

ADOLFO GONZALEZ MONTES

*Facultad de Teología*

*Universidad Pontificia de Salamanca*

## **LA EXPERIENCIA, LUGAR EPISTEMOLOGICO DE LA FE**

### **1. MODALIDADES DE RELACION ENTRE EL SUJETO DE CONOCIMIENTO Y EL MUNDO COMO AMBITO Y OBJETO DE EXPERIENCIA**

Existe un consenso general sobre el hecho de que la filosofía hermenéutica contemporánea ha puesto de manifiesto con buenas razones la función de la tradición como lugar de acceso a la realidad, y en ese sentido como lugar epistemológico para el conocimiento de la misma. Filósofos hermenéuticos como H. G. Gadamer y K. O. Apel se han convertido por esta razón en autoridades a las que apela con frecuencia la teología, con la pretensión de hacer un hueco a la fe cristiana filosóficamente como interpretación hipotética del mundo. Esta pretensión de revalidación de la fe cristiana, después de la crisis a la que fue sometida por la Ilustración, se justifica con la apelación al cristianismo como tradición religiosa que ha dado efectivamente cauce a una interpretación de la realidad basada en la experiencia histórica<sup>1</sup>.

La consideración del acontecer de la realidad como objeto ella misma de la experiencia de individuos y colectividades supone, efectivamente, una determinada concepción metafísica de la realidad y de su ocurrencia. Se supone, ciertamente, la apertura y dinamismo de la realidad: que es en sí apta para el propio acaecer o proceso; y también que el hombre

---

<sup>1</sup> Cf. W. PANNENBERG, *Teoría de la ciencia y teología*, Madrid 1981, 334-353.

puede cerciorarse de ello. La historia de la filosofía registra al menos *tres modalidades* posibles de entender este cercioramiento a tenor de la relación que puede darse entre la realidad —que podemos convenir en denominador como *el mundo*— y el *sujeto cognoscente*.

Intentando una exposición somera: *a)* La *primera* de ellas responde a la suposición de que el sujeto cognoscente finito se halla ante la realidad registrando el acaecer u ocurrencia de la misma, en el sentido en el que el platonismo colocó al «yo» identificado con el alma en el interior del cuerpo, capaz de consciencia y objetivación de su situación ante la realidad exterior y frente a ella. Se trata del más duradero de los modelos de relación entre el yo y el mundo, habilitado por Descartes y rehabilitado por Kant, con las correcciones quirúrgicas obligadas por la crisis del racionalismo barroco, logró proyectar su sombra sobre toda la Modernidad y traspasar la frontera del idealismo subjetivo alemán. *b)* La *segunda* contempla al sujeto finito formando parte él mismo del acaecer de la realidad tanto al modo hegeliano como al modo marxista, que representa una variación del primero de acuerdo con la relación dialéctica entre teoría y práctica que en ambos sistemas se supone. *c)* Finalmente, la *tercera* de estas modalidades de relación cognoscitiva se sitúa entre el platonismo de la primera, que ve al sujeto cognoscente trascendiendo la realidad exterior a él, y el inmanentismo de la segunda, que lo ve formando parte del mismo acontecer de lo real. Los sistemas filosóficos que este tercer modelo de relación entre el cognoscente y su mundo ha desarrollado son anteriores y posteriores a la Modernidad. No sólo se ha servido de este modelo el pensamiento crítico, pues se trata de un modelo de relación cognoscitiva patrimonio ya del aristotelismo, lo cual ha hecho posible la recuperación trascendental con gran fortuna de este último, realizada sin otras contrariedades que las que plantean los límites de la corriente trascendental. Una recuperación que ha ido pareja de la misma reconversión trascendental del realismo filosófico medieval de la Escolástica cristiana, dependiente del aristotelismo, reapareciendo en los modernos remozamientos de esta filosofía en el pensamiento contemporáneo <sup>2</sup>.

Parece obligado contar con estos tres modelos de ver la relación entre el cognoscente y el mundo conocido a la hora de delimitar y en lo posible definir esto que hemos llamado experiencia de la realidad como

<sup>2</sup> Dentro de este horizonte filosófico hay que situar a los filósofos, bien conocidos, de inspiración cristiana G. Siewerth, M. Müller, K. Rahner, J. Lotz, B. Lonergan, E. Coreth, etc. Programática fue la obra de esta corriente: J. MARÉCHAL, *El punto de partida de la metafísica*, Madrid 1957, 5 vols. Cf. O. MÜCK, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964. Cf. H. M. BANM-GARTNER, art. *Filosofía trascendental*: SM 3 (1973) 199-206.

experiencia del mundo en su ocurrencia; experiencia por lo demás histórica y, por ello, entregada al cauce de la tradición, que se convierte de esta suerte en lugar epistemológico de la misma realidad. Al aludir a estos tres *paradigmas* de la relación entre sujeto cognoscente y mundo no ignoro otros modelos de esta relación desarrollados por la filosofía actual, incluso aquellos que suponen que tal relación de ningún modo es universalizable. Si echo mano de estos tres modelos es porque ofrecen a la reflexión sobre la experiencia de la fe que afrontamos el marco de comprensión más apto para la exposición que sigue centrada en saber de qué modo la experiencia se constituye en lugar epistemológico de la fe.

## 2. DEFINICION DE LA FE COMO INTERPRETACION DE LA PROPIA EXPERIENCIA CON EL MUNDO

Parto de esta definición de la fe que en otras ocasiones<sup>3</sup> ya he utilizado, y que sin duda requiere ciertas aclaraciones que pretendo precisar ahora en esta reflexión. He hablado, ciertamente, de la fe como '*interpretación*' que el hombre hace de su propia experiencia de la realidad. Por lo que se entiende que dijera a continuación: *La fe es la categoría fundamental de la religión y la teología es la 'ciencia de la fe', de la cual recibe su legitimidad en cuanto tratamiento sistemático de un objeto al que se accede por ella*<sup>4</sup>. Se trata de una definición, efectivamente, que parte de la asimilación de la fe a una *interpretación* del mundo que el cognoscente puede realizar en virtud de su misma condición cognitiva, en la cual no le es posible otra fundamentación del objeto que le es dado que la siguiente: que el mundo en cuanto que acontece como realidad abierta a su propio proceso puede legítimamente ser vivido como experiencia de divina revelación. Prescindo ahora de algo a lo que me referiré más adelante: del modo como puede transmitirse esta experiencia y del hecho de la transmisión en sí de la tradición cristiana, en cuanto contenido objetivo de la fe que se transmite, que tiene como protagonista a la Iglesia cristiana. Lo que es menester tener presente es que por el hecho de esta transmisión la tradición cristiana, en efecto, que da cauce histórico al acceso a los acontecimientos originantes del cristianismo, se convierte ella misma en lugar epistemológico de la fe de que-

<sup>3</sup> P. ej., en la ponencia de las Jornadas de Teología fundamental de 1986, en San Cugat del Vallés: A. GONZÁLEZ MONTES, *Lugar y legitimidad de la experiencia cristiana conforme a la reflexión de la Teología fundamental*: Estudios Eclesiásticos 62 (1987) 131-163.

