

## **PROGRAMA DE INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA**

**Objetivo:** Conociendo los diferentes aspectos de la teología y utilizando el método más adecuado poder tentar hacer teología desde nuestra realidad latinoamericana.

### **CONTENIDO**

#### **Introducción**

#### **I. Noción de teología**

1. Sentido y naturaleza de la actividad teológica
2. La teología, desarrollo espontáneo y reflejo de la fe
3. El encuentro histórico entre la palabra y el logos griego
4. Noción de teología
5. La teología como trabajo eclesial

#### **II. El Dios vivo de la revelación como asunto principal de la teología**

1. La teología ciencia de Dios y de la salvación humana
2. El cuestionamiento moderno de Dios como objeto principal de la ciencia teológica
3. La reflexión sobre Dios y su repercusión teológica
4. La inaccesibilidad y lejanía de Dios como objeto teológico en el pensamiento moderno
5. La centralidad del misterio de Dios para la teología cristiana
6. Extensión del objeto de la teología

#### **III. Fe y teología**

1. La fe como presupuesto objetivo de la teología
2. La fides qua como presupuesto subjetivo de la teología
3. El acto de fe
4. El misterio cristiano y los dogmas de la Iglesia
5. Valor de las fórmulas dogmáticas
6. La interpretación de los dogmas
7. El desarrollo dogmático
8. Ocasiones y factores del desarrollo dogmático

#### **IV. fuentes de la teología**

1. La Sagrada Escritura
2. La Tradición
3. El Magisterio

#### **V. La razón humana en teología**

1. Sentido y alcance del término razón
2. La razón en el lenguaje teológico
3. Modos históricos de entender las relaciones entre la razón y la fe
4. Declaraciones de la Iglesia sobre las relaciones entre fe y razón
5. Ejercicio de la razón en teología

## **VI. El método teológico**

1. Consideraciones generales
2. El método en teología. Desarrollo histórico
3. La estructura del método teológico
4. La teología positiva
5. La teología especulativa
6. Desarrollo y aplicación del método teológico
7. Método de la teología de la liberación

## **Conclusiones**

## **BIBLIOGRAFÍA**

- MORALES, José., Introducción a la teología, Ed. EÜNSA, Pamplona, 1998.
- BERZOSA, Raúl., Qué es teología, una aproximación a su identidad y a su método. Ed. Descleé, 1999, Bilbao.
- BERZOSA, Raúl., Hacer teología hoy, Ed. San Pablo, Madrid, 1994.
- VILLANOVA, E., Para comprender la teología, Ed. Verbo Divino, Navarra; 1992.
- ILLANES, José y SARANYANA, Joseph., Historia de la Teología, BAC, Madrid, 1996.
- ROVIRA, José., Introducción a la Teología, BAC, Madrid, 2000.
- MULLER, Gerhard., Dogmática, Herder, Barcelona, 1999

## INTRODUCCIÓN

El presente curso de “Introducción a la teología” pretende ofrecer los aspectos fundamentales que comprende la “Teología” y, obviamente, de quien busca adentrarse en este amplio conocimiento, es decir, hablaremos sobre la misión o el trabajo del “teólogo”.

Comenzaremos diciendo que el punto de partida de la teología y del teólogo es sentirse enmarcados en el horizonte por la «pregunta sobre la verdad y la verdadera libertad». En este sentido es la teología y el teólogo quienes cuestionan al propio hombre. La verdad que hace al hombre libre es un don de Dios, en un triple movimiento: búsqueda sincera de la verdad, desde la exigencia inscrita en la naturaleza del hombre; búsqueda de la verdad desde la respuesta a las cuestiones centrales de la existencia humana; descubrimiento de la verdad y libertad sólo en relación a Cristo. La teología y el teólogo parten del hombre concreto para liberarle del racionalismo tecnicista y del irracionalismo fideísta.

En esta búsqueda de la verdad y libertad, tanto el teólogo como la teología se saben «precedidas» y no «creadoras» de esa misma verdad y libertad. La teología es una reflexión «secundaria o sucesiva» sobre aquello que la revelación y la Palabra ya han señalado con anterioridad al hombre.

Por otro lado, la verdad y libertad en Cristo, don de Dios, no han sido dadas aisladamente, sino en forma de comunidad, de pueblo. Y ese mismo pueblo tiene una dimensión profética, es decir, capaz de despertar y reavivar su vida de fe en reflexiones cada vez más profundas y actualizadas por el Espíritu Santo.

Aquí entra la misión del teólogo: ha recibido una «vocación y gracia para común utilidad» del pueblo de Dios. Por eso hacer teología no es algo sencillo, ni exclusivamente una función auxiliar del magisterio (que se convertiría en muchos casos en «ideología»). La teología es una exigencia de la fe: la fe que interpela al hombre sobre la verdad de su destino y el camino para alcanzarlo. Por eso la teología y el teólogo tienen su dinamismo propio en dos direcciones: dinamismo hacia la verdad y la inteligencia inscritas en la misma fe, y dinamismo hacia el amor que se desea conocer como aquel Ser personal que ama. De aquí las dos dimensiones de la teología que debe cuidar el teólogo: hacia fuera (búsqueda de racionalidad para dar respuesta al hombre de hoy) y hacia dentro (llegar a la unión mística con Dios).

En este sentido la teología no es una dialéctica contrapuesta al magisterio, así como el teólogo no se sitúa frente al magisterio, sino que la teología y el teólogo se encuentran, como el magisterio, en el seno de un pueblo de Dios: el magisterio en la misión santificadora y de gobierno, además de la profética, y el teólogo principalmente en la profética.

El teólogo tiene una vocación eclesial y debe saber unir rigor metodológico y vivencia de fe. Tiene su ámbito propio, su autonomía, su responsabilidad y su vocación. Son impensables «teologías individualistas, de diseño radical o de separación». La Iglesia tiene

necesidad de una sana teología; y la teología de la voz viva del magisterio: ambas son dos funciones diversas y vitales para el pueblo de Dios y la humanidad misma.

## CAPITULO I

### LATEOLOGÍA

Iniciamos la exposición de la materia presentando la noción de teología que estará presente a lo largo de toda la Introducción. Tratamos también en estas primeras páginas de la razón de ser y del sentido de la teología dentro de la Iglesia.

#### **1. Sentido y naturaleza de la actividad teológica**

Llamamos teología a la actividad de los creyentes que tratan de comprender más profundamente la Palabra de Dios y de exponerla de manera ordenada y sistemática, en base a la Sagrada Escritura, la Tradición de la Iglesia, y la razón humana iluminada por la fe.

La Teología presupone la fe en el Dios Vivo de la Revelación judeo-cristiana, que es el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, y sobre todo el Dios y Padre de Jesucristo. Se basa en la capacidad de la razón humana para acercarse a los misterios revelados, con el fin de contemplarlos y exponerlos con el máximo rigor posible y con el respeto religioso que merecen.

La Teología es reflexión acerca de la Palabra divina. Es fe que busca evidencias y razones. Recibe su materia prima de la Revelación. A la Teología pertenece tanto el creer como el pensar. Sin ambas actividades fundidas en un mismo y único acto del cristiano —creencia y pensamiento— no hay Teología.

Aunque es una actividad de hombres y mujeres creyentes concretos, la Teología no es una empresa meramente individual. Es la Iglesia misma quien busca comprender y profundizar mejor su propia fe. La Teología debe hacerse por lo tanto en el suelo y a partir de la vida de la Iglesia, en su beneficio y para su crecimiento.

Pero la Teología, tal como hoy la entendemos, es, sin embargo, una actividad humana. Es decir, no se identifica sin más con la Palabra de Dios ni con la misma sabiduría divina, aunque tenga mucho que ver con ellas. No es un saber directamente infundido por Dios en el intelecto humano, sino que procede del esfuerzo laborioso y voluntario de ese intelecto, iluminado por la fe cristiana. No es en consecuencia un simple quehacer profano.

La Teología se desarrolla en el marco de la gran empresa intelectual humana, y participa del carácter de todo impulso racional, que tiende por definición a la inteligibilidad y a la coherencia. Pues la vida de la fe es un aspecto de la vida del espíritu considerado en su conjunto, aunque el intelecto creyente suponga mucho más que la actividad anímica natural del ser humano.

Existe, en efecto, una continuidad entre la Teología cristiana y la actividad general humana dedicada a la comprensión racional del mundo. Es decir, hay continuidad entre el quehacer teológico y el empeño racional de la filosofía y de las ciencias empíricas. Bien entendido,

sin embargo, que de la Teología cristiana derivan afirmaciones, contenidos y perspectivas que no sólo confirman sino que también purifican, juzgan críticamente y superan los procesos de pura racionalidad.

## **2. La teología, desarrollo espontáneo y reflejo de la fe**

*a) La Teología cristiana tiene un origen propio y específico.* No procede de la simple curiosidad intelectual ni se dedica a satisfacerla.

Igual que la Palabra de Dios, reflejada en la Biblia y en la Tradición de la Iglesia, no tiene como fin aumentar nuestros conocimientos profanos o científicos, ni proporcionamos saberes que puedan ser adquiridos con el estudio y el esfuerzo humanos, tampoco la Teología se ocupa de cuestiones o especulaciones puramente intelectuales y teóricas, ni tiene como cometido ampliar el campo de nuestra información ordinaria.

La Teología es una ciencia de salvación, que debe en último término ayudar al hombre a conseguir su destino eterno. No es un lujo intelectual, sino una necesidad de la vida cristiana, que no puede ser satisfecha por ningún otro campo del saber. «En la fe cristiana están intrínsecamente ligados el conocimiento y la vida, la verdad y la existencia». La realidad que se presenta en la Teología aparece efectivamente como un valor para la vida humana, como algo que hace a la vida digna de ser vivida.

*b) La Teología existe porque es, en primer lugar, como un desarrollo natural y espontáneo de la vida de fe.* Es una manifestación de vitalidad espiritual. Por eso la Teología bien entendida nunca es una mera técnica de pensar ideas religiosas y de reflexionar neutralmente sobre ellas. La Teología es mucho más, porque es un movimiento necesario de la misma razón y existencia creyentes, que buscan penetrar y asimilar mejor los misterios creídos.

Hay así una teología espontánea, que es aquella comprensión de la fe que tiene todo creyente por el simple hecho de serlo. Esta comprensión deriva de la tensión de la mente hacia la verdad, que incluye un dinamismo intelectual y de amor. «Hacer teología es una tarea exclusivamente propia del creyente en cuanto creyente, una tarea vitalmente suscitada y en todo momento sostenida por la fe». Como el hombre es naturalmente un filósofo, así el cristiano es naturalmente un teólogo.

La reflexión sobre la fe, que se incorpora a la fe y la enriquece, tiene lugar espontáneamente en todo individuo cristiano. Esta inteligencia espontánea de la fe no usa todavía un lenguaje refinado y preciso, y se vale más bien de las expresiones del lenguaje ordinario. En cualquier caso, la Teología pertenece a la esencia e impulso íntimos de la fe, y forma un todo con ella.

El trabajo del teólogo responde de ese modo al dinamismo presente en la fe misma: por su propia naturaleza la Verdad quiere comunicarse, porque el hombre ha sido creado para percibir la Verdad y desea en lo más profundo de sí mismo conocerla para encontrarse con ella y descubrir allí su salvación... La Teología contribuye a que la fe sea comunicable y a que la inteligencia de los que todavía no conocen a Cristo la pueda buscar y encontrar.

c) *La actividad teológica procede por tanto de la fe. Es un saber de fe que supera la razón sin negarla.* La existencia de la Teología se explica por las características propias de la fe, que de un lado posee ya su objeto y de otro lado está en continuo movimiento hacia él, con el fin de aprehenderlo mejor y amarlo más.

Suele decirse que por su carácter íntimo de adhesión a un misterio, el acto de fe incluye simultáneamente un aspecto de tranquilidad o quietud y un aspecto de sana inquietud o de búsqueda. Tanto San Agustín como Santo Tomás de Aquino lo tienen en cuenta cuando hablan de la fe que busca entender (*fides quaerens intellectum*), y de que creer es pensar con asentimiento: *cum assensione cogitares*.

La aceptación del misterio revelado que lleva a cabo el creyente en el acto de fe no contiene nada inestable, sino que es firme por naturaleza y excluye toda duda o vacilación acerca de lo que se cree. La razón, impulsada por la voluntad, admite la verdad revelada, a pesar de no ser evidente, y consiente en ella.

Pero dado que la razón está hecha para la evidencia, la adhesión de la fe va acompañada necesariamente de una búsqueda respetuosa, y por eso adhesión e inclinación a ver son dos aspectos esenciales del acto humano de la fe.

Aunque esa inclinación a la reflexión puede ser débil en muchos creyentes, habrá siempre un comienzo de búsqueda intelectual encerrado en el acto de fe. La fe es en todo momento una «*fides quaerens intellectum*». De modo que virtual o incoativamente, el creer supone ya teología. La Teología es entonces —considerada bajo este aspecto subjetivo— la reacción total, y no sólo intelectual, de la persona en presencia del misterio.

d) *La Teología es además posible y necesaria porque el objeto de la fe se presta en sí mismo a una reflexión.* Si el creyente acepta los misterios de la Revelación es porque considera que no están desprovistos de sentido y afectan a los asuntos fundamentales de su existencia. Aunque sea trascendente, el misterio de la salvación tiene que ser penetrable de algún modo por el espíritu humano. Es decir, el contenido de la fe implica cierta inteligibilidad y coherencia de la fe misma, y puede convertirse en objeto de reflexión y de estudio más profundo.

La reflexión propia de la fe puede revestir, por lo tanto, dos formas principales. Una es la manera espontánea de pensar sobre lo que creemos, tal como puede encontrarse ocasionalmente en todos los fieles cristianos. Hay además una reflexión deliberada, rigurosa y metódica, que es lo que propiamente llamamos Teología.

Esta teología especializada o científica, de la que aquí nos ocupamos preferentemente, no se limita a usar los instrumentos propios del conocimiento ordinario y del sentido común, sino que utiliza sobre todo categorías más rigurosas, se ajusta a métodos precisos, y apunta a una construcción sistemática de los datos suministrados por la fe.

Pero sin la fe no es posible la Teología. Dado que la Teología es ciencia de lo real y de lo verdadero, y no de varias ideas, sólo puede basarse en el carácter sobrenatural del

conocimiento revelado. Fuera de la fe se puede desde luego estudiar el Cristianismo, pero en tal caso estamos en presencia de una simple ciencia del espíritu, no de la Teología, Por eso se dice que «la fe es como el hábito de la teología». La Teología no es entonces una mera actividad intelectual profana. Es una ciencia religiosa, o la fe en estado de ciencia.

### **3. El encuentro histórico entre la palabra y el logos griego**

El encuentro histórico entre la Palabra de Dios y el logos griego, o entre el misterio cristiano y la razón humana, es un hecho de excepcional importancia religiosa y cultural. Ocurre en los siglos primeros del Cristianismo, y establece las bases para la armonía y buen entendimiento entre la fe y la razón, que son la raíz de la Teología.

Esta simbiosis entre la razón y la fe no ha sido un hecho fortuito, debido simplemente a unas circunstancias históricas y culturales favorables. Sin restar importancia al marco histórico, hay que decir que el entendimiento y la alianza entre lo racional y lo religioso, tal como lo concibe el judeo-cristianismo, responde a la naturaleza misma de las cosas, es decir, a la esencia del misterio de Dios, y a la dinámica del espíritu humano.