<sup>4</sup> *Ib.*, 132-133.

nes se adhieren a la interpretación del mundo a que la experiencia cristiana de los orígenes dio lugar. Dicho de otra forma, por el hecho de transmitir la experiencia interpretada como experiencia de revelación, la tradición cristiana de fe se hace lugar actualizador de la experiencia del objeto revelado para las diversas generaciones, y para la elaboración de la teología como ciencia de la fe.

Conforme a este punto de vista, hemos de ocuparnos de aclarar la forma en que cabe entender la definición de fe como interpretación de la experiencia que el cognoscente hace con el mundo. La respuesta más inmediata parece lógico que ha de rezar así: siempre y cuando dicha experiencia del mundo pueda aparecer cargada de un *poder de significación* suficientemente fundado para el cognoscente como para que éste pueda concluir que el acontecer del mundo (en la forma y manera, en aquella medida y bajo aquellos supuestos que ahora no precisamos) es susceptible de ser interpretado como revelación divina, lo que implica contar ciertamente con la idea de Dios como algo que se nos impone en la experiencia que hacemos con el mundo. Un planteamiento al que X. Zubiri consagró las bien fundadas reflexiones acerca de la idea de *fundamento* como idea ineludible en la experiencia de lo real. De todo ello lo que importa aquí es el cómo se constituye la conciencia creyente a partir de la experiencia del mundo, conciencia en la que se hallan involucrados todos estos elementos.

Sin duda, se podrá advertir en seguida, y con toda razón, el riesgo que planea sobre esta forma de afrontar la definición de la fe: ¿acaso la fe es el resultado de la experiencia del mundo como parte del acontecer ella misma, la fe, del mundo, en cuanto este acontecer viene dado a la conciencia constituyéndose en contenido de la experiencia del sujeto cognoscente? Se pueden hacer algunas observaciones: primero, en este planteamiento de las cosas, de ninguna manera se dice que sea el sujeto cognoscente el que constituye su propio objeto, sino que éste se le impone, en la experiencia, como contenido de su propia conciencia, que de esta suerte se torna conciencia creyente. Después, tampoco se dice que esta experiencia que hace el sujeto sea el resultado ineludible del acontecer necesario del mundo, porque esa «imposición» de la que hablamos ocurre como resultado de la experiencia de forma no concluyente, sino hipotéticamente como aclaración de sentido en la cual convergen toda una serie de elementos que concurren presionando en esa dirección conclusiva, pero imponiéndola con necesidad lógica apodíptica, porque no es nunca el resultado de una deducción lógica, sino de interpretación que empeña la libertad del sujeto cognoscente en la recepción del sentido que emerge de la realidad y del que ella es portadora. Con que se excluye de entrada la tesis según la cual la fe sería el resultado patente

de la experiencia del mundo en su acontecer, mientras se sostiene ciertamente que la fe puede ser entendida como interpretación del mismo acontecer del mundo si en se concibe que la libertad del sujeto forma parte del mismo acontecer como tal. La forma en que la libertad se inserta en la experiencia estriba en el carácter intelectual de la experiencia, pues siendo experiencia de lo real, como de hecho es, dice Zubiri, «marcha real y física y no de un mero razonamiento o cosa parecida... lo que anticipadamente llamamos ateísmo, teísmo o incluso la gnosis misma, son ya un acceso al fundamento, un contacto con él»<sup>5</sup>. Es decir, la libertad, ínsita en la compleja elaboración de la síntesis que emerge de la experiencia, «condiciona» en el adelantamiento del resultado a la formulación de la hipótesis que después dirige la marcha hacia el mismo; y no esto sucede necesariamente de manera decisionista, pues se explica mejor por el hecho de que la diversidad intelectual de la experiencia del mundo quiere estar intelectualmente justificada. Y lo está porque «toda opción es ya una marcha cuando menos incoada», en la que sucede que «el apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es entonces un apoderamiento del hombre por el fundamento del ser». Por lo que Zubiri hace notar que como en este apoderamiento acontece la intelección del fundamento, para concluir: «Toda realización personal es, por tanto, precisa y formalmente la configuración optativa de la persona humana respecto del fundamento del poder de lo real en ella»<sup>6</sup>. Todo proceso de intelección humana —añado ya— está limitado por el carácter finito del conocimiento creatural, pero sobre todo porque al hombre no le es dado deslindar hasta donde culpablemente resuelve contra Dios el problema de su conocimiento en la síntesis de su propio proceso cognoscitivo; ni le es dado tampoco controlar la acción en él de la gracia, aunque sí disponerse a ella bajo su guía, dúctil al movimiento divino de la voluntad, donde lo que es gracia en el proceso de la intelección funda la redención de la inteligencia que hace posible llegar a Dios. Zubiri, por su parte, da razón de la problematicidad de esta empresa de intelección que es la interpretación de la experiencia de lo real, aunque no toca el problema de los condicionamientos sobrenaturales a los que aludo, pero con la pretensión de aclarar filosóficamente el problema teológico de la existencia, se centra aquí en dilucidar la «religación» del hombre al fundamento, indicando que esa problematicidad de la marcha reside en lo siguiente:

«La marcha 'hacia' el fundamento del poder de lo real no sólo es problemática, sino que el problema mismo tiene un carácter muy preciso.

<sup>5</sup> X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid 1984, 378.

<sup>6</sup> *Ib.*, 376.

La marcha, en efecto, es real y física. De ahí que el problematismo sea un estricto 'tanteo'. La marcha es una marcha en tanteo. La religación, por tanto, reviste forma de tanteo. Pero es un tanteo que se refiere al poder de lo real en cuanto tal. Es, en cada paso suyo, un intento de 'probación'. Pues bien, 'probación física de la realidad' es justo lo que a mi modo de ver constituye la esencia misma de lo que llamamos 'experiencia'. Por tanto, la marcha problemática hacia el fundamento del poder de lo real en la religación es experiencia de aquel fundamento, una experiencia real y física, pero intelectual. El apoderamiento por el poder de lo real acontece en forma experiencial. La religación es, pues, una marcha experiencial hacia el fundamento del poder de lo real. Es *experiencia fundamental*. Y en esta experiencia acontece la concreta intelección de este fundamento»<sup>7</sup>.

Mas aun así, lo dicho es insuficiente porque no puede todavía dar satisfacción cumplida a la cantidad de posibles cuestiones que se pueden plantear. Por todo esto es obligado precisar que la fe se hace interpretación del acontecer del mundo en cuanto que en él se incluye la vida humana como parte de este acontecer, pero sobre todo como lugar de la libertad de Dios y del hombre. Sin que ahora nos ocupemos de la cuestión de Dios como Libertad incondicionada ni de la definición que ve al hombre como libertad finita, podemos decir que ambas cosas son requeridas para que la experiencia del mundo pueda aparecer ante el cognoscente como experiencia de libertad y, sólo sobre tal supuesto, como experiencia de gracia. Sin embargo, que sea así supone principalmente que la historia humana pueda ser comprendida como *historia de Dios al tiempo que historia del hombre*. Estos son los supuestos que requieren mayor aclaración, y a ellos han dedicado algunos de los teólogos contemporáneos, tanto católicos como protestantes, gran dedicación. Zubiri abrió también su reflexión a estos supuestos consciente del carácter «individual, social e histórico» que la experiencia mundana de Dios reviste, de ahí que la experiencia teologal encuentre en su pensamiento su lugar propio cuando se aclaran las condiciones de posibilidad del desarrollo histórico de la religión<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Ib., 377-378.

<sup>8</sup> La problemática aquí implícita está desarrollada en la obra de X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 1993.

### 3. PROBLEMATICIDAD DE LA CONSTITUCION DE LA CONCIENCIA CRISTIANA EN LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Entre los teólogos protestantes Eberhard Jüngel, siguiendo de cerca a Karl Barth, se ha propuesto superar la problemática autofundamentación de la experiencia cristiana, descartando la constitución del objeto de fe —contenido de la conciencia creyente— por parte del sujeto. Jüngel entiende que es imposible querer sustituir un 'yo que fundamenta el pensar' en el caso del filósofo, por un 'yo que fundamenta la fe' en el caso del teólogo. El idealismo, rechazado no sólo por la filosofía de la existencia desde Kierkegaard hasta Heidegger, y por la antropología materialista de Feuerbach y del marxismo, sino también por críticos de la religión como Barth, quien de acuerdo con Feuerbach ve en ella una proyección del yo humano. Barth descarta la religión sustituyéndola por la fe como respuesta a la revelación, obra divina y no humana<sup>9</sup>. Es sabido que Barth, aunque reaccionaba, sensibilizado al extremo por su propia confesionalidad reformada, precisamente con la intención de dar una respuesta decisiva a la crítica de Feuerbach, considerada por éste como simple resultado de la proyectividad de la conciencia, lo hacía muy principalmente contra el padre del movimiento neoprotestante, Federico Schleiermacher. El planteamiento de Schleiermacher es, sin embargo, de largo recorrido y se comprende mejor, como lo ha visto bien Pannenberg, en la introducción a su *Teología sistemática*<sup>10</sup>, dentro de la historia de la dogmática luterana de los siglos XVI al XVIII. Este planteamiento, en efecto, es deudor de la necesidad sentida por la dogmática luterana de construir todo el sistema teológico sobre la *sola fides* como principio rector de la dogmática y criterio hermenéutico de la Sagrada Escritura. Se llega así al *testimonium internum* del creyente, obra del Espíritu Santo y principio de penetración en el asunto central de la Escritura. De aquí parte el neoprottestantismo, que verá más tarde en la experiencia subjetiva de la fe el fundamento de la certeza de la verdad cristiana asumida por la conciencia creyente.

<sup>9</sup> Sobre el problema del planteamiento, que incluye la cuestión de la relación entre naturaleza y gracia tradicionalmente debatida entre los teólogos católicos y los de la Reforma, pero susceptible de un planteamiento correcto ecuménico, cf. mi ponencia: A. GONZÁLEZ MONTES, *La respuesta a la Palabra*, en C. IZQUIERDO *et alii*, *Dios en la palabra y en la historia. III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1993, 437-465.

<sup>10</sup> Cf. W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, vol. I, Madrid 1992, 1-64. Trad. y ed. española de J. A. Martínez Camino.

Sin que ahora nos detengamos en otros momentos de la historia de la dogmática luterana, a los cuales alude Pannenberg (sin mayor novedad por otra parte, pues cualquiera que conozca los manuales de la tradición escolar luterana encontrará en ellos el desarrollo de todas las cuestiones teológicas durante el período aludido por Pannenberg), nos fijamos en el hecho de primera importancia que hace notar Pannenberg, del cambio llevado a cabo por Schleiermacher al ligar la experiencia subjetiva de la fe al concepto de religión; una vez que cayó, por razón de la crítica histórica, la identificación ingenua de la literalidad del texto escrituario con la Palabra de Dios, tal como esta identificación era sustentada por la interpretación de la inspiración de la Escritura a partir de la doctrina del dictado verbal. En este sentido, efectivamente, Schleiermacher fue pionero en diluir la conciencia de fe —forma única de salvarla— en los estados de ánimo que la experiencia religiosa de la realidad produce, y que según el teólogo romántico alemán se expresan en las proposiciones cristianas de fe.

Dejemos de momento el punto de vista de Schleiermacher aquí para precisarlo un poco más adelante, y anotemos con Pannenberg la contradicción en la que cae Barth cuando se propone superar el punto de vista subjetivista del teólogo romántico, quien vincula la conciencia de fe a la experiencia del mundo; es decir, a la mediación del hecho cristiano en el horizonte más amplio y universal de la experiencia religiosa. Barth rechazaba justamente esta mediación, y Pannenberg, aun reconociendo la audacia barthiana al proceder críticamente contra la mediación de la fe en la religión<sup>11</sup>, no deja oponerse a su vez a Barth. Al rechazar la mediación de la fe en la conciencia religiosa, Barth comentaría, según Pannenberg, una manifiesta petición de preincipio. Se trataría, en la propuesta de Barth, de una postura de difícil salida, pues, al renunciar a toda fundamentación tanto de la Palabra de Dios como de la fe, Barth no deja de concebir esta última como respuesta a la primera, lo cual sólo es posible si se hace de ella contenido subjetivo de la conciencia y se acoge en ella el objeto de la fe: la historia de Jesucristo *subjetivamente* interpretada como *historia de salvación*. ¿Cómo rechazar entonces la conciencia religiosa como camino estéril de acceso a Dios, superstición y, en último término, idolatría? Tiene razón Pannenberg: Barth sigue deudor del principio subjetivista de la dogmática protestante; critica las «obras de la religión», pero descuida la fuente de la que emanan: la conciencia creyente. Que el hombre religioso yerre el camino hacia Dios