«En el principio existía la Palabra, y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios». Estas solemnes afirmaciones que inician el Evangelio de San Juan, y que son afines al mensaje de San Pablo contenido en el discurso del Areópago (Hch 17, 22-28) sugieren la existencia de un puente entre la fe y la razón, o entre lo que representan Jerusalén y Atenas en la historia de la humanidad. San Juan identifica audazmente la idea griega de logos (Palabra) con el Mesías, y alude así a una inequívoca asociación de razón y Palabra revelada, de universalismo y de lo que parecía particularismo religioso judeo-cristiano. Las inevitables tensiones históricas entre los elementos racionales y misteriosos del Cristianismo no restan profundidad ni significado a una asociación que es determinante para entender adecuadamente las concepciones cristianas sobre Dios, el hombre y el mundo.

El Prólogo de San Juan, con su síntesis de *arché* y de logos, no viene desde luego a sacralizar la tradición especulativa antigua, pero establece una cierta correspondencia entre la fe bíblica en Dios y la búsqueda filosófica.

a) En su aparición histórica, puede afirmarse que la teología cristiana como construcción intelectual presupone no sólo la Sagrada Escritura, sino también la filosofía griega. Suele decirse por este motivo que el primer teólogo —similar a lo que serán luego los teólogos cristianos— es el judío Filón de Alejandría. Este filósofo platónico, que vivió en las primeras décadas del siglo I se impuso el cometido de exponer el pensamiento religioso de la Biblia en relación con las ideas filosóficas y culturales de los griegos que le parecían válidas. Empleó así gran parte de su vida en componer un extenso comentario al Pentateuco, con una orientación filosófica. Filón es entonces, por su intento de armonización de la razón y la fe, un claro anticipador del método y los fines de la teología cristiana. Su obra no encontraría, sin embargo, seguidores dentro del Judaísmo.

La necesaria diferenciación entre la razón y la fe, entre la filosofía y la teología, no impide la existencia de elementos y horizontes comunes, que exigen no sólo un reconocimiento mutuo como caminos hacia la realidad, sino también una mutua implicación.

La fe supera la razón pero no la elimina. Entra en el mundo de los misterios sobrenaturales, que es un mundo invisible donde la razón, que por su propia naturaleza busca evidencia, no puede penetrar por sí sola. La razón creyente sabe sin embargo que aceptar los misterios cristianos no es absurdo, y sabe también que puede investigarlos con respeto y descubrir en ellos horizontes de racionalidad que no sospechaba.

b) Teología y filosofía no pertenecen a dos mundos comunicables separados por un abismo, aunque la primera sea religiosa y la segunda sea profana o secular. Existe un nexo entre ambas, porque la razón actúa en los dos campos, si bien lo hace de modo distinto. Y también en ambas disciplinas se hallan presentes consideraciones de autoridad. Los filósofos han tratado siempre, en efecto, de fundamentar algunas de sus afirmaciones racionales básicas en principios de sabiduría que no tienen fácil demostración o no la tienen en absoluto.

Estas consideraciones explican que la Teología haya sido «concebida enteramente por los escritores antiguos como el principio de una nueva cultura y nunca como una forma de irracionalismo».

La afinidad entre fe y razón, o entre teología o filosofía, se advierte claramente en el hecho de que ambas investigan, desde perspectivas diversas, el sentido último de las cosas, y ambas proceden también de manera ordenada, sistemática y precisa en su investigación.

Hacer teología es contemplar las cosas e interpretarlas desde su origen divino. Mientras que hacer filosofía supone observar la realidad del mundo y reflexionar sobre la totalidad de lo que vemos, con el fin de descubrir su razón última y su significado. Qué es el mundo, qué es el hombre, qué son la vida y el destino humanos son cuestiones que la filosofía considera fundamentales y trata de investigar y responder.

c) Aunque la filosofía sirve para la vida, no es, sin embargo, una actividad simplemente pragmática o utilitarista, como es, por ejemplo, la ciencia (si bien hay que decir que puede llegar un momento de su trabajo en el que el científico no puede evitar ni dejar de lado preguntas fundamentales acerca del mundo y la existencia humana).

El acto filosófico tiene mucho en común con el acto poético y el acto religioso. No se aprende a filosofar como se aprende o asimila una técnica o una mera habilidad práctica. La filosofía es una actividad desinteresada. El hombre suele verse impelido hacia ella cuando una experiencia singular o llamativa provoca en él una cierta sacudida existencial.

Entre esas experiencias se encuentra la de la muerte y la caducidad, las aporías y tensiones que envuelven a la existencia humana, la experiencia del amor, la del mal, las que llevan a preguntarse por qué es el ser más que la nada, etc.

Filosofía es entonces contemplación inquisitiva de la realidad, y sabiduría última, que no debe confundirse con el simple conocimiento y mucho menos con la información.

Esta actividad hace bien al hombre y le enriquece en un sentido hondo, que no es material. En la visión platónica del gran banquete, que ocurre en el «lugar supraceleste», se dice del alma que «se nutre a la vez que mira allí gozosamente lo que verdaderamente existe».

d) Ocurre además que la filosofía no era en la antigüedad una simple profesión intelectual o docente, sino un auténtico «modo de vivir», según el cual el filósofo trataba de regir su existencia y su conducta en base a los más elevados principios éticos. También en este aspecto, el teólogo, como todo cristiano que reflexiona algo sobre su fe, busca en cuanto creyente la máxima coherencia entre lo que profesa y lo que hace. Por esta razón los paganos de la época griega y romana hablaban de una conversión a la vida filosófica. «Me di cuenta que la vida que yo llevaba no era ya soportable», dice Alcibíades después de conocer y oír a Sócrates

Los cristianos de los primeros siglos decían por su parte poseer y practicar la auténtica filosofía. San Justino (siglo II) escribe, por ejemplo, lo siguiente: «marchóse el anciano, después de exhortarme a seguir sus consejos, y no le volví a ver más. Pero sentí inmediatamente que se encendía un fuego en mi alma y se apoderaba de mí el amor a los profetas y a aquellos hombres que son amigos de Cristo, y reflexionando conmigo mismo sobre los razonamientos del anciano, hallé que esta sola es la filosofía segura y provechosa. De este modo, pues, y por estos motivos soy yo filósofo, y quisiera que todos los hombres, poniendo el mismo fervor que yo, siguieran las doctrinas del Salvador. Porque hay en ellas un no sé qué de temible, y son capaces de conmover a los que se apartan del recto camino, a la vez que, para quienes las meditan, se convierten en dulcísimo descanso».

e) En el marco de estas consideraciones, que tienden a relacionar la Palabra bíblica de Dios (*Dabar*) y el *logos* griego, no debe olvidarse una diferencia capital que existe entre ambos. El *Dabar* vincula por su autoridad, que es la autoridad de Dios. El creyente escucha la Palabra, la acepta devotamente y no pide de momento razones, ni examina el contenido de la Palabra misma, es decir, no la somete a comprobaciones por parte de la razón.

El *logos* vincula en cambio por su lógica interna, que es captada inmediatamente por el intelecto del que escucha y le mueve a la aceptación. Importa aquí sobre todo el análisis del contenido de lo que se dice, no la autoridad del que habla. Si un animal o un objeto inanimado hablaran con sentido, verían aceptado su mensaje.

Pero esta diversidad entre autoridad de fe y argumentación racional no ha originado para el Cristianismo y el pensamiento griego, respectivamente, vías exclusivas e incommunicables para llegar a las verdades buscadas. Es decir, no ha existido un reparto de papeles, en el que los griegos hayan monopolizado los caminos racionales de la demostración, y los cristianos se hayan limitado a creer y aceptar la Palabra de una autoridad revelante.

La teología cristiana dejó entrar gradualmente en sus métodos el peso de la demostración, sin renunciar por ello a su carácter de saber teológico. Los filósofos paganos, por su parte, nunca despreciaron la autoridad, ni siquiera en su pugna inicial con el Cristianismo. La

autoridad acompañó, en efecto, generalmente la actividad racional de los filósofos griegos, y desempeñó —abierta o implícitamente— un papel importante en su búsqueda de la verdad: tan importante que llegó a transformar la filosofía en una religión.

En el marco de esta religión de matriz platónica, el paganismo culto se distanciará tanto de sus orígenes críticos, que invocará una revelación propia (Hermetismo, Oráculos sibilinos. Ciencia teúrgica) y desarrollará una oposición entre razón y autoridad que nunca existió verdaderamente dentro de la naciente teología cristiana.

Los siglos III y IV ven la coronación de este fenómeno, y observamos en ellos el hecho singular y en apariencia paradójico de que son los cristianos y no los paganos cultos quienes se constituyen con gran frecuencia en defensores de los derechos preteridos de la razón.

#### **4. Noción de teología**

a) La Teología puede definirse como la ciencia en la que la razón del creyente, guiada por la fe teológica, se esfuerza en comprender mejor los misterios revelados en sí mismos y en sus consecuencias para la existencia humana.

Otras definiciones de contenido similar son, por ejemplo, las ofrecidas por Congar y por la Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo. *Congar* define la Teología como la «ciencia por la cual la razón del cristiano, que recibe de la fe certidumbre y luz, se esfuerza mediante la reflexión en comprender lo que cree, es decir, los misterios revelados, con sus consecuencias».

La Instrucción entiende la Teología como la actividad creyente que busca «una comprensión cada vez más profunda de la Palabra de Dios contenida en la Escritura inspirada, y transmitida por la Tradición viva de la Iglesia» (n.6).

La actividad teológica es «*fides quaerens intellectum*»: fe que busca entender, impulsada no por una actitud de simple curiosidad, sino de amor y veneración hacia el misterio. San Anselmo de Cantorbery (1033-1109), que es el autor de esa expresión que indica la esencia de la teología, observa que «el creyente no debe discutir la fe, pero manteniéndola siempre firme, amándola y viviendo conforme a ella, puede humildemente, y en la medida de lo posible, buscar las razones por las que la fe es así. Si consigue entender, lo agradecerá a Dios; si no lo consigue, se someterá y la venerará».

b) La fe es siempre presupuesto absoluto de la Teología, no sólo porque es su materia prima, dado que la Teología se hace a partir de la fe, sino porque la buena teología se debe hacer desde dentro de la fe, y es así algo más que una simple reflexión racional sobre los datos de la Revelación. Por eso afirma San Agustín: «*intellige ut credas, crede ut intelligas*» (has de entender para creer y has de creer para entender). Y otros autores posteriores, San Anselmo entre ellos, dicen: «si no creéis, no entenderéis».

La Teología es entonces desarrollo de la dimensión intelectual del acto de fe. Es fe reflexiva, fe que piensa, comprende, pregunta y busca. Trata de elevar dentro de lo posible

el *credere* al nivel de *intelligere*, agrupando el conjunto de verdades de fe en un sistema bien clasificado, orgánico y coherente. Intenta construir intelectual mente lo revelado, según encadenamientos de conceptos que manifiesten la conexión recíproca de todos sus elementos, y relacionen efectos con causas y verdades derivadas con sus principios. En el dogma trinitario, por ejemplo, la Teología procurará explicar entre otras cosas, por qué decimos los creyentes que el Padre es fuente y origen de la Trinidad, y por qué la segunda procesión se puede expresar de tres modos ortodoxos (el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo; procede del Padre a través del Hijo; procede del Padre).

La Teología aparece así como una huella o trasunto de la ciencia divina: «*impressio divinae scientiae*». «Apoyándose por la fe en la solidez absoluta del conocimiento de Dios, pero también en la razón humana y sus adquisiciones ciertas, el teólogo tiene esta audacia; intentar ordenar e interpretar los datos múltiples de la creencia católica de modo que se vean sus encadenamientos o sus raíces tal como Dios los ha dispuesto, y, por tanto, tal como aparecen en la ciencia que Él tiene de ellos. Trata de encontrar la arquitectura de la obra de Dios. ¿Temeridad? no, si todo el trabajo se encuentra dominado por la luz positiva de la fe».

c) La Teología es, por tanto, una reflexión primero espontánea y luego metódica, realizada por la mente cristiana en el ámbito de la Iglesia, en torno a la Revelación de Dios y a las realidades iluminadas por ella. No es una mera ciencia del espíritu, porque no se agota en una técnica más o menos depurada de manejar y analizar conceptos. Tampoco es una tarea individual. Su terreno y su sabiduría son la vida de la fe y de los misterios de la fe. Su base última es la Iglesia entera, a la vez beneficiaria y responsable del quehacer teológico.

La Teología es discursiva y metódica. Arranca de la fe y vive dentro de ella, pero usa el esfuerzo humano y avanza paso a paso, en un saber que necesita del tiempo para perfeccionarse y madurar. Es una meditación sobre la fe de la Iglesia, tal como se expresa en la Sagrada Escritura, los Símbolos, las definiciones conciliares y los escritos de los Padres. No busca fundamentar su objeto, sino comprenderlo precisamente en su incomprendibilidad.

d) La Teología es imperfecta y susceptible de progreso, porque contiene aspectos de ciencia humana. Utiliza el pensamiento humano, que sirve también de instrumento a toda ciencia y a la filosofía. Se mueve a veces, por tanto, en el mismo espacio que ésta y afirma en ocasiones cosas que también la filosofía podría decir con rigor, aunque en un sentido profano y del todo diferente.

En la actividad teológica, la inteligencia creyente vuelve una y otra vez sobre el contenido de la fe y engendra un movimiento del espíritu encaminado a penetrar en la verdad divina. Percibe cada vez con mayor hondura su claridad y su capacidad de iluminar y alimentar la inteligencia.

«Podemos decir que mientras el símbolo de la fe y el catecismo se mueven en la línea de la proposición autoritativa y eclesial de la verdad revelada, la Teología se refiere en cambio a la comprensión de la verdad propuesta, a la percepción intelectual de su contenido. De ahí que, como suele decirse a menudo, el teólogo considere las verdades reveladas no

formalmente *ut credibilia*, sino *ut intelligibilia*, no desde la perspectiva del asentimiento, sino de la comprensión de aquello a lo que el asentimiento debe ser prestado».

La Teología es por tanto una actividad de carácter intelectual y no afectivo, aunque presupone amor y tendencia hacia los misterios sobrenaturales. Su término no es directamente la unión con Dios, que es la meta de la vía mística, sino una captación detallada y bien construida de la Revelación, es decir, un conocimiento desarrollado de la fe, que no produce ni implica por sí mismo la contemplación.

e) Es propio, finalmente, de la labor teológica compenetrarse intelectualmente con la verdad revelada, en un esfuerzo de comprensión que lleva a defenderla y exponerla con íntima convicción y seguridad. El teólogo procura además relacionar las verdades de fe con el resto de los conocimientos humanos y los datos que proporciona un mundo real y creado por Dios, en el que existen verdades relativas pero estimables, causas segundas junto a la causa trascendente, y fines intermedios junto al fin último.

El pensamiento humano seguirá dentro de la teología su camino razonable. Dentro de la percepción creyente y en su beneficio, con discernimiento, prudencia y sentido de fe, el teólogo utilizará todas las técnicas solventes de la razón, es decir, distinciones de conceptos, análisis de los juicios, definiciones y divisiones, comparaciones y clasificaciones, inferencias, razonamientos que buscan suministrar una explicación, deducciones, síntesis, etc. Son todas ellas operaciones características de la ciencia y del proceso de racionalización.

Esta actividad respetuosamente inquisitiva dejará siempre en el buen teólogo una saludable insatisfacción, que no debe herir su amor propio sino fomentar su humildad. Porque significa que está en presencia de los misterios insondables a los que alude San Agustín cuando advierte: «Si has comprendido del todo es que no es Dios lo que has encontrado».