<sup>11</sup> Cf. K. BARTH, KD I/2, parág. 17 (*Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion*); vers. española de C. CASTRO y D. VIDAL, *La revelación como abolición de la religión*, Madrid 1973.

apoyándose en las obras, es otro asunto; sencillamente, cree mal, pero sigue siendo creyente aunque coloque a los ídolos en el lugar de Dios. La fe tiene su lugar propio como respuesta a la revelación en la conciencia religiosa, pues resulta de la experiencia del mundo, inseparable de la conciencia de sí. Lo importante de la conciencia religiosa es que es conciencia de sí como conciencia de relación a Dios, ya que esa referibilidad del yo de la conciencia a Dios se inserta la fe como respuesta a su revelación. Que el hombre fracase en su quimérica voluntad de autoconstitución del contenido objeto de la conciencia religiosa al margen de la gracia divina, e inconsciente a causa del pecado de sus límites, es otra cosa, pero esto no invalida el dinamismo creatural de la conciencia abierta como está a la experiencia de sí y de Dios en la experiencia del mundo, fundamento de la conciencia religiosa universal.

Con ánimo de superar el *impasse* al que Barth lleva su reflexión, que responde a su tajante rechazo de la teología natural en todos sus supuestos<sup>12</sup>, Jüngel ha elaborado toda una construcción sobre la cogitabilidad de Dios manifestado en su palabra salvadora, que el teólogo quiere llevar a cabo soslayando, de una parte, el riesgo de la teología natural —que él supone fracasada filosófica y teológicamente— en cuanto movimiento cognitivo de ascenso a Dios desde el mundo por el camino de

<sup>12</sup> Refiriéndose a la cuestión de la revelación natural, Barth rechaza el magisterio de los Padres que hablan en favor de este supuesto creatural que funda la experiencia religiosa a partir de la experiencia del mundo como revelación natural. Tales expresiones de la tradición deben ser recibidas «con cuidado y crítica», para aducir textos a continuación de Justino Mártir, Efrén, Basilio, Tomás de Aquino y Gregorio de Elvira (por este orden), que él quiere comprender correctamente, es decir, reconduciendo su alcance a su propia posición dogmática, para advertir, a pesar de todo: «Die problematik aller dieser Aussagen [[as de los Padres mencionados] —mit Ausnahme der letzten [v.gr., GREGORIUS ELIBERITANUS, *Quidquid de eo dixeris, efficientiam operum suorum et dispensationes sacramentorum ipsius nominibus* (*Tratc. Orig. I*)]— liegt in der merkwürdigen Allgemeinheit, in der da von einem Verhalten Gottes zur Kretaur als solcher geredet wird, durch welches er sich uns anschaulich und begreiflich mache. Ist damit einfach die Schöpfung als solche und also eine relative Erkenntbarkeit Gottes in hir gemeint? Warscheinlich hat man die meinsten dieser Aussaegn in der Tat so oder mindestens auch und zwar primär auch so zu verstehen. Es its also mindestens weithin die natürliche Theologie bzw. eine relative Offenbarung, aus der die Kirchenväter die uns geschenkte relative Anschaulichkeit und Begreiflichkeit Gottes abgeleitet haben. Es ist klar, dass wir ihre Aussagen, sofern sie diesen Sinn haben, nicht aufnehmen können». K. BARTH, *KD II/1*, 27: Studienausgabe 7 (Zurich 1986) 224-225.

Como la reacción barthiana a la defensa católica de la teología natural tiene enfrente la doctrina y cánones del I Concilio Vaticano, cf. entre la abundantisima literatura: G. KRAUS, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem*, Paderborn 1986, 34-54 (Oposición entre el Vaticano I y K. Barth).

la analogía del ser; y de otra, sorteando también tanto el inmanentismo de la filosofía hegeliana que confunde al mundo con un momento del devenir de Dios, como el inmanentismo de la subjetividad que sucumbe a la proyectividad de la conciencia. Jüngel se ha propuesto construir un acceso a Dios equidistante de estos vicios teológicos, apoyándose en la palabra divina como respuesta de Dios a la situación objetivamente perdida del mundo. La experiencia de esta perdición por parte del hombre es la que permite abrir el pensamiento a la posibilidad de la revelación como ofrecimiento divino de salvación. Jüngel ve el lugar de esta apertura del pensamiento a la cogitabilidad de Dios en el *lógos toú stauroû*, en la palabra de la cruz, desarrollando su pensamiento en *Dios como misterio del mundo*<sup>13</sup>.

#### 4. INSUFICIENCIA DE LA «SOLA FE» COMO PRINCIPIO EPISTEMOLOGICO DE LA TEOLOGIA

Jüngel ha sido particularmente sensible a la filosofía del lenguaje y ve en la tradición cristiana el horizonte hermenéutico de esta palabra de la cruz. En definitiva, tanto Barth como Jüngel apuestan por el *primado del objeto* en teología: *Dios en su palabra*. Ahora bien, ¿cómo es posible salvaguardar este primado del objeto, en el que Barth fundamenta la cientificidad de la teología<sup>14</sup>, sin otro acceso a la experiencia del mismo que la fe, opción dogmática y condición previa a todo camino epistemológico hacia el mismo? Para ambos, el teólogo es el sujeto de su propia práctica teológica como creyente, tal y como se deduce de la dogmática luterana del siglo XVIII. Esto no sólo es legítimo, me apresuro a decir que es requisito de la teología siempre y cuando la teología haya

<sup>13</sup> E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübinga 1977; vers. española, F. C. VEJIA, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984.

<sup>14</sup> Cf. además de la *Einführung in die evangelische Theologie* (Zurich 1962), el punto de vista de Barth sobre la naturaleza de la teología y su epistemología queda patente— aun a pesar de algunas concesiones finales— desde la conferencia de 1925 *Kirche und Theologie* (en clara alusión al escrito de E. PETERSON *Was ist Theologie*, del mismo año), aunque posteriormente Barth, que dio origen al distanciamiento y crítica de Heinrich Scholz de su punto de vista, se viera obligado a precisiones aun reafirmandose en su tesis. Cf. los textos de Barth y Scholz en: G. SAUTER (ed.), *Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen*, Munich 1971; también W. FÜRST (ed.), «*Dialektische Theologie*» in *Scheidung und Bewährung 1933-1936. Aufsätze, Gutachten und Erklärungen*, Munich 1966. Cf. sobre el problema de la cientificidad de la teología en K. Barth: G. BOF-A. STASI, *La teologia come scienza della fede. Saggio sul statuto epistemologico della teologia*, Bolonia 1982, 202-219.

de ser definida como ciencia de la fe. Ahora bien, la fe en cuanto horizonte hermenéutico del teólogo puede considerarse de dos modos: uno, haciendo de la conciencia de fe del sujeto (del teólogo) difusamente matizada por la experiencia religiosa en general la referencia de la reflexión teológica; y otro, sometiendo la conciencia de fe del teólogo a la normatividad de la tradición eclesial. En el primer caso, el teólogo se mueve dentro del horizonte hermenéutico en el que lo sitúa la conciencia religiosa; en el otro, es la fe eclesial el ámbito de la teología.

Lo que ahora cumple indicar es que en ambos casos el procedimiento teológico se muestra insuficiente, y en lo que hace a la normatividad del teologizar por la fe eclesial, se suele suponer que la *cogitatio fidei* sólo es posible como secuencia que va de la *confesión de fe* al *intellectus fidei*, buscando la penetración del dogma y la evolución de las doctrinas. En definitiva, se excluye con frecuencia de antemano que la *cogitatio fidei* se convierta en estímulo y tarea de la teología a partir de elementos no teológicos, tales como la filosofía, la historia e incluso la sociología. Es decir, se excluye que la explicitación histórica *a posteriori* de las doctrinas por la tradición eclesial y la misma sociología del conocimiento, provoque la búsqueda del *intellectus fidei*, retrotrayéndose hasta la constitución del objeto en la experiencia originaria que le da génesis y lo abre a su desarrollo histórico.

No se trata, ciertamente, de sustraer la reflexión del teólogo a la normatividad eclesial de la fe, de ella se parte aquí con toda claridad. Se trata de que la opción dogmática por la *sola fides* como principio epistemológico único de fundamentación de la teología, resulta insuficiente para dar razón de la forma en que la fe de los dos sujetos inmediatos de la teología, la fe del teólogo y la de la Iglesia, se convierte en el horizonte hermenéutico en el que el primero de ellos, el teólogo, se las tiene que ver con su objeto propio. La fe sola da razón de la constitución de la experiencia originaria del objeto de la fe y de la teología; y por eso mismo tampoco se alcanza el horizonte hermenéutico (en el que se inscribe la tradición eclesial, del cual vive ella misma) donde el hombre que se pregunta por el sentido puede hallar la explicación y el fundamento de la proclamación y oferta que del mismo hace la predicación cristiana. A lo que se puede llegar operando con este planteamiento —es el caso de Jünger— es a concebir la opción por la fe sola como principio epistemológico de la teología es a darle contexto, refiriéndola a una experiencia situada del mundo que puede abrir fundadamente al hombre a la audición posible de la palabra de Dios. En este supuesto, resulta también comprensible la cruz como *topos* único de la audición de esa palabra salvífica y de la manifestación divina, siempre y cuando la identificación de Dios con la caducidad y la muerte fuera la única posibili-

dad de pensar a Dios, según quiere el teólogo protestante. Todo ello sucede, según él, en la esperanza de que, al sustituir el pensamiento por la creencia, la fe podrá hallar su propio cercioramiento: «Frente al yo *pienso* hay que colocar el yo *creo*, de tal manera que el yo no decida sobre lo que se llama fe»<sup>15</sup>.

Se advertirá en seguida que esta manera de entender la teología, si no es la misma de Barth, sí es bastante próxima a la propuesta de Bultmann, que también se distanciaba en su momento del teólogo suizo. Consciente Bultmann de la necesidad de un *punto de apoyo*, que ligue la conciencia del sujeto creyente a la realidad mundana y al mismo tiempo a la predicación cristiana, ve en la analítica de la existencia heideggeriana el instrumental filosófico que le facilita una definición del mundo como «ámbito de pecado» o hamartiosfera, en la que el hombre por vivir necesitado de salvación puede oír la predicación evangélica que a él se le ofrece como propuesta divina de salvación. Con que está justificada la impresión de que para Jüngel como para Bultmann, igual que para los teólogos de la Escuela de Erlanga, se trata de hacer converger en la práctica de la teología, como indica Pannenberg, tres elementos: 1.º) la *experiencia de fe*; 2.º) la *doctrina eclesial* y su principio rector, y 3.º) el *testimonio escriturístico*, como desarrollo de los *prolegomena* de una dogmática cristiana. Un programa deudor de Schleiermacher, que quiso unir, en efecto, *subjetivismo* de la fe (enraizado en la conciencia religiosa), apelación a la *comunidad eclesial* (principio normativo de la tradición eclesial) y afirmación de la *individualidad* del teólogo, instancia esta última de crítica racional de la tradición, exigida por el espíritu ilustrado.

¿Dónde está el problema? ¿Acaso no es así como se constituye la fe en lugar epistemológico de la teología? Cabría una respuesta afirmativa si no fuera porque el problema crítico del teologizar tiene su piedra de tropiezo en la constitución de la conciencia creyente, en su vinculación a la experiencia, siempre interpretable, como lugar epistemológico que deja conocer cómo se convierte la fe (que nunca deja de ser obra de la gracia) críticamente asumida por el teólogo en principio formal de la teología, a pesar de estarle dada antes de ésta. Aquí es donde se tropieza con la principal dificultad: ¿es acaso universalmente experienciable la *sobrenaturalidad* —para decirlo con palabras tradicionales— del objeto de la fe? Sólo si cupiese una respuesta unívocamente afirmativa, sólo en tal caso y sólo en él (si y sólo si), cabría decir que es la experiencia y no su interpretación por la fe del teólogo y la tradición de la Iglesia

<sup>15</sup> E. JÜNGEL, cit., 223. Cf. A. GONZÁLEZ MONTES, *Lugar y legitimidad de la experiencia cristiana?*, cit., 144.