## **5. La teología como trabajo eclesial**

La actividad teológica se desarrolla por individuos concretos, que expresan en ella su propio estilo y su personalidad, pero no es un trabajo puramente individual. La teología es una actividad corporativa de la Iglesia, y nunca la reflexión privada de un teólogo. Sirve a la Iglesia y al bien de los hombres, y contribuye desde su sitio a la implantación social del Reino de Dios.

a) La labor de los teólogos se halla, por tanto, profundamente vinculada a la vida eclesial, de modo que puede ser considerada en cierto sentido, un órgano de la Iglesia. La teología no es ciertamente un oficio eclesiástico, según el sentido preciso que estos términos reciben en eclesiología y en derecho canónico. Pero puede ser considerada una función o ministerio, en sentido eclesiológico amplio, es decir, en el sentido empleado por el Concilio Vaticano II cuando habla del triple ministerio, doctrinal, sacerdotal y pastoral, de la Iglesia.

La teología es así un aspecto determinado de la función doctrinal de la Iglesia, que engloba a su vez distintos niveles de actividad (Magisterio, teología, catequesis). Puede ser considerada una tarea específica y pública de la Palabra de la fe.

b) Su carácter eclesial hace de la teología una actividad situada, es decir, sellada por una referencia al conjunto de la Iglesia, con unas responsabilidades y unos límites. No actúa separadamente, sino dentro de la comunidad eclesial, según un deber de atención y de apertura a los otros lugares eclesiales donde se escucha la Palabra de Dios, especialmente el Magisterio y el sentido de la fe de todo el pueblo cristiano.

La Iglesia no es entonces una instancia extraña a la teología, sino «el fundamento de su existencia y la condición de su posibilidad. Y la Iglesia no es, a su vez, un principio abstracto; es sujeto viviente, y contenido concreto. Por su naturaleza, este sujeto es más amplio que toda persona individual y que toda generación. La fe implica siempre pertenencia aun todo».

c) El teólogo es miembro de una comunidad viva. De esta comunidad recibe la fe, y con ella la comparte. Es este el hecho que avala, sostiene, e interroga a la teología. Los teólogos están llamados, por tanto, a servir a la comunión, y tienen que dar gratuitamente lo que gratuitamente se les ha dado. El servicio teológico consiste en expresar y aclarar lo que vive la Iglesia, purificándolo a la luz de la Palabra divina en la transmisión permanente de la fe. El teólogo no intenta, por tanto, ejercitar su propio genio sino servir e ilustrar la fe común. Pone al servicio del pueblo cristiano su inteligencia y su corazón, y sabe que es juzgado por el mundo, pero sobre todo por la Iglesia. Ha de procurar entonces poner el alma en su teología, y al mismo tiempo desaparecer tras la Verdad y el Misterio más grandes que él.

d) La teología no es en la Iglesia una función delegada del Magisterio eclesiástico, ni una simple derivación de éste. Ejerce un trabajo propio, que le es necesario al Magisterio mismo en su tarea de declarar y explicar la doctrina católica. Por eso el Magisterio ha de velar para que las elaboraciones teológicas no contradigan ni perjudiquen la fe de la Iglesia y se mantengan en su papel de servicio al conjunto de la comunidad eclesial. A la teología no se le pide que lo diga todo o que lo explique todo. Se le pide que hable de Dios como humilde sierva y no como señora.

e) El público de la teología no es únicamente la comunidad cristiana en cuanto tal. El teólogo se dirige también directa o indirectamente, aunque no lo haga siempre de modo explícito, al mundo del intelecto y de la cultura, y a la sociedad en general. Puede hablar con mayor énfasis o intención principal a alguno de los tres grupos (comunidad cristiana — academia— sociedad), pero los demás nunca son excluidos o ignorados en el discurso teológico.

La teología es ciertamente, en primer lugar, para la edificación de la Iglesia y de los fieles, que deben conocer bien su fe, y estar en condiciones de dar razón de su esperanza. Pero habla también al intelecto humano, creyente y no creyente, porque como actividad científica que es, ha de hacerse permeable y sensible a los criterios de rigor que están vigentes en la comunidad científica. Y también porque tiene el cometido de entablar en ese mundo el diálogo de la salvación.

De otro lado, aunque el teólogo cristiano habla en nombre de un grupo particular y de una denominación confesional bien determinada, su palabra es relevante para todos los hombres

y mujeres del planeta. La teología de la Iglesia, que no olvida la existencia de otros testimonios y factores de Verdad aparte de los propios, reclama sin arrogancia para su mensaje un contenido de Verdad y de sentido que considera cualificados por la novedad evangélica que los impregna y enriquece. Se considera receptora, pero también se ve en condiciones de dar al mundo bienes de los que el mundo carece.

## CAPÍTULO II

### EL DIOS VIVO DE LA REVELACIÓN COMO ASUNTO PRINCIPAL DE LA TEOLOGÍA

El presente capítulo arranca de la noción de teología expuesta en el tema anterior, y la completa mediante la consideración de su Objeto principal, que es también su Sujeto, es decir, Dios.

#### 2.1. La teología, ciencia de Dios y de la salvación humana

La teología es la ciencia de Dios. Su interés se centra en Dios y su actividad salvadora en Jesucristo a favor de los hombres. Es por definición una ciencia teocéntrica. Todas sus afirmaciones arrancan de Dios, para volver finalmente a Él, después de haber ayudado a entender mejor las acciones divinas y dar sentido profundo a la existencia humana y a las cosas del mundo.

La teología considera a Dios bajo la razón de deidad, es decir, trata de Dios en cuanto Dios, el Dios vivo de la Revelación, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios Trino que se revela en la historia de la salvación. No se ocupa de Dios como la filosofía, que le alcanza solamente en cuanto causa de los seres creados y habla por tanto de El según lo que se refleja de su Ser en las criaturas. La teología se diferencia así de la teodicea o teología natural, que es el conjunto de conocimientos que el hombre puede llegar a tener de Dios sin ayuda de la Revelación sobrenatural y se limita a estudiar la existencia, el ser y los atributos divinos.

El Dios de los filósofos no es el Dios Vivo y personal que nos testimonia la Biblia, sino un fundamento del mundo, un incondicionado y un Absoluto que no puede ser denominado con un Nombre personal sino mediante conceptos abstractos. Al Dios de los filósofos no se puede rezar.

Corresponde sin embargo al pensamiento filosófico sobre Dios como fundamento último de la realidad una importante función. Proporciona accesos para la comprensión de la fe, y muestra que la fe en Dios, sobrepasando en mucho el puro pensar, no es sin embargo irracional.

A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, El lo ha comunicado (Jn 1, 18). La teología depende por entero de la Revelación.

La ciencia teológica estudia el ser de Dios, en la medida en que puede alcanzarlo. No olvida nunca que Dios es un profundo misterio que no es un objeto del que se pueda dar información como de otros seres, puesto que no existe del modo en que existen las cosas o los hombres en el mundo. La Sagrada Escritura se refiere a Él como el Dios escondido (Is 45, 15), que habita una luz inaccesible (1 Tim 6, 16). Somos seres finitos que no pueden abarcar ni comprender al Ser infinito.

No podemos —dice Santo Tomás de Aquino— saber de Dios qué cosa es. No obstante, para saber lo que en la doctrina teológica se afirma de Dios, empleamos sus obras, bien sean de naturaleza o de gracia.

Que la teología es ciencia de Dios significa principalmente, que todo se trata en ella desde el punto de vista divino y que la afirmación cristiana no parte del hombre, ni siquiera del mundo, para hablar de Dios como Demiurgo o Axioma eterno, sino que parte de Dios, del Dios vivo absolutamente trascendente y libre.

La teología trata de Dios y le considera ya en sí mismo, es decir, en su esencia, atributos y Personas divinas del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, ya como principio y fin, de todas las cosas, y estudia entonces las criaturas, los actos humanos, las normas que rigen la conducta humana, la gracia divina y las virtudes. Un adagio antiguo dice: «*Teología Deum docet, a Deo docetur, ad Deum ducit*». Dios es, por así decirlo, el viento que empuja el barco de la teología.

La teología se concentra temáticamente en el misterio de Dios Uno y Trino y realiza con ello un acto de amor hacia los hombres. El edificio teológico puede construirse de diversos modos, pero siempre tiene en cuenta, para estructurarse adecuadamente, que Dios ha desvelado aspectos de su vida íntima trinitaria que son la base de la teología y que Él es además la causa libre de toda la realidad espiritual y visible. Es también el fin de esa realidad, que debe volver a Él de algún modo. La teología considera, por tanto, a Dios como misterio y Origen Creador del hombre y de las cosas, como Redentor a través de Jesucristo y la Iglesia, como santificador en el Espíritu Santo, y finalmente como Consumador del universo en el más allá escatológico.

Santo Tomás de Aquino hace un análisis a partir de las relaciones entre objeto y facultad humana que lo considera, y afirma que el objeto de la teología, al que denomina lo *revelabile*, es Dios y las demás realidades en cuanto se relacionan con Él. Esto significa, expresado con otras palabras, que el objeto material de la teología no es el mismo que el de la fe. El primero es más amplio que el segundo, porque abarca objetos Secundarios de estudio, es decir, verdades que derivan de otras ciencias y pueden contribuir a iluminar el contenido de la fe.

En la teología todo se capta y estudia a la luz de la Revelación. De modo que todo lo que de un modo u otro se considera a la luz de la verdad revelada tiene que ver con la teología, ya se trate de los preámbulos de la fe, de las verdades reveladas en sí mismas, o de las verdades deducidas por conclusión.

Por *revelabilia* entienden algunos autores la llamada filosofía cristiana, para otros son las verdades naturales que no necesitan ser reveladas aunque puedan serlo, otros afirman que se trata sólo de las verdades de fe y sus interpretaciones o las verdades virtualmente reveladas.

En realidad, Tomás de Aquino entiende por *revelabilia* todas estas cosas. Tomás no dice que la Revelación en sí misma o formalmente considerada sea la luz de la teología como ciencia. Porque entonces estaría identificando la luz propia de la teología (la razón guiada

por la fe) con la luz de la fe (la Revelación sobrenatural). La teología se ocupa de las verdades formalmente reveladas y también de todas las verdades que de una manera o de otra —directa o indirectamente, como presupuesto o como consecuencias, o como hechos—pertenecen a la Revelación o están vinculadas a ella {revelabile}. Lo revelado es así el principio de unidad de la teología.

La teología es en este sentido *cogitatio fidei* o elaboración racional del dato revelado. Los teólogos de tendencia agustiniana y algunos tomistas preocupados por resaltar los aspectos afectivos y contemplativos de la actividad teológica insisten en que la *cogitatio* de la fe se ejerce sobre las proposiciones reveladas, pero también dentro de la fe misma que esas proposiciones expresan. Esta consideración del realismo de la fe refuerza sin duda la idea de que la teología no es saber humano, y también insinúa que no es una ciencia de conclusiones.

## **2. 2. El cuestionamiento moderno de Dios como objeto principal de la ciencia teológica**

Decir que Dios es el asunto central de la teología no resulta hoy una afirmación pacífica. El significado y el alcance de esta tesis se han visto debilitados progresivamente. Esta debilitación obedece sobre todo a dos grandes motivos.

Se halla en primer lugar la pérdida de sentido y la erosión cultural y filosófica sufridos por el término Dios, que ha recorrido una larga y dramática historia de desintegración conceptual en el mundo intelectual de Occidente.

Existen, en segundo término, unos presupuestos y condicionamientos epistemológicos modernos, que declaran a Dios como un Ser del todo incognoscible y lejano, y consideran imposible o superfluo el discurso humano (teológico) sobre Dios.

En la base de esta segunda postura hay:

a) *motivos religiosos*: Dios trascendente es lo radical y absolutamente Otro, inaccesible, por tanto, al ser humano. Es la crítica (protestante) de la objetividad de Dios.

b) *motivos filosóficos*: Dios es una construcción de la mente humana, es decir, es una idea, en el sentido kantiano de la palabra, y resulta así metafísicamente inalcanzable. No cabe en estas condiciones una ciencia teológica de Dios.

c) *motivos metodológicos*: la necesaria afirmación del hombre y de su salvación, como aspectos centrales de la teología, desplazan a un segundo plano la consideración teológica de Dios.

Hay, por supuesto, estrechas relaciones entre las dos posturas primeramente apuntadas, así como entre las tres variantes de la segunda postura. Requieren, no obstante, un tratamiento separado.

### 2. 3. La reflexión sobre Dios y su repercusión teológica

El pensamiento moderno manifiesta un proceso de erosión del hondo contenido religioso y de las resonancias misteriosas que evoca la palabra de Dios, tal como la usa y la vive la tradición cristiana. En la reflexión filosófica que toma cuerpo a partir de los sistemas racionalistas del siglo XVII en adelante, se produce una evolución religiosa y teológicamente empobrecida, que reduce paulatinamente a un mero concepto la realidad sobrecogedora del Dios Vivo de la Revelación judeocristiana. Este proceso de disolución presenta una gran complejidad y no resulta fácil determinar bien sus fases y articulaciones decisivas. Hemos de limitarnos, por tanto, a describirlo en sus líneas generales, y sólo en la medida necesaria para la comprensión de nuestro tema.

El punto de partida de este proceso, que se relaciona estrechamente con la secularización de la cultura europea, es la elaboración de una doctrina o teoría puramente nocional acerca de Dios, que nada o muy poco tiene que ver con una base de experiencia religiosa. El punto de llegada es la reducción de Dios a una categoría filosófica, cuyo contenido se determina libremente según los postulados de cada sistema o ideología. En otras ocasiones, la resolución del proceso ha sido el ateísmo, entendido como la concepción que niega lo divino o lo absoluto de cualquier tipo que no se identifique con el hombre y con el mundo de nuestra experiencia empírica. Conviene tener en cuenta que el ateísmo no es sólo el resultado de una determinada forma de pensamiento estrictamente racional sobre la naturaleza de las cosas, y que sus motivos son tan variados y psicológicamente complejos como los de la religión misma. Contiene como ésta dimensiones cognoscitivas y emocionales.

El ateísmo no es desde luego final necesario de este proceso debilitador de la realidad de Dios. Pero en cualquier caso, la realidad del Sujeto divino se desvanece por motivos epistemológicos, o bien retrocede hasta confundirse con el mundo o con el hombre. El Dios Vivo se transforma en una idea abstracta que desempeña determinadas funciones dentro de una explicación conceptual y sistemática del universo.

Para la filosofía cartesiana, Dios será simplemente la causa última que garantiza el orden físico del mundo. Espinoza hablará de una única sustancia e identificará a Dios con el mundo, según la conocida ecuación «*Deus sive substancia sive natura*». El camino queda ahora libre para la elaboración de un tipo de pensamiento que concibe la naturaleza como un absoluto o realidad última. La naturaleza tiene aquí algo de supremo, incognoscible y misterioso. El mundo no es ya considerado, por tanto, como criatura u obra, sino como natura, es decir, algo que se explica a sí mismo. En esta perspectiva Dios ha devenido superfluo, Kant entiende a Dios como una idea, que sirve de presupuesto al orden moral y de la libertad. Se trata así de un Dios funcional en el plano inteligible, como lo era el Dios de Descartes en el plano cosmológico.

Hegel se referirá a un movimiento histórico-dialéctico, en el que el Absoluto se hace a sí mismo a base de elementos finitos. Son muchos los que piensan que el pensamiento hegeliano ha contribuido en este siglo a difundir ideas afines al ateísmo en el mundo de la cultura, de la filosofía y del arte.