la que normativiza la conciencia creyente; pero el conocimiento experiencial con el que cuenta la teología tiene un patrón distinto de aquel con el que operan las ciencias naturales. La teología fundamental ha renunciado ya a las demostraciones del tratado clásico *De Christo legato divino* en el sentido en que este tratado buscaba fundamentar la sobrenaturalidad del cristianismo, complementando estas demostraciones con la exploración de la subjetividad a la búsqueda de los *signos de la fe*, demandando fundamentación filosófica para el movimiento de autotranscendencia del conocimiento (K. Rahner y la teología trascendental) o de la acción (M. Blondel). Precisamente porque parecía inviable un proceso demostrativo del objeto de la fe y de la constitución de la conciencia cristiana por el carácter hermenéutico de toda apelación a la experiencia, los teólogos neoescolásticos tuvieron que afrontar la dificultad de que la llamada *fides scientifica* o *fides humana* (esta última expresión propia de la tradición de la Ortodoxia protestante) resultara concluyente ante la razón. La teología fundamental de nuestros días ha preferido reconstruir la significatividad de Jesús y de la Iglesia —*signos de la revelación*—, y su articulación con la significatividad propia de la subjetividad —*signos de la fe*—: su apertura a lo infinito que explica el saber de Dios, la *notitia Dei* que acompaña la historia de la humanidad, ya sea ésta resultado de la experiencia de la ausencia, ya resultado de la intuición experimental de su presencia en la realidad del mundo. Parece que es lo mismo que decía la apologética manualística, pero no lo es si se tiene en cuenta que esta experiencia mundana del yo, en la que se constituye la conciencia creyente, hace ahora entrar en juego la libertad, involucrándola en el proceso cognitivo, que si bien no decide *a priori* el resultado de la pesquisa, de tal modo se instala en el dinamismo del proceso cognitivo que no es posible desembarazarse de ella ni en la síntesis que de la experiencia extrae el creyente ni en la que dice haber obtenido el que no cree. Mas ¿cómo decir que todo queda entonces, si no a la arbitrariedad, sí a la discrecionalidad hermenéutica del sujeto? Esto es lo que todavía hemos de explicar.

## 5. LA EXPERIENCIA HISTORICO EXISTENCIAL DE SENTIDO COMO REVELACION Y SUS LIMITES

### A) OBSERVACIONES PREVIAS

Después de lo expuesto, bien se ve que, entre los teólogos que hemos traído al caso, algunos fieles a la tradición protestante, no ven otra forma de ligar la decisión de la fe a la experiencia del mundo, por parte

del sujeto, que la que puede justificarse por la misma realidad del mundo como estructura y tejido de pecado, en los cuales se ve envuelta la existencia humana sin otra relación a Dios que la que el ser humano que ansía liberarse de él puede experimentar como ansia y deseo de salvación. Tampoco Jüngel va mucho más lejos de este planteamiento, a pesar de que su propuesta de hacer de la analítica de la contingencia el punto de partida para la reconstrucción del discurso sobre Dios es una de las elaboraciones más sugerentes de la teología contemporánea. Partir, sin embargo, del mundo de pecado o de su contingencia es siempre primar la necesidad de Dios, aunque se afirme su gratuidad; es dar la primacía a la soteriología a costa de la ontología, que se quiera o no termina por colocársenos delante *velis nolis*. Hay una querencia en este planteamiento cercana, aunque ciertamente es distinta, a la que caracterizó a Miguel de Unamuno. En el caso del filósofo español se trataba de la necesidad de Dios alimentada por la voluntad de perduración, de salvación pretendida y agónicamente anhelada, única capaz de librar la existencia de la inexorable contundencia de la caducidad y de la muerte. En el ensayo que dedicó al *sentimiento trágico de la vida*, Unamuno sustituye la «confesión» de fe por la «creación» de la misma. Ciertamente que los teólogos aquí aludidos no hacen de la necesidad de salvación motivación genética del objeto, sino disposición para recibirlo, mientras Unamuno —que no se pregunta por el origen de esa necesidad sentida, sino por su finalización a la meta en ella presentida—<sup>16</sup> anticipa el objeto en la urgencia existencial de su experiencia.

Con todo, un teólogo protestante como Pannenberg no está de acuerdo con esta tesis, y cree ver en el acontecer de la historia el acontecer de la revelación divina que la convierte en historia de salvación. La patencia de esta realidad se ofrece a la observación libre de prejuicios que busca dar razón del saber de Dios que es contenido de la conciencia creyente. Pannenberg considera la historia como «el más amplio horizonte» de la teología cristiana<sup>17</sup>. No me detengo ahora en esta afirmación de Pannenberg, que él liga a la conciencia religiosa de la humanidad primero y acaba ubicando en el lugar donde la historia se hace patencia divina: la historia de Israel y la historia de Jesucristo. Quiero sólo poner esta concepción de la historia, como experiencia de revelación, en relación con una reconstrucción de la experiencia mundana de Dios que per-

<sup>16</sup> Cf. E. RIVERA DE VENTOSA, *Unamuno y Dios*, Madrid 1985, 61-67.

<sup>17</sup> W. PANNENBERG, *Heilsgeschehen und Geschichte* [Acontecimiento de salvación e historia] (1959), recog. en *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Gontinga* 21971, 21-78. Cf. J. A. MARTÍNEZ CAMINO, *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel*, Madrid 1992, 174.

mita entender la proposición de la que partíamos: que la fe sea «interpretación que el hombre hace de su propia experiencia con la realidad». Aún no está dicho cómo pueda esta definición salvaguardar la naturaleza de la fe, que es don de la gracia divina, ni cómo puede este carácter gratuito de la fe tener vinculación alguna al juicio del cognoscente que da unidad al conocimiento y por cuyo medio queda constituido el objeto del conocimiento en la experiencia histórica. En principio parece que no puede excluirse toda forma de teología natural, y de hecho algunas de las críticas hechas a Pannenberg procedentes del protestantismo actual (la de Moltmann entre otras, no sólo la de Jüngel) le objetan haber reconstruido una teodicea con la intención de probar a Dios por el decurso total de la historia, en sustitución de la prueba cosmológica de Dios por el mundo, haciendo de la historia el medio de la manifestación divina.

#### B) HERMENÉUTICA EXISTENCIAL DE LA HISTORIA COMO REVELACIÓN DE DIOS

Un teólogo católico como Edward Schillebeeckx, tomando por referencia la estructura sacramental de la revelación, cree que Dios se manifiesta —no podría hacerlo de otra manera— en la gestación del sentido autónomo de la historia, es decir, de su *sentido profano*, si no anterior a la constitución de la conciencia religiosa, sí concomitante o simultáneo con ella. Por eso —dice— «sólo el sentido humano de un proceso histórico puede devenir materia, en el sentido religioso o *sobrenatural*, de revelación»<sup>18</sup>.

Según esta primera observación, el «punto de contacto» entre experiencia histórica y conciencia creyente hay que verlo en la autonomía de sentido que ofrece la historia, y que él concreta en el *sentido liberador* del que las acciones históricas pueden ser portadoras. Mas esto quiere decir, si se ha de ser lógico con el planteamiento, que el hombre sabe de hecho de qué liberación tiene necesidad. Justo aquí es donde se torna difícil la reflexión. Pannenberg no ha dejado de objetar al pensamiento de Rahner acerca de la existencia de un conocimiento *atemático* del Infinito, que sea un conocimiento tal; por contra, aunque asume en parte la reflexión rahneriana, no ha dejado tampoco de matizar que al conocimiento del Infinito tiene necesariamente que estar incluido en el conocimiento del mundo, en cuyo caso, a la conciencia expresa de Dios sólo se llega por la experiencia del mundo. Si es verdad que el hombre

---

<sup>18</sup> E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu* (París 1992), 37.

se halla ante la realidad toda como ante el misterio que lo supera, Pannenberg afirma que hablar de un conocimiento *atemático* de Dios sigue siempre al proceso histórico de tematización, obra de las religiones y de la revelación cristiana<sup>19</sup>. Es razonable aceptar esta observación de Pannenberg, pues la conciencia del hombre se va constituyendo mediante la experiencia del mundo, y va siendo llevada por ella desde el momento originario de la indiferenciación, donde como en el niño recién nacido todo está junto (yo, el mundo y Dios), a la diferenciación de estos contenidos. Pannenberg reivindica precisamente el carácter revelatorio de la historia porque le es imposible al hombre no contar con el hecho de que la religión se le impone como lugar donde la experiencia de Dios como experiencia del mundo alcanza aquella diferenciación que le coloca ante un saber temático suficiente para construir un mundo de significaciones que cuajan en el *lenguaje* —sistema de sentido también él— capaces de tematizar la posibilidad de la revelación, el hecho de la misma y su experiencia histórica<sup>20</sup>.

Se puede entonces decir que la experiencia de Dios se hace, ciertamente, haciendo experiencia del mundo; más aún, que el hombre no tiene otra posibilidad porque los límites del conocimiento finito son coextensivos con los límites del mundo. De modo que, supuesta la existencia de Dios («Si Dios existiera...») y la revelación divina («Si Dios habla al hombre...»), la experiencia de Dios como experiencia del mundo consiste en la toma de conciencia del hombre de su real implantación en el misterio y ante él. En ella la existencia de Dios como misterio del mundo y de la vida se le impone como realidad imposible de soslayar, y cuya *experiencia consciente* consiste en la capacidad que tiene de *expresar* esa tal (misteriosa y abarcadora, e inmediata en la mundanidad de la existencia) condición de la realidad percibida como lo que el hombre experimenta y puede ser llevado al lenguaje. Esta expresión, dice Schillebeeckx, «toma forma en el lenguaje, es vehiculada por imágenes, conceptos, referencias, emociones que tienen ya una larga historia y son el producto de un grupo sociocultural, en el cual vivimos»<sup>21</sup>.

*Recapitulando*, convengamos en que hemos alcanzado con esto cierta claridad sobre algunos extremos como los siguientes: 1.º) la indisoluble unidad de experiencia del mundo y de experiencia de Dios; 2.º) la indisoluble unidad de experiencia de Dios y lenguaje de las tradiciones religiosas. Ahora bien, ¿habremos de concluir, al unísono con Wittgenstein,

<sup>19</sup> W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, vol. 1, 128.

<sup>20</sup> La hermenéutica como metodología responde al intento de esta tematización; cf. *Teoría de la ciencia y teología*, 164-231.

<sup>21</sup> E. SCHILLEBEECKX, cit., 48.

que cuanto el lenguaje de las tradiciones religiosas dice sobre Dios no es más que una ficción, aunque precisemos en seguida que esta ficción lingüística busca dar expresión a la realidad objetiva que origina el lenguaje? Tendría que referirme aún a esta cuestión con la extensión que ahora no nos es posible; baste observar que la referencia del lenguaje sobre Dios es distinta para Schillebeeckx que para Pannenberg, lo cual plantea la cuestión del sentido objetivo del lenguaje religioso. ¿Es posible hablar de Dios de forma no religiosa? Esta es una pregunta a la que han intentado dar respuesta sin mucha fortuna algunas corrientes de teología de los años sesenta, tales como la teología de la secularización y la teología radical. Luego a lo largo de los setenta y ochenta la teología de la liberación abrió este lenguaje secular sobre Dios hacia su expresión política. Lo que para el teólogo alemán constituye la referencia de la experiencia de Dios genuinamente dada en las tradiciones religiosas ha sido desplazado por el teólogo de Nimega hacia el campo de significaciones de la ciudad secular, en el que no cabría otra mediación de lenguaje capaz de traducir la experiencia de Dios que la propia de la acción política, de la acción de emancipación de los sectores sociales de los oprimidos.

En Schillebeeckx, en efecto, convergen algunas corrientes teológicas contemporáneas que pueden dar razón de su pensamiento actual, no exento de cierto sincretismo teológico. Su teología crítica, atenta a los problemas que la filosofía del lenguaje ha planteado sobre el significado de las proposiciones teológicas, viene intentando afrontar la crisis del lenguaje religioso desde hace tres décadas. Se suman a su pensamiento influencias de la teología de la secularización y la hermenéutica política de la fe, esta última fuertemente condicionada, primero, por la filosofía social de la Escuela de Francfort y, después, por algunos postulados de la teología de la liberación rehechos en contextos europeos fuertemente secularizados, como es el caso de la sociedad holandesa. A todos estos elementos Schillebeeckx añade algunas tesis de la filosofía hermenéutica aplicadas a la lectura del Nuevo Testamento. De todo ello resulta una tendencia, cada vez más marcada en su pensamiento, a situar la historia de la revelación cristiana en la *experiencia histórico existencial*, que él entiende es imposible interpretar como experiencia puramente religiosa. Una experiencia religiosa pura, aclara, sería una abstracción<sup>22</sup>.