En el ateísmo postulatorio de la llamada segunda Ilustración, la idea de Dios se concibe ya únicamente como una proyección del hombre y sublimación de las perfecciones humanas.

El pensamiento de Nietzsche proclama la «muerte de Dios» y la llegada del superhombre, que es el hombre de la voluntad de poder y de una nueva existencia prometeica abierta al mundo. La afirmación «Dios ha muerto» significa que el hombre contemporáneo ha desplazado el concepto de Dios desde el plano del ser objetivo hacia la «inmanencia de la subjetividad». El pensamiento específicamente moderno no puede ya soportar un Dios no confinado a la subjetividad del hombre y que no sea meramente un «valor supremo».

Pero Nietzsche representa también el anuncio indirecto del signo trágico que espera a una humanidad sin Dios. Este presagio aparece, por ejemplo, en textos como el siguiente: «¿Qué hemos hecho al liberar esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve? ¿Hacia dónde nos movemos, lejos de todos los soles? ¿No nos estamos cayendo? ¿No vamos dando tumbos hacia atrás, de lado, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No vagamos a través de una infinita nada? ¿No sentimos el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No anochece cada vez más?».

Esta situación suscita a un pensador contemporáneo las siguientes reflexiones: «Al perderse la autoconfianza de la fe se rompe la autoconfianza de la increencia. Contrariamente al cómodo mundo del ateísmo de la Ilustración, protegido por la naturaleza amable y bondadosa, el mundo ateo de hoy se percibe como un perpetuo y agobiante caos. Este mundo carece de todo sentido, de toda dirección, de todo signo orientador, de toda estructura... Desde que hace cien años Nietzsche anunciara la muerte de Dios, apenas se ven ya ateos Joviales... La ausencia de Dios se ha convertido en la herida siempre abierta del espíritu europeo, por mucho que se intente olvidar mediante estupefacientes artificiales... El derrumbamiento del cristianismo, esperado con alegría por la ilustración, ha resultado ser casi al mismo tiempo —en la medida en que se ha consumado— el derrumbamiento de la Ilustración— El flamante orden nuevo del antropocentrismo, que debía construirse en lugar del Dios desaparecido, nunca ha llegado»).

Esta desaparición de Dios de amplias zonas del pensamiento contemporáneo obedece en gran medida al hábito humano de «mirar hacia abajo», al abuso especulativo que se ha hecho de la Revelación, y a la pérdida del sentido del misterio. La reflexión sobre Dios parece haber prescindido de las fuentes clásicas para su conocimiento, es decir, ha prescindido crecientemente de la realidad del ser, de la conciencia abierta a la luz superior que debe iluminarla, de la historia, y de una lectura suficiente de la Palabra escrita.

El déficit espiritual de la cultura ha desprotegido indirectamente y en alguna medida el campo de la teología, y ha disminuido a veces la capacidad del teólogo para discernir con total claridad el asunto central de su saber. Esto ocurre porque la cultura ambiente nunca es del todo extrínseca a la fe, y aunque la fe cristiana no sea en ningún caso una función de la cultura, la teología, que no equivale a la fe, refleja siempre algunas variables culturales.

En cualquier caso, el tema de Dios como primera cuestión teológica se ha visto mucho más afectado por las reducciones derivadas de la proclamación de Dios como inalcanzable por la razón humana.

## 2.4. La inaccesibilidad y lejanía de Dios como objeto teológico en el pensamiento moderno

### 2.4.1. La Reducción religiosa.

La postura más típica de este planteamiento reductivo, que se origina a partir de una opción espiritual de fondo, es la representada por Lutero. La grandeza religiosa del padre del protestantismo radica sin duda en la percepción neta de la majestad inigualable de Dios, y en la correlativa insignificancia y absoluta carencia espiritual del ser humano.

“Dios ha decidido ser incognoscible e incomprensible al margen de Jesucristo”. Esta afirmación programática anuncia la irrelevancia del discurso teológico, entendido como desarrollo del conocimiento de Dios. El Dios de Lutero es lo que él llama el Dios revestido de sus promesas. No es el Dios desnudo o Dios en-sí-mismo. No es el *absconditus*, sino el *revelado*, predicado y adorado. Dios no es considerado en su naturaleza y majestad, sino en su voluntad salvadora y en su relación con el hombre. No importan, por tanto, las realidades o los misterios cristianos, sino el hecho de que estoy salvado en Jesucristo por la pura gracia de Dios. Dios se reduce a Cristo, y Cristo se reduce a la visión creyente que tengo de El. No me salva en realidad porque es Jesucristo, sino que es Jesucristo, para mí, porque me salva.

Para Lutero, los hombres ignoran al margen de la Revelación quién es Dios, y tienden a convertirle en un ídolo o en un ideal humano. No hay, por tanto, lugar para un conocimiento natural de Dios y del hombre, dentro del cual se produzca el conocimiento revelado como un caso especial. Pero tampoco la noticia revelada sobre Dios tiene carácter especulativo. Expresa únicamente la importancia existencial de la idea de Dios. «Aquello a lo que se adhiere y se abandona tu corazón es propiamente tu dios».

Lutero es prácticamente el primero que esboza una doctrina sobre el límite de nuestras afirmaciones dogmáticas sobre Dios, y ejercerá una cierta influencia en las nociones de Kant sobre una fe sin presupuestos doctrinales. Ocurre aquí la paradoja de que el *solí Deo gloria* luterano y la acentuación excesiva de la trascendencia de Dios conducen a una sobrevaloración de los aspectos inmanentes de la fe. Ésta corre así el peligro de reflejar no tanto el lejano misterio divino como la subjetividad del creyente. De esta concepción arrancarán dos líneas contrarias de actitud religiosa: una corriente racionalista, en la que el individuo se constituye en instancia calificadora del objeto creído; y otra, emocional donde la actividad creyente se reduce a mero sentimiento. Son dos posturas contrarias que pueden unirse, sin embargo, en la misma persona una vez que la fe no comporta necesariamente conocimiento de Dios.

Dentro de la tradición calvinista, un gran testigo moderno de la trascendencia divina es el suizo Kart Barth (1886-1968), autor de un monumental obra teológica", en la que desarrolla con detalle su rico pensamiento religioso. Barth ha contribuido en la teología cristiana, especialmente en la protestante, a redescubrir el sentido profundo de la Palabra como acto de Dios. En su teología no es la justificación del pecador la categoría central, como ocurre en Lutero, sino la Revelación divina al hombre.

El pensamiento de Barth supone una vigorosa protesta contra el subjetivismo religioso de autores como F. Schleiermacher (1768-1834), que, a juicio de Barth, habían contribuido a que muchos sectores de la teología salida de la Reforma dejara de pronunciar la gran palabra Dios de modo serio, responsable y grave. «Teníamos necesidad de un fundamento teológico totalmente diverso. Era evidente que partiendo de Schleiermacher no se podía progresar... No veo en efecto ninguna vía que lleve desde él a los autores bíblicos de los libros históricos, y a los narradores de la vida, muerte y resurrección de Jesús».

Toda la obra de Barth está consiguientemente penetrada de una honda percepción de Dios como lo «Absolutamente Otro». El Dios de la fe cristiana es un Dios que habla, y la única respuesta adecuada por parte del hombre es escuchar en obediencia. La teología es una empresa intelectual, pero es sobre todo un prolongado acto de fe, no puede suministrar a la Palabra divina ningún criterio exterior derivado de la filosofía o de las ciencias empíricas. Es la Palabra misma quien aporta los criterios para su interpretación. No existe ningún camino que vaya del hombre a Dios: existe sólo la vía recorrida por Dios para hablar al hombre.

El hombre no puede, por lo tanto, conocer nada de Dios, excepto lo que Él ha revelado sobre sí mismo. Pero también este saber sobre Dios se halla sometido a graves limitaciones a causa de la lejanía de su Objeto. Dice Barth: «como teólogos debemos hablar de Dios. Pero somos hombres, y en cuanto tales no podemos hablar de Dios. Hemos de aceptar y reconocer nuestro deber y nuestra incapacidad, y al hacerlo dar a Dios la gloria».

La postura de Barth ha supuesto una verdadera renovación religiosa allí donde la teología había ido demasiado lejos en sus opciones antropológicas. Pero ha establecido también límites indebidos para el conocimiento de Dios, y para la actividad teológica rectamente entendida.

#### ***2.4.2. La Reducción filosófica.***

El autor moderno que plantea de manera más sistemática y detallada la incognoscibilidad (metafísica) de Dios por parte de la razón humana, y que ha ejercido mayor influencia a este respecto es Kant (1724-1804). La presencia de Kant en la filosofía y teología moderna resulta difícil de exagerar.

Como resultado de extensos análisis desarrollados en la estética y en la analítica trascendental de la *Crítica de la razón pura*, Kant concluye que el único conocimiento válido es el que resulta de la conjunción de la sensibilidad y el entendimiento. Lo que el hombre puede efectivamente conocer son los fenómenos sensibles, ordenados por la actividad sintética a priori del entendimiento. Kant opera así una cierta síntesis de las grandes corrientes de la filosofía europea precedente: racionalismo y empirismo.

Nuestro autor supera, por así decirlo, el empirismo al establecer la posibilidad de juicios a priori, que son universales y necesarios, y no dependen de una experiencia que es siempre limitada. Va también más allá del racionalismo, al afirmar que los conceptos del entendimiento son vacíos y necesitan aplicarse a un hecho empírico para ser fecundos.

Pero el hombre que conoce es además razón pura. Es la facultad que Kant estudia en la llamada dialéctica trascendental. La razón pura es la facultad cognoscitiva del hombre que trata de conocer, con sus solos recursos intelectuales, lo suprasensible, incondicionado y absoluto- y pretende hacerlo con «las alas de la metafísica». El conocimiento se halla, sin embargo, vinculado a la experiencia posible, y resulta así que el instinto metafísico del hombre, que le llevaría a conocer las esencias de las cosas, se mueve en el vacío. Es decir, no puede llegar por vías a priori hasta los objetos suprasensibles o metaempíricos, y sucumbe víctima de una ilusión metafísica. El Dios de la razón pura no es una realidad que verdaderamente podamos conocer, sino solamente una idea o contenido mental, cuya existencia no resulta racionalmente demostrable.

La importancia de Dios para la vida y el destino humanos, y para el ejercicio de la libertad, lleva a Kant a postular a Dios desde la razón práctica, como garante del orden inteligible y moral.

El sistema kantiano se encuentra en la base de lo que se llama «pérdida del objeto teológico».

#### ***2.4.3. La Reducción antropológica.***

Esta opción se halla presente al menos de modo implícito, en los planteamientos de Schleiermacher, que buscan eliminar la tensión y la dualidad entre sujeto creyente y misterio creído, para proclamar la unidad de ambos. Pero ha recibido una nueva versión en el siglo XX, por influencia directa de la filosofía existencialista de Martín Heidegger (1889-1976). La pregunta por el hombre es entendida como el único modo posible de plantear la pregunta por Dios.

El teólogo cristiano más representativo de esta postura es el luterano Rudolf Bultmann (1889-1976). Bultmann se caracteriza en términos generales por una radical interiorización del mensaje evangélico, del que son eliminados todos los factores relacionados con el mundo, la historia y el tiempo. La Revelación no se concibe como un acontecimiento exterior a la conciencia del hombre. Es, por el contrario, un proceso subjetivo de autocomprensión, a lo largo del cual el creyente se conoce a sí mismo como pecador y, mediante el kerygma, se percibe como salvado por la fe en Jesús. La cruz y la resurrección dejan de ser aquí eventos de este mundo, y se convierten en algo que Dios causa en la existencia del creyente.

El centro de esta perspectiva es un proceso de «traducción». Esta traducción elimina los términos de referencia trascendente contenidos en la tradición, para convertirlos en términos de referencia inmanente. Es decir, las afirmaciones sobre el más allá se traducen en términos referidos a este mundo, lo supraempírico se traduce en lo empírico, y lo que está por encima del hombre se traduce en lo humano.

«La teología existencial bultmaniana se debe a la que legítimamente puede llamarse opción dogmática fundamental del protestantismo luterano, en la cual va incluida la negación de un acceso a Dios desde la exterioridad mundana, a la cual dan figura y articulación los hechos naturales y el acaecer de la historia. Esto no es todo, porque Bultmann es además deudor de

la herencia crítica kantiana, que funda el postulado de Dios —su existencia como su divina predicación atributiva o esencia— en el dinamismo moral de la conciencia».

Sin llegar al extremo que suponen las tesis bultmanianas, en las que el objeto humano absorbe al objeto divino de la teología, muchos sectores de la teología cristiana contemporánea parecen haber desplazado de su horizonte cognoscitivo el asunto central clásico de la actividad teológica. En vez de examinar y proclamar lo que el Dios Vivo hace y dice en la Biblia, se aplican a examinar si existen en nosotros las condiciones epistemológicas para conocer y entender lo que Dios dice en la Biblia. La teología deja así de estar principalmente controlada por su objeto divino, y corre el peligro de comenzar y terminar en el hombre.

Éste es uno de los motivos por los que el gran proyecto teológico de Kart Rahner (1904-1984) se ha visto impugnado en diversos ámbitos de la teología católica. Rahner se ha esforzado por «mostrar que la teología dogmática hoy debe ser una antropología teológica, y que el "giro antropológico" es necesario y fructífero». Rahner desea proponer una reflexión teológica que resulte significativa para el hombre moderno, que debe ser abordado, a su juicio, con los planteamientos de la antropología trascendental. Esta antropología se pregunta en qué condiciones resulta posible el conocimiento de Dios, y sostiene además que las afirmaciones teológicas han de formularse de tal modo que el hombre pueda apreciar cómo lo que se dice en ellas se conecta con la comprensión que tiene de sí mismo.

Dado que la revelación cristiana se presenta esencialmente como la salvación del hombre, hace falta una cierta precomprensión de lo que este hombre es, para entender y proponer adecuadamente el mensaje salvador. La antropología filosófica sería así presupuesto de una verdadera teología. Si el teólogo desea conseguir la credibilidad de los misterios cristianos, deberá referir las afirmaciones de fe a las estructuras trascendentales del espíritu humano.

A pesar de las ambigüedades que rodean este pensamiento, y de la influencia kantiana que manifiesta, resultaría indebido ver en Rahner una simple trasposición del kantismo. Si bien el método usado recuerda a Kant (el contenido de la Revelación se hace inteligible por su referencia a la antropología trascendental), el propósito de Rahner no es reducir la teología a proposiciones antropológicas, ni reconducir los dogmas cristianos a las estructuras a priori del espíritu humano. La realidad concreta e histórica del Hombre-Dios desborda, para Rahner, cualquier clase de anticipación formal, derivada intelectualmente de una antropología trascendental. Es cierto a la vez que la credibilidad de las verdades cristianas parece descansar aquí en las anticipaciones discernibles a priori en las estructuras del espíritu, y este hecho inquietante explica en parte las reservas hacia el sistema rahneriano.

## **2.5. La centralidad del misterio de Dios para la teología cristiana**

La mejor teología de la Iglesia vive de la convicción de que, a pesar de la incomprendibilidad divina y del carácter fragmentario y débil del conocimiento teológico, la tradición cristiana que arranca de la experiencia bíblica sobre el Dios Vivo, dispone suficientemente de un lenguaje religioso y teológico cuyo potencial semántico está muy lejos de extinguido, a pesar de las crisis y de las críticas mencionadas más arriba.

Fiel a su hondo instinto religioso y creyente, la teología cristiana clásica nunca ha imaginado que la noción de Dios pudiera ser reabsorbida por el saber conceptual humano. Esta teología ha reaccionado adecuadamente, en la medida de sus fuerzas, ante el hecho de que el misterio divino se esconde y se cubre de silencio, para evitar que, en lugar de Dios, se construya un ídolo. Las grandes imágenes y representaciones de Dios formadas por los teólogos no han nacido principalmente de la razón ni de la imaginación, sino de verdaderos encuentros con el verdadero amor y la verdadera gloria divina.

Trasunto de la fe bíblica, la auténtica teología discierne que la invocación, el acto de nombrar a Dios, y la afirmación de su existencia son inseparables. La invocación va precedida por la autopresentación de Dios —«Yo (soy) Yahvé» (Lev 18, 5 y 21)—, a la que responde la invocación humana. «Yo Yahvé» expresa la más plena y absoluta presencia personal de Dios en su Palabra.

Ciertamente el misterio de Dios nos resulta inalcanzable. Al espíritu humano le faltan fuerzas, y el lenguaje que quiere hablar del Dios Vivo cojea necesariamente. «Conocemos a Dios como desconocido». «El hombre ha de saber que no conoce a Dios».

Pero este profundo convencimiento, que lleva a tratar a Dios nunca como un objeto, sino como el Sujeto por excelencia, no implica la renuncia a situar la realidad divina en un horizonte de inteligibilidad. Porque la trascendencia e incognoscibilidad del misterio divino no nos condena al silencio. Hay que distinguir, en efecto, entre un conocimiento imperfecto de Dios y un conocimiento falso. Dado que nuestro conocimiento de Dios es análogo, Dios es siempre mucho mayor que nuestras representaciones de Él. Pero estas representaciones dicen algo que es verdadero.

En cualquier caso, Dios es más que un ejercicio académico, y no se puede hablar de Él como de un postulado, porque sería entonces una creación o proyección o modificación del sujeto pensante. Así no habla nunca de Dios un verdadero creyente, que ha prestado a la Revelación un asentimiento real y no sólo nominal.

Estas precauciones y correctivos han estado presentes en los instintos intelectuales y religiosos de los teólogos cristianos más lúcidos. Tomás de Aquino, por ejemplo, arranca su tratado sobre Dios de la revelación histórica del Éxodo, y desarrolla técnicamente las cuestiones con un talante religioso que capta en todo momento el alcance espiritual de lo que se afirma especulativamente. El contenido del texto sagrado —Yo soy el que soy (Ex 3, 14) — es recreado y reelaborado teológicamente en base a la fe y a la experiencia interior y mundanal.

El *locus* de Ex 3, 14 es tratado como un nombre de Dios y ofrece a Tomás la posibilidad de vincular la noción racional de Dios y la experiencia creyente del Dios Vivo. Dios es primero nombrado y vivido, y luego pensado. Nunca es un objeto que se puede captar como los otros o junto a los otros. Dios trasciende aquí en todo momento la idea de Dios.

El Dios que se autodescubre y se vela al mismo tiempo es así la vida de la teología, su gran tema, y su principio unificador. «Cuanto más profundo y radicalmente se capta el centro, —

ha dicho Juan Pablo II a los teólogos alemanes— tanto más claras y convincentes resultan las líneas que enlazan el centro divino con aquellas verdades que parecen situadas al margen. La profundidad de la concentración se manifiesta también en el alcance de su irradiación a toda la teología».

## **2. 6. Extensión del objeto de la teología**

Hemos insinuado ya que la entera realidad del hombre y del mundo puede y debe ser objeto de consideración teológica, en cuanto referida a Dios y a sus designios. La teología no busca solamente una formulación o clarificación de la verdad divina en sí misma, sino también su desarrollo y exposición para los hombres. Le importa el misterio por sí mismo y también porque es el único que ilumina el misterio humano. De hecho comprobamos en la Biblia que, con gran frecuencia, las afirmaciones sobre Dios son también afirmaciones sobre el hombre y para el hombre.

Cada atributo positivo de Dios declara en la Biblia algo fundamental sobre el Ser divino y tiene además una repercusión cierta e inevitable en el destino del hombre que lo conoce y confiesa. Son al mismo tiempo atributos ontológicos y económico-salvíficos. El celo divino, por ejemplo, expresa el anuncio de que «Yahvé es tu único Dios» (Dt 6, 4) y la exclusividad del Dios de Israel. La fuerza y el poder divinos hablan de la omnipotencia de Dios y llevan al hombre a percibir correlativamente su condición de criatura. La ira de Dios proclama el odio divino al pecado (Salmo 138, 22) y sobre todo afirma la absoluta santidad divina y sus consecuencias para el creyente. La compasión de Dios y su misericordia hacen de Él para el ser humano un Dios salvador y liberador y enseñan verdades definitivas sobre su destino presente y futuro. Se nos dice también que Dios es un «fuego devorador» (Dt 4, 24) es decir, un amor irresistible volcado sobre el hombre.

Este atributo nos habla muy claramente de un Ser personal, que puede y quiere positivamente entrar en relación con nosotros mediante una llamada y una respuesta.

La teología puede, por lo tanto, ocuparse de cualquier realidad terrenal, siempre que lo haga:

a) Para detectar y explicar su sentido último a la luz del Evangelio. La teología sabe bien que las realidades terrenas tienen importancia en la economía divina de salvación, porque representan fines intermedios legítimos en el camino vocacional del ser humano. Por eso los teólogos pueden y deben estudiar el significado que, desde un punto de vista cristiano, se encierra en aspectos de la actividad humana tales como las comunidades naturales, las relaciones entre los pueblos, el uso de la naturaleza, la educación de la persona, el trabajo, la ciencia y la técnica, la economía y el desarrollo, el arte, el deporte, el gobierno de las naciones, el orden internacional, la bioética, etc.

La consideración de estas realidades no sólo no supone olvido de Dios sino una visión del mundo en la que Dios y la realización de su Reino son el dato y la intención primarios. Es precisamente la teología la única que puede hablar con autoridad, y sin reduccionismos interesados y egoístas, de las verdades públicas del Reino de Dios, como son la paz, la

Justicia, la verdad, la compasión y la concordia, para ayudar a la Iglesia a determinar y enseñar el recto modo de entender, vivir y difundir esos valores.

Es posible que, al tratar estas cuestiones, los teólogos y la misma Jerarquía de la Iglesia sean incomprendidos y acusados por algunos de «hacer política» o de buscar ganancias temporales. Son acusaciones que deben mover a los teólogos a pronunciarse sobre las cuestiones con estudio suficiente, oportunidad, prudencia y recta intención, pero que no deben desviarles de su tarea, porque saben que la contribución de la Iglesia y su doctrina a la solución de múltiples problemas de la humanidad es insustituible. «Bajo la luz de Cristo —leemos en la Constitución *Gaudium et Spes*— el Concilio se dirige a todos para esclarecer el misterio del hombre y cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época»(n.10).

b) Para determinar su repercusión espiritual y moral en el hombre. La teología sigue siendo teocéntrica cuando se ocupa de modo especial del ser humano, ante todo porque «la antropología es de modo indisoluble teología y cristología, dado que el modelo auténtico de hombre vivo es Cristo prefigurado en Adán». Juan Pablo II ha recogido y desarrollado estos motivos en la Encíclica *Redemptor Hominis* (4.3.1979), principalmente cuando habla de que «Cristo se ha unido a todo hombre» (n. 13) y explica por qué «todos los caminos de la Iglesia conducen al hombre» (n. 14).

La actividad teológica ha de reflexionar sobre la posibilidad misma de la fe para la criatura humana y su vocación y destino eternos. Considera y descubre asimismo lo específico de la persona, que no es una simple cosa u objeto. Estudia los aspectos intersubjetivos del ser humano que le son necesarios para construirse y vivir como tal, y trata de su condición histórica como ser en el mundo. Sobre todo presenta al hombre como un ser religioso y moral, que tiene su centro en Dios y necesita elegir con frecuencia entre el bien y el mal para lograr su fin. Todo converge en la obra de la gracia, que permite a la persona usar bien su libertad, elegir a Dios en Jesucristo y alcanzar la santidad y la vida eterna.

Puede decirse en suma que existe una profunda conexión entre el objeto de la teología y la misión de la Iglesia, y es tarea de los teólogos proporcionar los fundamentos de esa unión y de su ejercicio en campos concretos de la realidad humana. La teología recorre el gran espacio que va desde Dios y su misterio hasta los más sencillos niveles de la Creación, pero todo lo considera y unifica desde la realidad divina que se ha querido autocomunicar al hombre en Jesucristo.

## CAPÍTULO III

### FE Y TEOLOGÍA

La fe cristiana —fe que creemos y fe por la que creemos— es el primer presupuesto de la teología. Sin fe no puede haber verdadera teología cristiana. El acto de fe del creyente versa sobre los misterios cristianos revelados, que se expresan en los dogmas. El tratamiento de la fe abre paso luego a la consideración de otro presupuesto principal de la teología, que es la razón humana.

#### 3.1. Presupuesto objetivo de la teología (*fides quae*)

El dato revelado (los artículos de la fe o *fides quae*) constituye el fundamento y la materia prima de la teología. Es el punto de partida y la base imprescindible para el trabajo teológico. El teólogo debe ser ante todo un creyente, que acepta el Credo de la Iglesia según el sentido que ésta otorga a cada una de las proposiciones dogmáticas.

La fe no es un invento de la razón y por tanto el teólogo no fabrica sus datos, sino que los recibe de la comunidad eclesial a la que debe, bajo Dios, su vida creyente. No inventa sus datos ni tampoco los cuestiona o trata de ignorarlos o modificarlos. La teología arranca de la fe y es ella misma un acto de fe. Si el teólogo no tuviera en cuenta los artículos de la fe según su recto sentido eclesial estaría desarrollando una actividad puramente intelectual y privada, que no merecería el nombre de teología. Y si presentara conclusiones personales como últimas, absolutas e irreformables podría cometer una seria imprudencia científica.

«A la teología pertenece el creer y a la teología pertenece el pensar. La ausencia del uno o del otro provocaría la disolución de la actividad teológica. Esto significa que la teología presupone un nuevo inicio en el pensar, que no es producto de nuestra reflexión, sino que nace del encuentro con la Palabra que nos precede».

La teología cristiana suele referirse al dato revelado objetivo, vive en la Sagrada Escritura y en la Tradición eclesial, con la expresión depósito de la fe. Esta palabra recoge una de las ideas dominantes en las Epístolas Pastorales (1 Tim 6,20; 2 Tim 1, 14), en las que designa el conjunto de las riquezas de fe que han sido confiadas a la Iglesia, para su enseñanza, custodia y desarrollo.

Los documentos del Concilio Vaticano II mencionan el *depositum fidei* en cinco ocasiones. Según las ideas conciliares asociadas a estos textos, el patrimonio apostólico recibido por la Iglesia incluye la sagrada Escritura, así como la responsabilidad de interpretar y enunciar su significado en el anuncio de la Palabra y en la doctrina eclesial.

El Magisterio actúa como un depositario, que mantiene vivo el testimonio de los Apóstoles y garantiza su integridad. La Palabra apostólica sigue, por lo tanto, viva, no sólo como un mensaje recibido del pasado, sino como una palabra verdadera que entra continuamente en la historia, en la Iglesia, y en la vida de cada cristiano. Este depósito de la fe posee la capacidad de protegerse contra corrupciones, y de actualizarse en nuevas situaciones culturales.

### 3.2. Presupuesto subjetivo de la teología (fides qua)

La fe por la que creemos es en el teólogo cristiano la raíz de su teología. «La teología nace como efecto de una fe que asume el discurso o proceder de la razón». La luz de la teología no es directamente la luz divina de la fe infusa, y tampoco es la simple luz natural de la razón humana. Si fuera la misma luz de la fe, la teología sería una actividad carismática y dependería de una gracia iluminativa y directa de Dios. Si su luz fuera la mera capacidad cognoscitiva de la razón, correspondería sin más a la filosofía juzgar sobre los misterios revelados, y la teología se habría convertido en una actividad racionalista y por tanto invasora de un campo que no le corresponde.

Dado que la teología no es carismática ni racionalista, la suya es una razón guiada por la fe, o una razón iluminada por la fe, como afirma el Concilio Vaticano I.

Fe no significa lo mismo para todos los teólogos cristianos, y existe de hecho una diferencia entre el modo católico y otros modos de entender el comportamiento intelectual y práctico del creyente. Usamos aquí el término fe para designar la actitud interior y la conducta libre, sobrenatural y razonable de los hombres y mujeres que han aceptado la Revelación de Dios y tratan de vivir según la voluntad divina. La fe es, por tanto, la respuesta de la criatura humana a Dios que se revela y la llama.

Crear es un suceso personal, es decir, algo que ocurre entre dos seres personales. Dios se autocomunica, se hace el encontradizo y llama, y el creyente responde a la llamada. Antes que creer algo, el fiel cristiano cree en alguien, a quien de alguna manera trasfiere aspectos fundamentales de su existencia, porque sabe bien que ese Alguien no puede engañarse ni engañarle. El creyente percibe en grado suficiente que el Dios vivo y personal que le llama no es simplemente otro para él, sino que es como la vida de su vida y tiene que ver absolutamente con su destino último.

El Concilio Vaticano II enseña que «cuando Dios se revela hay que prestarle la obediencia de la fe (Rom 16, 26), por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios, prestando a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad (Concilio Vaticano I; Dz 1789), y asintiendo voluntariamente a la Revelación hecha por Él».

Podemos decir entonces que la fe incluye una actitud radical de apertura a la invitación o mandato de Dios, que llama al hombre para confiarle una misión, y en último término para que consiga la santidad y la vida eterna.

El mejor modo de captar lo que significa la fe no es la descripción abstracta o meramente conceptual, sino fijarnos en el ejemplo de los grandes creyentes. Abraham es denominado nuestro padre en la fe (cfr. Rom 4) y la Carta a los Hebreos dice: «Por la fe, Abraham obedeció cuando se le llamó para ir a un lugar que iba a recibir en herencia, y salió sin saber adonde iba» (11,8).

Estas consideraciones de la Carta se basan en el relato contenido en Génesis 12, 1-9, donde leemos: «Yahvé dijo a Abram: Vete de tu tierra y de tu patria a la tierra que yo te mostraré».

Haré de ti una nación grande y te bendeciré... Marchó Abram tal como se lo había dicho Yahvé».

El análisis de este breve texto nos permite desglosar los siguientes aspectos;

- a) Abraham oye la Palabra de Dios;
- b) percibe la autoridad del que habla;
- c) hace la opción de obedecer;
- d) se pone en camino y arrostra la incertidumbre humana.

En los Sinópticos, la fe es la respuesta al llamamiento de Jesús. La predicación del Señor contiene siempre para los oyentes una llamada a la conversión interior, a la reforma de la vida y al seguimiento como discípulos. La fe es aquí un acto interior de confianza plena en la persona y en la autoridad de Jesús, percibido como enviado de Dios y centro del Reino que llega con El.

San Pablo destaca el hecho de que por la fe en Dios se acepta un mensaje de vida acerca de Jesucristo, muerto y resucitado por nosotros. «Nosotros creemos en Aquél que resucitó de entre los muertos a Jesús Señor nuestro, que fue entregado por nuestros pecados, y resucitado para nuestra justificación» (Rom 4, 25).