Toda su cristología pretende la aprehensión de la experiencia fundante que dio origen al cristianismo, y cristalizó en la tradición cristiana de fe ligada a los testigos de aquella experiencia originaria. Ahora bien, la fidelidad a la tradición de fe estaría ella misma, según el teólogo, so-

---

<sup>22</sup> Ib., 49-50.

metida a la ley que rige la toma crítica de conciencia de la experiencia histórico existencial de revelación. Esta ley es fundamento de la exégesis escriturística y de la misma evolución dogmática, operando de hecho como verdadero *principio epistemológico* de la teología, y consiste en la imposible objetivación intramundana de la experiencia religiosa de la trascendencia. De modo que a causa de la imposibilidad de objetivar la experiencia religiosa, resulta también imposible cerrar hermenéuticamente la tradición de fe sobre sí misma. Con que la revelación de Dios sigue hermenéuticamente abierta las nuevas experiencias de la trascendencia divina y al futuro de Dios. No es que se quiera relativizar la revelación de Dios en Cristo; en él lo que Dios ha dado al mundo es justo el criterio que abre la experiencia de Dios al horizonte en que se autentifica su verdad: que Dios es la liberación del hombre y que «sólo el sentido humano de un proceso histórico puede devenir materia, en sentido religioso o *sobrenatural*, de revelación<sup>23</sup>. Es este «sentido humano» que se emerge del acontecer del mundo el que aparece para el teólogo holandés como contenido de la revelación de Dios en él, entendiendo que «una determinada experiencia, hablando en propiedad, no deviene reveladora más que si en el acontecimiento que la produce —en el plano de la naturaleza o en el plano de la historia, en el orden de las relaciones interpersonales o “en el mundo”— *se desvela algo* que pide exactamente una respuesta precisa con exclusión de cualquier otra»<sup>24</sup>. Para evitar que la revelación aparezca como el sentido único de que son portadores los acontecimientos de revelación, el teólogo precisa a continuación en el mismo lugar: «esto sin que lo que se desvela sea susceptible por sí mismo de entrañar esta respuesta y ¡solo esta!». La fe, pues, respuesta a la revelación divina, implica un momento hermenéutico ineludible del acontecimiento revelador, que está en sí mismo abierto al futuro que deparen las nuevas experiencias de Dios, si bien éstas han de estar referidas a Cristo como al criterio que gobierna la forma en que han de ser interpretadas como tales. En este sentido, toda experiencia de la revelación como experiencia de interpretación del acontecer revelador se vincula al *proceso cognitivo y de conversión* que la fe implica.

Mas con esto hemos vuelto a la cuestión donde nos la dejaba Jünger, y donde Pannenberg tropieza con la tradición luterana de la Ortodoxia protestante: hemos vuelto a topar con la conciencia como lugar de constitución del contenido de la fe. Bien es verdad que ahora no es el prin-

---

<sup>23</sup> Ib., 37. Si entiendo bien a Schillebeeckx, lo que Cristo sanciona es la imposibilidad de objetivar intramundaneamente la revelación de Dios; y en tal sentido Cristo se distancia diametralmente de la objetivación de la revelación en la Ley.

<sup>24</sup> Ib., 56.

cipio escriturístico el que guía el proceso de constitución del objeto, tampoco la experiencia reveladora en sí misma, sino el criterio que la rige: el que esta experiencia consista en la captación del sentido humanizador de que es portador el hecho revelador. Contra todo riesgo de gnosticismo y de pelagianismo, Schillebeeckx ha dedicado todo un volumen<sup>25</sup> a explicar la forma en que la gracia activa el proceso de cognición y conversión. Es decir, el proceso que lleva hasta el núcleo de la experiencia reveladora, y que en el caso de los testigos de la experiencia religiosa fundante del cristianismo pasa por el modo como fueron guiados a la maduración de la fe personal y comunitaria los discípulos protagonistas de las apariciones del Resucitado<sup>26</sup>. Los problemas derivados de la interpretación histórico existencial de la historia de Jesús y del *kerygma* pascual no han dejado de plantear algunos importantes interrogantes a la cristología del teólogo flamenco, que se ha visto llevado a precisar su postura teológica<sup>27</sup>.

¿Dónde están, entonces, los problemas de este planteamiento? La dificultad fundamental que la cristología de Schillebeeckx plantea reside en la relación entre *teo-logía* y *cristo-logía*, en la que el teólogo se arriesga a reducir el dogma de Cristo, «objetivamente» dado en la tradición y contenido irreformable de la conciencia cristiana. Una dificultad que lleva, más allá de ella misma, a la cuestión de la tradición como instancia epistemológica de acceso al objeto creído; es decir, a la relación entre eclesialidad de la fe y aprehensión del sentido humanizador que se manifiesta en la experiencia del mundo. Dicho de otra forma, lo que se plantea es la forma en que se vincula la fe personal, y desde ella (con su complejo mundo de significaciones ideológicas) la crítica a las tradiciones eclesiales, a la normatividad del significado cristológico de la revelación de Dios en Cristo transmitido por la Iglesia. No es posible separar la Iglesia del acontecimiento revelador, pues ella misma está incluida en él; forma parte de él, es un momento del mismo y, por eso mismo, la aprehensión de la verdad teológica de la Iglesia es inseparable de la aprehensión del significado trascendente del testimonio histórico de la experiencia de revelación sucedida en Jesucristo. Esto es lo que en alta medida —aunque no sea posible compartir la totalidad de su planteamiento, en el sentido aquí expuesto— queda aclarado en el pensamiento de Pannenberg y no es tan claro en la propuesta teológica, demasiado barthiana de Jüngel; ni lo está en la de Schillebeeckx, muy

---

<sup>25</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Gracia y liberación. Historia de una nueva praxis en Cristo*, Madrid 19...

<sup>26</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología* (orig. 1978), Madrid 1983.

dependiente del programa desmitologizador de Bultmann. Bien es verdad que el teólogo católico mantiene la vinculación de la fe al testimonio apostólico sobre el acontecimiento pascual en forma y manera no asimilable a la propuesta bultmanniana, fiel en su núcleo al principio de la sola fe.

Mas no insistiré en lo que decía en mi anterior intervención en estas Jornadas: que es imposible eludir el testimonio histórico como referencia última del acceso al conocimiento de la revelación. Con esto sólo quiero decir que la cuestión de la experiencia como lugar epistemológico de la fe no es separable de la forma como se constituye el testimonio de fe en Jesucristo como revelación divina dando origen al cristianismo, y que, en consecuencia, es imposible separar la constitución del objeto de fe en tal experiencia del criterio hermenéutico eclesial que la interpreta. Por eso, esta reflexión pide su prolongación en la determinación de cómo se inserta la Iglesia neciente en la experiencia del acontecimiento revelador que ella misma transmite. Del rigor del planteamiento, que en ningún momento puede soslayar las exigencias de la racionalidad, dependerá el establecimiento del criterio normativo de la tradición eclesial.