San Juan se refiere a la fe como impulso interior que lleva a reconocer libremente el carácter divino de Jesús. No tiene causa externa alguna, porque es gracia directa de Dios. Supone una respuesta positiva de la persona ante los signos con los que Jesús manifiesta su gloria mesiánica. «Dio Jesús comienzo a sus milagros, y dejó ver su gloria, y creyeron en Él sus discípulos» (2,11). «Tu hijo vive... Creyó él y toda su casa» (4, 46-54). «Creo, Señor, y se postró ante Él» (9,38).

San Juan vincula creer a oír (4,42) y a ver (20,8), pero especialmente a conocer. Creer y conocer tienen aquí el mismo objeto, de modo que un mismo hecho o misterio es creído y conocido. «Creemos y sabemos que Tú eres el Santo de Dios» (6,67). Creer y conocer son intercambiables (cfr. 1 Jn 4,16).

Estas consideraciones escriturísticas abren una amplia perspectiva que permite percibir las múltiples facetas que encierra la honda, rica y misteriosa realidad sobrenatural denominada fe. A partir de este análisis podemos ahora entender mejor el sentido de la doctrina teológica acerca de ella.

### **3.3. El acto de fe**

La fe subjetiva contiene las siguientes características principales:

- a) implica un acto de asentimiento

- b) es libre e incondicionada
- c) es razonable
- d) es un don sobrenatural
- e) lleva consigo un modo de vivir.

a) El creyente acepta verdades y misterios que no son evidentes para la razón. «Por la fe creemos ser verdadero lo que nos ha sido revelado por Dios, y lo creemos no por la intrínseca verdad de las cosas, percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que se revela, que no puede engañarse ni engañarnos».

Dado que el objeto natural de la razón es lo evidente, el creyente necesita hacer un obsequio intelectual para creer y aceptar como verdadero y real lo que no ve con absoluta claridad ni puede fundamentar racionalmente con una demostración. Pero este modo de proceder no es arbitrario ni irresponsable, porque el creyente se fía de Dios, que sabe siempre lo que dice y por qué lo dice.

El aspecto intelectual de la fe significa que la fe es conocimiento cierto, no simple opinión, y que no se agota en la confianza en Dios. El creyente acepta e incorpora a su visión de la realidad verdades concretas, de modo que su fe posee en este sentido un contenido preciso y cierto. El creyente no cree en general. Cree en Dios y en los misterios que Dios revela, tales como la Trinidad divina, la divinidad de Jesús, la Eucaristía, la virginidad y maternidad divina de María, la Iglesia, la resurrección de la carne, etc.

Los que profesan una vaga fe en Dios sin más determinaciones ni consecuencias tienen en realidad una fe meramente sentimental. La fe auténtica penetra el ámbito de los sentidos y alcanza el mundo invisible de los misterios sobrenaturales, que son intensamente reales. Puede decirse entonces que el creyente ve de algún modo el mundo sobrenatural, lo contempla como algo cierto y real, y sabe bien que ese mundo invisible no es el producto de una deducción racional ni una proyección de su conciencia subjetiva.

b) Por la fe «el hombre se confía libre y totalmente a Dios». La persona a quien Dios se dirige es libre para creer o no creer. La fe es una opción de la voluntad, que se inclina hacia Dios y decide entregarse a El. « ¡Oh generación incrédula! ¿Hasta cuándo estaré con vosotros?» (Mc 9,19). «Dichosos los que sin ver creyeron» (Jn 20,29). Jesús atribuye directamente a la libertad y responsabilidad del hombre invitado a creer el hecho de que la fe haya germinado o no en su corazón.

Los signos que se contienen en la Revelación no compelen al hombre a aceptarla necesariamente. El que oye la voz de Dios o ve las señales que Dios obra, permanece libre para responder o no responder. La libertad del creyente otorga así a la fe una profunda dimensión personal en la relación con Dios, porque el Señor no trata en la Revelación ni en el tiempo de la Iglesia con seres inanimados ni con autómatas.

El acto de fe se sitúa por tanto en un horizonte de libertad y contiene rasgos intensamente personales. Dice Juan Pablo II: «Si es exacto afirmar que la fe consiste en aceptar como verdadero lo que Dios ha revelado, el Concilio Vaticano II ha puesto oportunamente de relieve que es también una respuesta de todo el hombre, subrayando así la dimensión existencia! y personalista... En el conocimiento mediante la fe el hombre acepta como verdad todo el contenido sobrenatural y salvífico de la Revelación; sin embargo, este hecho lo introduce al mismo tiempo en una relación profundamente libre y personal con Dios mismo que se revela».

c) La fe no se opone a la razón. Se produce en un claroscuro luminoso en el que el creyente se da cuenta que creer tiene sentido. La fe supera la razón, como la gracia supera la naturaleza, pero no la destruye ni la ignora.

La fe no se encuentra dentro de los límites de la razón ni necesita recibir, por así decirlo, el visto bueno o la aprobación de ésta. Pero no es asunto del sentimiento, ni es absurda o irracional. Pascal afirma: «Si se somete todo a la razón, nuestra religión nada tendrá de misterioso ni de sobrenatural, si se desprecian los principios de la razón, nuestra religión será absurda y ridícula». La fe nada tiene que ver con la superstición ni con otras conductas religiosas extravagantes.

Los creyentes tienen siempre razones para creer, aunque su fe proceda en último término de una moción o impulso de la gracia, y aunque muchos de ellos no sepan decir cuáles son esas razones.

La credibilidad de la fe significa precisamente que ésta no repugna a la razón, y que el creyente puede encontrar siempre puntos de apoyo en la realidad inteligible, que no son causa de la fe pero que apuntan hacia ella.

d) Que la fe es un don gratuito y sobrenatural es una profunda convicción de la Iglesia, de la que los creyentes poseen una cierta experiencia. Los hombres no somos capaces de alcanzar ningún conocimiento salvífico sin la gracia de Dios. La fe es un acto humano libre pero sólo es posible mediante una gracia aceptada por la persona.

Hay personas que desearían creer y sin embargo no se sienten capaces de hacerlo. Quieren creer y no pueden. Admiran a los creyentes y hasta les envidian noblemente, pero no consiguen reproducir en su interior la actitud y la visión de aquellos. Todo indica que la fe es un don que Dios debe conceder. El hombre puede desearlo y prepararse a recibirlo con oración y docilidad a la voz de la propia conciencia.

e) La fe es el principio y la base del modo de vivir según el Evangelio. «Cuantos fuimos bautizados en Cristo fuimos bautizados en su muerte. Fuimos con Él sepultados por el Bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva» (Rom 6, 3-4).

La fe es para la vida, tiende por su propia naturaleza expansiva a hacerse operativa y a realizarse en la existencia del creyente. La fe informa la vida y la vida adquiere sentido y dirección gracias a la fe. Un creyente no puede vivir igual que quien no lo es.

### **3.4. El misterio cristiano y los dogmas de la Iglesia**

La religión cristiana es una religión dogmática, en el sentido de que los misterios revelados son expresados por la Iglesia en unas fórmulas de fe que traducen las verdades divinas en lenguaje humano. Los dogmas constituyen, por así decirlo, la identidad doctrinal del Cristianismo. No son axiomas o principios teóricos, sino declaraciones precisas sobre la realidad sobrenatural, y confesiones vivas de fe verdadera. Los dogmas expresan el aspecto objetivo de la Revelación divina, que no puede reducirse a una iluminación interior del creyente o a una simple actitud existencial. Son el fundamento de la recta conducta cristiana.

La palabra dogma se refería en tiempos precristianos a lo que una autoridad consideraba correcto, y era sinónima de acuerdo, decreto o edicto. Es un uso del término que aparece también en la Sagrada Escritura. Para los filósofos, dogma era en cambio una doctrina, una opinión o un postulado.

Los primeros autores cristianos aplicaron la palabra a las enseñanzas y preceptos de Jesús, que contraponen a los dogmas puramente filosóficos. Orígenes habla expresamente de los dogmas de Dios, como diferentes a las opiniones humanas. Es una observación que recuerda las palabras de San Pablo que distinguen la sabiduría del mundo y la predicación de la cruz (1 Co 1, 18 s).

El dogma cristiano se presenta básicamente como un pronunciamiento eclesial acerca de la verdad religiosa. Se mueve por tanto en las coordenadas de la verdad y de la autoridad que ayuda a descubrirla y la protege. La maduración de la idea teológica de dogma se produce en la época moderna, y entra en el lenguaje del magisterio eclesiástico en los siglos XIX y XX. En cuanto depositaría y maestra del dogma, la Iglesia se ve a sí misma como «columna y fundamento de la verdad» y lugar de la doctrina ortodoxa, frente a las críticas modernas de la religión revelada. La Iglesia entiende sus dogmas, no como expresión de verdades particulares y relativas, sino como formas que recogen la verdad de Dios, que es universal por su misma naturaleza.

Podemos decir que en estas formulaciones eclesiales que han nacido y se han acuñado en unas circunstancias históricas determinadas, habla sin embargo la totalidad de la conciencia de la Iglesia, y han de tenerse por válidas e incondicionadas, como requisitos para el conocimiento religioso y la conducta moral. La vida del hombre necesita, en efecto, principios fundamentales que orienten su comportamiento. Sin estos principios, la existencia cristiana no podría tener ni duración ni rumbo; pues el cristiano lleva, como todo ser humano, una existencia dogmática, aunque la suya sea más honda y genuina.

El dogma no ha de ser entendido como una afirmación o punto de vista, que se imponga arbitrariamente y con desprecio de la libertad interior y exterior del creyente. El rigor y la precisión con que suele formularse supone, por el contrario, no sólo veneración hacia el

misterio que contiene, sino también respeto y consideración hacia el intelecto y la sensibilidad del hombre que lo acepta.

El carácter no-esencial de la doctrina o del dogma es uno de los principios de la teología liberal. Piensan los representantes de esta visión teológica que dado que la vida filosófica se halla sujeta a cambios constantes, también las doctrinas —que suelen expresar la fe en los términos de un medio cultural determinado— no pueden sino variar con las diferencias y las etapas sucesivas de una cultura. La identidad del Cristianismo a través del tiempo no estaría, por lo tanto, fundada en dogmas inmutables, sino en la continuidad de un espíritu, de una experiencia, y de una actitud ante la vida. Y la esencia de lo cristiano sería algo no expresable en nociones.

Esta postura no tiene en cuenta que los presupuestos dogmáticos forman parte de la precomprensión de las verdades y de las actitudes cristianas, y son condición para comprenderlas y desarrollarlas.

«Las estructuras dogmáticas no existen sólo en el pensamiento teológico». Los juristas, por ejemplo, elaboran también una dogmática previa que les permita interpretar las leyes. La dogmática teológico eclesial constituye a su vez una mediación necesaria entre el mensaje revelado y la vida del creyente. Contra el mito de un pensamiento libre de todo presupuesto, la hermenéutica ha puesto de manifiesto que el nexo inescindible que une al creyente con los datos de tradición, es el presupuesto indispensable para toda comprensión.

«El dogma es, por tanto, —escribe W. Kasper— un requisito necesario para el conocimiento intelectual y para la conducta moral. En este sentido, todas las escuelas tienen sus dogmas. Más aún, se presupone que el hombre como tal tiene una existencia que, tanto en lo concerniente al conocimiento intelectual como a los actos volitivos, le remite necesariamente a unos presupuestos últimos y absolutos que preceden como ideas reguladoras, a cada uno de sus conocimientos y decisiones, haciéndolos así posibles».

A pesar de que el Judaísmo tiende a regular la acción más estrictamente de lo que regula las expresiones doctrinales del pensamiento, nadie puede afirmar o negar lo que desee, y continuar dentro de la comunidad judía. La *Halakhah* contiene, en efecto, dogmas como la trascendencia de Dios, la actividad divina creadora, la providencia, el juicio, la libertad, humana, la elección de Israel, la revelación de la Torah, la venida escatológica del Mesías, la resurrección de los muertos y el mundo futuro. Estas doctrinas se encuentran formuladas en las fuentes rabínicas clásicas, y están canonizadas en la tradición litúrgica.

Dado que el dogma expresa, por así decirlo, la conciencia doctrinal de la Iglesia, encierra siempre un componente eclesial y tradicional, que no puede eliminarse. No hay camino entre el creyente y el depósito desnudo de la fe creída que no discurra a través de la Iglesia. Es decir, no caben búsquedas puramente experienciales, directas o metadogmáticas de las verdades de fe; como tampoco caben acercamientos inmediatos a la Sagrada Escritura, al margen de la tradición eclesial. La fe del creyente no puede dissociarse de la tradición que se refleja y decanta en el dogma.

Aplicados, por ejemplo, a la Cristología, estos principios nos anuncian que la investigación pura y simple del Jesús histórico, desprovista de la mediación operada por la tradición eclesial, se halla condenada al fracaso. El Jesús histórico no es sino el Cristo del kerigma predicado por la Iglesia.

«Descuidar dos mil años de vida eclesial —observa A. Amato— que encuentran sus momentos más cualificados en la doxología litúrgica, en la profundización teológica, y en las declaraciones dogmáticas, significa no sólo limitar indebidamente el valor normativo de la tradición eclesial al sólo período de la elaboración de la Escritura, sino también privarse del innegable progreso pneumático del misterio de Cristo en el ámbito de la vida de fe de la Iglesia a lo largo de siglos... El dogma cristológico no es polvo de la historia, sino interlocutor válido y normativo para un auténtico progreso en la comprensión de Cristo»

### **3.5. Valor de las fórmulas dogmáticas**

Las formulaciones dogmáticas mantienen siempre el mismo sentido que tenían al tiempo de ser definidas por la Iglesia. No pueden por lo tanto sufrir mutaciones que alteren su significado original. El transcurso de la historia, los cambios culturales y teológicos y la evolución del pensamiento humano no modifican el núcleo de las afirmaciones dogmáticas. Los dogmas expresan la verdad religiosa, que nunca es meramente relativa, ni debe entenderse como algo que esté en función de circunstancias temporales.

El Concilio Vaticano I acepta el hecho del desarrollo dogmático pero declara que el dogma posee su sentido propio de una vez para siempre y censura a quienes se apartan de ese sentido, bajo pretexto de un conocimiento superior, del progreso de la ciencia o de una interpretación más profunda de la formulación dogmática (cfr. DS 3020). Este carácter irreversible e irreformable se halla implícito en la infalibilidad de la Iglesia, guiada por el Espíritu Santo. El Espíritu hace que la Iglesia participe de la veracidad de Dios.

Esta doctrina ha sido defendida a propósito de la lectura puramente pragmática y simbólica de los dogmas hecha por algunos teólogos a finales del siglo pasado (cfr. DS 3401-3408). Pablo VI ha insistido en la Encíclica *Mysterium Fidei* (1965) sobre la necesidad de retener las expresiones precisas de los dogmas fijadas por la Tradición de la Iglesia.

El Concilio Vaticano II ha presentado la doctrina de la Iglesia en un marco más amplio, ha valorizado la dimensión histórica y pastoral de los dogmas y distinguido entre el fondo inmutable de la fe y sus expresiones según tiempos y lugares. Las enseñanzas de la Iglesia, que conservan siempre el mismo contenido y el mismo sentido, deben ser transmitidas a los hombres de una manera viva que corresponda a las exigencias del momento histórico.

La declaración *Mysterium Ecclesiae* (1973) se ha servido de esta distinción y la ha precisado. Afirma que los dogmas son históricos, dado que su significación «depende en parte de la capacidad expresiva que los términos utilizados poseían en un momento determinado de la historia y en ciertas circunstancias» (n. 5). Las definiciones posteriores conservan y confirman las precedentes y también las explican en un diálogo o en una confrontación con nuevas cuestiones o con errores, de modo que se hagan aún más vivas y fecundas para la Iglesia. La inmutabilidad de los dogmas no debe confundirse, por tanto,

con un inmovilismo en la verdad, pero las fórmulas dogmáticas no definen esta verdad de un modo indeterminado, ambiguo o aproximado. Guardan la verdad bajo una forma válida y determinada.

El dogma nos proporciona un conocimiento cierto de la verdad revelada que expresa, aunque sea oscuro e imperfecto. Es un conocimiento cierto, porque detrás del dogma se encuentran la Revelación y la fe. Es oscuro e imperfecto a causa de los límites de nuestra inteligencia, el uso de analogías creadas, la debilidad del lenguaje humano y las circunstancias históricas de la formulación, que a veces no nos permiten captar y entender bien todos los aspectos de verdad que se encierran en ella. No ha de olvidarse que «las fórmulas dogmáticas deben ser consideradas como respuestas a problemas precisos, y es en esta perspectiva como permanecen siempre verdaderas».

### **3.6. La interpretación de los dogmas**

Los dogmas necesitan interpretación para que la verdad que contienen se haga cada vez más clara y explícita a la Iglesia y a todos los creyentes. En este sentido puede decirse que la definición de un dogma es un punto de llegada y a la vez un punto de partida. «Si una verdad de fe deviene dogma se inserta para siempre en la Tradición (paradoxis) que progresa. A la definición sigue entonces la recepción, es decir, la apropiación vital de ese dogma en la vida entera de la Iglesia y la penetración más profunda de la verdad que testimonia».

La interpretación de los dogmas debe responder a los siguientes principios:

- a) integración de todos los dogmas en la totalidad de la doctrina y vida de la Iglesia.
- b) integración de cada dogma en el conjunto de todos los demás, dado que los dogmas no son comprensibles sino a partir de sus nexos intrínsecos (DS 3016) y de la «jerarquía de verdades».
- c) comprensión analógica, que permite superar las interpretaciones puramente objetivantes y los planteamientos en exceso negativos.
- d) eliminación de las concepciones puramente simbólicas, que reducen el dogma a una expresión pasajera de la experiencia religiosa o de una cierta praxis social o eclesial.
- e) idea de la interpretación como un proceso que no es meramente intelectual, y que debe ser entendido como un esfuerzo espiritual dirigido por el Espíritu de la Verdad.

### **3.7. El desarrollo dogmático**

Los dogmas no cambian, pero se desarrollan. El hecho de que un dogma definido por la Iglesia pueda parecer una novedad, si lo comparamos con expresiones de la misma verdad en los primeros siglos de la Iglesia, no significa que esta verdad se haya alterado en el curso del tiempo. Significa sencillamente que la verdad en cuestión se ha desarrollado hasta recibir la formulación que ahora tiene.

Es decir, la doctrina no se ha corrompido ni ha perdido su pureza evangélica. Ha ocurrido sólo que lo implícito en ella se ha hecho más explícito. Cuando, por ejemplo, la Iglesia ha definido los dogmas de la Concepción inmaculada de María (1854) y de su Asunción al cielo (1950), no ha inventado nuevas verdades marianas, sino que ha declarado explícitamente aspectos que estaban contenidos desde siempre en el misterio de la Virgen.

El desarrollo del dogma es síntoma de vida, quiere decir que la doctrina cristiana no es un sistema anquilosado de verdades, sino un organismo que progresa en la historia de la Iglesia sin perder nada de su identidad y de su vigencia perenne.

Aunque la teología cristiana no ha sido plenamente consciente del hecho del desarrollo dogmático hasta Newman (1801-1890), lo ha tenido en cuenta de algún modo y ha descubierto gradualmente su significado. El paso de las afirmaciones de fe implícitas a las explícitas es advertido por diversos Padres de la Iglesia, como San Gregorio Nacianceno y San Vicente de Lerins. Santo Tomás de Aquino habla de la *explicatio fidei*, como una tarea de la Iglesia y de la teología. Autores de los siglos XV y XVI, como Juan de Torquemada, Domingo Báñez y Gregorio de Valencia afirman expresamente el progreso dogmático.

Estas ideas se refuerzan con los teólogos de la Escuela católica de Tubinga (siglo XIX) y son sobre todo sistematizadas y elevadas a teoría general por John Newman, que en 1845 publica la obra decisiva titulada Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana. Frente a las tesis protestantes y anglicanas que acusaban a la Iglesia romana de «corrupciones doctrinales» (sacrificio de la Misa, purgatorio, indulgencias, primado papal, doctrina mariana, etc.), Newman demuestra con un gran despliegue de información histórica y análisis conceptual, que las pretendidas corrupciones no son otra cosa que legítimos desarrollos de las verdades evangélicas.

El gran teólogo inglés propone asimismo siete criterios que deben ayudar a distinguir un desarrollo genuino de un desarrollo falso, que supondría alteración de la doctrina desarrollada. Estos criterios han sido recogidos y usados de nuevo por la Comisión Teológica Internacional en 1988. Son los siguientes:

a) Preservación del tipo, es decir, conservación de la forma fundamental, de las proporciones, y de la relación entre las partes y el todo. Cuando la estructura del conjunto permanece puede decirse que el tipo es preservado, aunque cambien algunos aspectos concretos.

Este criterio se basa en la analogía con el crecimiento físico: las partes y proporciones de la forma desarrollada corresponden a las de la forma rudimentaria.

Esta unidad de tipo no puede entenderse ni llevarse al extremo, de modo que se niegue toda variación. Pueden existir grandes cambios, con armonía interna, como sugiere el caso de la mariposa procedente de la larva de gusano.

b) Continuidad de principios', cada una de las diferentes doctrinas representa principios que viven a un nivel más profundo. Si una misma doctrina es separada del principio que la fundamenta, puede ser interpretada de modos distintos y conducir a conclusiones erróneas.

c) Poder de asimilación: una idea viva demuestra su fuerza por su capacidad de penetrar la realidad, de asimilar otras ideas, de estimular el pensamiento, y de desarrollarse sin perder su unidad interior. Es la capacidad de incorporar nuevos elementos sin alterarse o cambiar su naturaleza.

d) Coherencia lógica: aunque el desarrollo dogmático es mucho más que una simple derivación lógica, hace falta sin embargo que sus conclusiones sean lógicamente congruentes con los datos iniciales.

e) Anticipación del futuro: tendencias que sólo más tarde llegarán a su plenitud son signos del acuerdo del desarrollo posterior con la idea original.

f) Influencia protectora sobre el pasado, un verdadero desarrollo confirma los desarrollos y formulaciones precedentes, mientras que una corrupción es negadora del pasado.

g) Vigor durable: la corrupción conduce a la desintegración; lo que se corrompe no puede durar, de modo que la fuerza vital es un criterio de desarrollo fiel y genuino. Las corrupciones son destructivas y no duran. El curso de las herejías suele ser breve y transitorio, aunque a veces puedan reaparecer en formas diversas.

### **3. 8. Ocasiones y factores de desarrollo dogmático**

Las polémicas doctrinales han sido ocasión frecuente de iniciativas eclesiales en la formulación y desarrollo del dogma. La crisis provocada por el arrianismo (siglo IV) llevó, por ejemplo, a definir la naturaleza del Verbo divino, su generación eterna, y la consustancialidad con el Padre. El pelagianismo (siglo V) movió a la Iglesia a definir la doctrina del pecado original como algo presente en todos los niños, la gratuidad de la gracia, y su necesidad para la renovación interior y las buenas obras. Las opiniones de los donatistas (siglo V) provocaron las definiciones de la eficacia de los sacramentos *ex opere operato*, y del carácter sacramental. Los intentos de cisma aceleraron las definiciones sobre el primado papal; y otras opiniones modernas aconsejaron definir el sacrificio de la Misa, la naturaleza de la justificación, y la doctrina sobre el pecado original.

Hay que mencionar también el notable influjo de las controversias teológicas entre autores católicos, que movieron a precisar y establecer la doctrina correcta. Así ocurrió con la definición del número de los sacramentos (Concilio de Lyon, 1274), de la naturaleza del carácter sacramental (Concilios de Florencia y de Trento, D 695, 852), de la intención necesaria para la administración válida de los sacramentos (Alejandro VIII, D 1185), de la Inmaculada Concepción, etc.

Como *factores* de desarrollo pueden mencionarse:

a) La actividad doctrinal de los Padres y de los teólogos. Se trata de un trabajo teológico que pone en mayor evidencia verdades cristianas contenidas en la fe de la Iglesia. Se realiza principalmente por medio de la explicación de textos y testimonios de Tradición, la solución de objeciones, y la interpretación de definiciones y decisiones del Magisterio eclesiástico.

b) La vida litúrgica de la Iglesia. La liturgia supone con gran frecuencia la fijación ritual relativamente espontánea de convicciones dogmáticas cristianas. El testimonio litúrgico ha sido en efecto muy decisivo, por sus implicaciones y presupuestos doctrinales, para la definición de puntos centrales de doctrina católica.

c) La fe y la piedad de los cristianos. La creencia sencilla pero real del pueblo cristiano ha sido generalmente un testimonio de fe apostólica y ha contribuido no solo a preservar y mantener en la Iglesia doctrinas importantes, sino también a adelantar, por así decirlo, su definición por el Magisterio. El sentido de la fe ayudó, por ejemplo, a mantener vivas en la cristiandad las decisiones del Concilio de Nicea (325) sobre la divinidad de Jesucristo, y estimuló considerablemente algunas definiciones sobre el misterio mariano.

d) La acción del Magisterio eclesiástico. Es éste un factor constitutivo de desarrollo dogmático, pues el Magisterio representa la conciencia doctrinal de la Iglesia en su capacidad de determinar cuál es el dogma revelado y cómo debe ser formulado y entendido.

### **3. 9. La fe del teólogo**

«El teólogo necesita más de la Fe que de la agudeza de ingenio». Ha de desarrollar su trabajo guiado por el instinto creyente que la fe le proporciona. Sabemos que la fe no es la visión y que la luz de la teología no es la misma luz de la fe. Pero el creyente que realmente lo es posee normalmente una afinidad interior y una connaturalidad respecto a las verdades de la Fe, que le permiten estudiarlas sin olvidar nunca sus aspectos misteriosos y sobrenaturales.

El teólogo conoce que los artículos del Credo no son simples expresiones humanas o proposiciones conceptuales abstractas. Sabe que se refieren a misterios profundos y que llevan a ellos, es decir, sabe que son auténticas afirmaciones sobre la realidad invisible, que es aún más auténticamente real que la visible.

«La fe tiene dentro de su condición terrena un contenido representativo que le es inseparable; se enuncia en un conjunto de proposiciones predicativas, de fórmulas dogmáticas, que la Iglesia proclama y define. Estas fórmulas no son el objeto terminal de la fe; pero la intención de la fe anima estas fórmulas, y a través de ellas abre el alma a Dios... La fe no se reduce a una simple grabación conceptual y verbal de unas verdades o enunciados que se aceptan pasivamente. Dentro y a través de esos enunciados, estamos abocados a la realidad substancial de Dios comunicada a través de su Palabra y de su gracia».

El saber teológico no puede ser nunca despojado de ese baño de luz que le proporciona la fe y ser entendido como una mera investigación racional con un régimen autónomo y sin

continuidad con la Palabra de Dios. Si no existe esa continuidad, los argumentos, conveniencias, analogías y deducciones teológicas podrían carecer de todo valor y conducir a graves equivocaciones. La teología se habría convertido en una simple técnica de hablar de Dios, en un lenguaje sin base.

Sólo la fe capacita para captar toda la realidad del objeto creído. Los teólogos gnósticos de los siglos II y III afirmaban la divinidad de Jesús pero no aceptaban que tuviera una humanidad como los demás hombres. Los pelagianos de los siglos IV y V acentuaban tanto la libertad humana en la obra de salvación que llegaban a negar la necesidad de la gracia divina. Algunos cristianos pueden insistir de tal modo en la santidad única de Dios que eliminen en el hombre toda santidad propia, aunque sea un don divino.

## CAPITULO IV

### FUENTES DE LA TEOLOGIA

El presente capítulo se ocupa de las fuentes de la teología. Consideramos fuentes teológicas a los elementos religiosos que alimentan la teología. Son los lugares donde los teólogos encuentran la materia para su trabajo. Estas tres fuentes presentan una gran unidad, de modo que cualquiera de ellas mantiene una profunda relación con todas las demás y nunca debería estudiarse aisladas del resto.

Estas fuentes son la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio. La más importante es la Sagrada Escritura, que es el alma de la teología, porque vivifica y da sentido a las otras fuentes y a todo el trabajo teológico.

#### 1. LA SAGRADA ESCRITURA

En este capítulo se estudian aspectos generales que son propios de un tratado sobre la Biblia, pero que es necesario recordar también en una Introducción a la teología.

##### 1.1. La Sagrada Escritura, alma de la teología

La Sagrada Escritura es la Palabra de Dios escrita y ocupa en la Iglesia un lugar especial de preeminencia y veneración. Contiene el mensaje divino de salvación que bajo la inspiración del mismo Espíritu Santo que habló mediante los profetas, fue redactado por escritores sagrados, entre los que se cuentan los Apóstoles y otros varones apostólicos.

La Sagrada Escritura se encuentra íntimamente unida y compenetrada con la Tradición, que deriva de los Apóstoles y se desarrolla en la Iglesia con ayuda del Espíritu divino. Ambas —Escritura y Tradición— surgen de la misma fuente, se funden en cierto modo, y tienden a un mismo fin. «La Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen por tanto un solo depósito sagrado de la Palabra de Dios, confiado a la Iglesia» (*Constitución Dei Verbum*, 10).

La Biblia puede considerarse como el alma de la Teología. Es el centro de la actividad del teólogo y su punto de partida. Una verdadera teología sin adecuado fundamento bíblico resultaría inviable. Por eso afirma la Constitución Dei Verbum que «la Sagrada teología se apoya, como en cimiento perfecto, en la palabra escrita de Dios, al mismo tiempo que en la sagrada Tradición, y con ella se robustece firmemente y se rejuvenece de continuo, investigando a la luz de la fe toda la verdad contenida en el misterio de Cristo» (n. 24).

##### 1.2. El Canon Bíblico

Suele llamarse canon a un patrón o norma por los que se juzga correcto un pensamiento o doctrina. En arte y literatura existen obras a las que artistas de la antigüedad atribuían categoría canónica como modelos.

El canon cristiano de la Sagrada Escritura es el conjunto de libros que la Iglesia considera oficialmente como base de su doctrina y sus costumbres, por el hecho de estar inspirados por Dios. La canonicidad implica la inspiración.

La inclusión de un libro en el canon no supone necesariamente su autenticidad literaria por parte del que aparece como autor de la obra. La Carta a los Hebreos, por ejemplo, se atribuyó durante mucho tiempo a San Pablo. El hecho de que la ciencia bíblica considere hoy que el Apóstol no fue su redactor, no priva al libro de su canonicidad y carácter inspirado.

El canon cristiano del Antiguo Testamento contiene libros (Tobías, Judit, Macabeos, Sabiduría, Eclesiástico, Baruc y algunas secciones de Daniel) que no aparecen en el canon judío. Estos libros son llamados deuterocanónicos y fueron aceptados oficialmente como inspirados y normativos por el Concilio de Trento en 1546 (cfr. D 1502).

El canon de los escritos del Nuevo Testamento se formó gradualmente mediante un proceso de separación de libros procedentes de un cuerpo más numeroso y amplio de obras cristianas muy antiguas. La Iglesia hubo de desempeñar en este proceso un papel decisivo e insustituible. Hacia el año 300 el canon neotestamentario adquiere la configuración que tiene hoy, después de un complicado proceso, que no conocemos en todos sus detalles.

El canon se ordena a identificar y delimitar para los creyentes una serie de libros recibidos y leídos en la Iglesia como Palabra de Dios. El criterio que influyó en mayor medida para la formación del canon bíblico cristiano fue el reconocimiento en los libros de una recta regla de fe, una clara apostolicidad y un uso habitual en el culto.

Durante los últimos decenios, la teología se ha planteado la cuestión del «canon en el canon», que se refiere al hecho de que algunos libros de la Biblia tienen más importancia que otros. La Constitución Dei Verbum dice al respecto que «a nadie se le escapa que entre todas las Escrituras, incluso del Nuevo Testamento, sobresalen con razón los Evangelios, dado que contienen el testimonio más importante de la vida y doctrina del Verbo encarnado, nuestro Salvador» (n. 18)

De esta importante afirmación, que debe repercutir positivamente en el diálogo ecuménico, no se deriva ninguna distinción formal dentro del canon bíblico, como si hubiera libros inspirados y libros no inspirados, o libros más inspirados que otros.

### **1.3. Inspiración de la Escritura**

a) La inspiración de la Sagrada Escritura es un carisma o don del Espíritu Santo, que actúa en los escritores de los libros sagrados, y se refleja en la veracidad de estos. El misterio de la inspiración radica por tanto en la presencia y en la acción del Espíritu divino, que llena la historia de la Revelación judeo-cristiana, y es el factor de inspiración bíblica propiamente dicha.

San Agustín, como todos los Padres de la Iglesia, veneraba los libros canónicos de la Sagrada Escritura, y creía firmemente que ninguno de sus autores se desvió nunca de la verdad.

El Concilio Vaticano II enseña: «Las verdades reveladas por Dios, que se contienen y manifiestan en la Sagrada Escritura, se consignaron por inspiración del Espíritu Santo. La Iglesia, según la fe apostólica, tiene por santos y canónicos los libros enteros del Antiguo Testamento y del Nuevo con todas sus partes, porque escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como autor y como tales se le han entregado a la misma Iglesia» (*Constitución Dei Verbum*, 11).

b) El hecho de la inspiración de la Sagrada Escritura se halla claramente formulado en dos lugares del Nuevo Testamento. La Epístola segunda de San Pedro exhorta a tener en cuenta que «ninguna profecía de la Escritura es objeto de interpretación personal, ya que nunca ha sido proferida por voluntad humana, sino que movidos por el Espíritu Santo hablaron aquellos hombres de parte de Dios» (1,16-21).

San Pablo exhorta a Timoteo a permanecer firme en lo que ha aprendido mediante las Letras Sagradas, y fundamenta su exhortación en el hecho de que «toda Escritura está divinamente inspirada» (2 Tim 3,17). La Biblia despliega su eficacia en la vida del creyente, porque se halla inspirada por Dios.

El Nuevo Testamento se pronuncia así expresamente sobre el origen divino del contenido de los libros sagrados y sobre el instrumento que los transmite.

c) El tema de la inspiración de la Escritura se plantea por el hecho de que la Revelación divina no trae su propio lenguaje y Dios utiliza en ella las formas de la comunicación humana. La doctrina y vida salvadoras que Dios desea transmitir exigen por coherencia una garantía de veracidad en los escritos que de hecho las transmiten.

Que los escritores de los libros sagrados hayan sido inspirados por Dios con el fin de asegurar la verdad y santidad de lo que han escrito no significa que fueran meros autómatas movidos artificialmente por la fuerza divina, o que escribieran, por así decirlo, al dictado del Espíritu Santo. Los hagiógrafos eran hombres normales y verdaderos autores de las obras inspiradas, en cuya composición usaron sus propias facultades y medios.

Eran instrumentos libres e inteligentes de Dios y, como ocurre con todos los instrumentos, debían emplear su propia capacidad para llevar a cabo el trabajo propuesto. Igual que decimos que una talla de madera procede por entero de los instrumentos utilizados por el artista y procede también por entero del artista mismo, podemos decir que la Biblia ha sido escrita enteramente por el hagiógrafo, y enteramente por Dios. Son dos causas inteligentes que actúan en planos diferentes. Dios es la causa principal y el escritor sagrado es la causa instrumental.

Este hecho encierra consecuencias importantes para la interpretación de los libros inspirados, que manifiestan la personalidad y el estilo de cada autor, así como las

circunstancias en que se escribieron. Dice San Atanasio de Alejandría en un comentario a la Carta a los Hebreos:

«Como debe hacerse en todos los pasajes de la Escritura, también aquí debe buscarse la ocasión en la que habló el autor, y determinar con cuidado la persona y el asunto que le movieron a escribir, no sea que, al ignorar estos datos, se pierda el verdadero sentido del texto».

El intérprete de la Biblia debe esforzarse en averiguar el carácter y modo de vida del escritor sagrado, la edad en que vivió, las fuentes orales o escritas que empleó, y su estilo característico, como vías para determinar y definir con precisión lo que el escritor pretendió decir.

El Concilio Vaticano II insiste en que el escritor no es un simple ejecutor pasivo en las manos divinas, sino un hombre elegido que escribe como verdadero autor del texto. El hagiógrafo es la persona que estudia, reflexiona y comunica con su obra escrita la experiencia (hechos, contenidos doctrinales, iluminaciones interiores, etc.) de la que ha sido protagonista, y los acontecimientos que ha conocido por sí mismo o por otros.

La Constitución Dei Verbum usa también la idea de autor, aplicada a Dios, con el fin de expresar la actividad divina trascendente en relación con la Palabra escrita, y la coordina con la actividad humana del escritor sagrado, al que la inspiración impulsa y envuelve sin privarle de iniciativa y libertad.

El Concilio se apoya de este modo en la categoría de instrumentalidad aplicada a los hagiógrafos, pero no los llama instrumentos, sino «verdaderos autores» (n. 11). Conecta así con una idea de la Encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943), para afirmar que la inspiración no elimina ni sustituye la plena, libre y consciente actividad del autor humano, dado que no se reduce a un dictado por parte de Dios o a una posesión del escritor por parte de la divinidad.

d) La teología de la inspiración trata actualmente de clarificar algunas cuestiones, que se refieren principalmente a las vinculaciones del carisma de la inspiración, a sus dimensiones comunitarias, y a la extensión de este carisma.

Se suele afirmar, en primer término, que el carisma de la inspiración se articula de manera orgánica dentro del conjunto de los carismas relativos al anuncio y custodia de la Palabra de Dios. Es decir, profetas, apóstoles, gobernantes del pueblo y escritores son, todos ellos, destinatarios de dones y gracias en orden a la comunicación y conservación de la Palabra.

La dimensión comunitaria de la inspiración se basa en el hecho de que Israel es un pueblo profético, y de que existe una interacción entre la comunidad y el escritor inspirado. Éste es tributario de la lengua del pueblo elegido y de las formas y cauces literarios que la cultura común le ofrece. Es a su vez intérprete y portavoz de la fe de la comunidad.

La extensión de la inspiración se plantea cuando son diversos los escritores que han intervenido en la redacción de un libro sagrado. La opinión más común es favorable a

extender la inspiración a todos los autores que han participado en la formación del libro a lo largo de las etapas de composición, cuando la obra no ha sido compuesta de una sola vez.

En último término, la inspiración de la Sagrada Escritura debe comprenderse dentro de la realidad más amplia que es el hecho mismo de la Revelación, lo cual supone la centralidad de Cristo. Él es el verdadero libro inspirado para comunicar la salvación. Toda la Escritura se resume en un solo libro, y este libro es Cristo.

#### **1.4. La hermenéutica bíblica**

La interpretación o exégesis de la Sagrada Escritura es una tarea ineludible, que se confía especialmente a los teólogos y exégetas, y que interesa muy directamente a toda la Iglesia. Esta interpretación resuena de un modo u otro en la explicación científica de la doctrina cristiana, la predicación homilética, la catequesis, la devoción de los fieles, etc.

La exégesis trata de establecer un buen texto, libre de posibles corrupciones, determinar lo mejor posible el sentido preciso de las palabras que contiene, y conseguir una adecuada interpretación del conjunto, teniendo en cuenta la intención del autor, el valor objetivo del propio texto, y las circunstancias históricas de quien lo lee.

La actividad de los exégetas se apoya en las ciencias bíblicas, que existen desde tiempos muy antiguos, y que en los últimos decenios han experimentado considerables progresos. Estas ciencias son principalmente la geografía, etnología y arqueología bíblicas, así como la historia, lingüística y literatura antiguas.

El término hermenéutica se usa en el Cristianismo desde el siglo VII para referirse al arte de interpretar la Biblia. En el siglo XVIII, tiempo de la Ilustración, la hermenéutica deja de ser una disciplina sagrada, vinculada exclusivamente a la Biblia, y se convierte en una ciencia autónoma. Su objeto ya no es hacer hablar a la Sagrada Escritura, sino plantear y dilucidar un conjunto de problemas filosóficos. Es el arte de comprender los textos antiguos, prescindiendo metodológicamente de toda precomprensión religiosa. Desde F. Schleiermacher (1768-1834), la hermenéutica general es en realidad una parte de la filosofía, que ha ejercido y ejerce considerable influjo en la exégesis bíblica.

#### **1.5. Desarrollo de la hermenéutica de los textos sagrados**

La tarea de entender los textos de la Biblia es una preocupación antigua e inseparable de su lectura. La exégesis judía conoció un extraordinario desarrollo y una gran variedad de formas y métodos de interpretación, entre los que sobresalen los *targumim*, el *derash*, y los *midrashim*.

La predicación misma de Jesús refleja la preocupación de acompañar el anuncio evangélico con una interpretación y un comentario (parábolas). Los autores sagrados, que escriben para diferentes tipos de hombres y mujeres, son conscientes de que en sus oyentes obra una precomprensión religiosa diversa. San Mateo escribe para judíos y presenta a Jesús como el nuevo Moisés. San Pablo anuncia la Buena nueva a griegos, y su mensaje se apoya en el sentido religioso del ser humano. La Epístola a los Hebreos quiere hablar a los judíos de

formación helenística, y se refiere a aspectos culturales que podrían captar mejor los hebreos de la diáspora.

La interpretación que el Nuevo Testamento realiza del Antiguo no se hace depender de una cosmovisión o de nuevos procedimientos de lenguaje, y se apoya en el binomio promesa-cumplimiento. Aunque no reflexiona sobre él, el Nuevo Testamento se plantea ya el tema hermenéutico, y confía sobre todo en la eficacia del Espíritu Santo como factor principal de intelección de los textos.

La hermenéutica patristica presenta momentos decisivos para la historia de la exégesis bíblica. Se cuentan principalmente entre ellos la obra de Orígenes (185-254), cuyo núcleo es la teoría sobre los sentidos de la Sagrada Escritura; las reglas exegéticas de Ticonio (+400); el libro de *Doctrina christiana*, de San Agustín, (354-430); y la gran contribución de San Jerónimo (345-419).

Un principio fundamental de la exégesis patristica es que la Escritura ha de ser leída e interpretada en el espíritu en el que ha sido escrita. Esta idea será recogida por la Constitución *Dei Verbum* (12,3), y se concreta sobre todo en la unidad de texto interpretado y sujeto que interpreta, a la que debe añadirse además el hagiógrafo. Sólo el mismo Espíritu que asistió al escritor sagrado asegura la penetración interior del texto por parte de los lectores subsiguientes.

La exégesis medieval se centra en desarrollar la doctrina sobre los diversos sentidos de la Escritura, y establece una construcción interpretativa que, con ligeras variantes, ha perdurado hasta nuestros días. Los medievales elaboran con cierta precisión la teoría sobre los sentidos literal-histórico, alegórico, anagógico, y moral de la Biblia.

En el Renacimiento, la exégesis tiende a hacerse más individualista. Los reformados introducen lo que puede llamarse «aporte hermenéutico», que supone una tensión, a veces inconciliable, entre el factor subjetivo de la comprensión del texto sagrado y el aspecto objetivo. Falta en principio una mediación eclesial-tradicional que ayude a armonizar ambos aspectos.

La teoría hermenéutica universal propuesta por F. Schleiermacher (1768-1834) no apunta principal o directamente a entender el texto sino a comprender el yo del autor. No se ocupa de lo que el autor dijo, sino del autor mismo. «Elemento fundamental de la interpretación es que uno debe ser capaz de salir de su modo de pensar propio para meterse dentro del autor del texto, aclimatarse a su mundo de pensamiento y de representación».

Los defensores de esta hermenéutica tratan de entender lo que el autor dijo, y también «lo que dejó de decir»; y aseguran que el intérprete conocerá mejor al autor de lo que éste se conocía a sí mismo. En este planteamiento se prescinde deliberadamente del texto y de su objetividad, así como del espacio histórico-temporal que separa texto e intérprete.

Se ha señalado que el gran riesgo de esta exégesis de tono romántico, es convertirse en un proceso de adivinación, y conceder excesiva importancia a la premisa de que cada individuo es una manifestación de la vida universal.

También R. Bultmann (1884-1976) ha desarrollado, hace pocos decenios, una exégesis que busca el «sentido original». Plantea así una hermenéutica existencial y desmitologizadora, que declara mitológico todo lo que en la Biblia no se pueda interpretar de modo referido a la existencia humana. Al concebir el mundo del Nuevo Testamento como extraño a nosotros, hombres del siglo XX, Bultmann reduce el contenido de la Escritura para hacerlo coincidir con lo que juzga son nuestras posibilidades cognoscitivas y asimilativas de lo religioso.

La distancia entre el autor del texto y el lector de cada época ha sido proclamada, como premisa hermenéutica, por H. Gadamer. Esta distancia es un fenómeno positivo que permite enriquecer el sentido del texto, y encontrarle a éste nuevas resonancias. «La comprensión ha de ser entendida no tanto y sólo como un acto de la subjetividad, sino como un insertarse en un acontecer de la tradición, en la que se abrazan constantemente pasado y presente».

En este planteamiento, el horizonte histórico y el presente se unen, e incluso se funden, ante la mirada del sujeto. La tradición es, por tanto, un ámbito de continuidad histórico-espiritual en el cual hay que estar o entrar para «comprender».

Escuchamos la voz de la Sagrada Escritura como miembros de una comunidad. La leemos hoy, y gracias a la mediación enriquecedora de una tradición ininterrumpida, encontramos en ella lo mismo que el autor y que el lector del siglo I, y percibimos además un plus de matices y de virtualidades, es decir, un plus de sentido. Este sentido se acumula a los anteriores, sin prescindir de ellos.

Aunque Gadamer tiende a exagerar el papel del lector del texto, y excluye también una verdad radicada en certezas fundadas y razonables, sus principios hermenéuticos han devuelto importancia a la tradición. Pero en esta hermenéutica, la comprensión de un texto es siempre una comprensión más amplia de uno mismo.

## **1. 6. Autor, texto y horizonte histórico**

La hermenéutica bíblica se ocupa, como hemos visto, de la noble tarea de trasponer el sentido de los hechos y verdades cristianos a otro horizonte de comprensión. Ha de tener en cuenta siempre dos polos en tensión: unos textos determinados y unos intérpretes, que son como los representantes de la existencia humana en cada momento de la historia.

Ninguno de los polos puede eliminarse. Los eliminarían una interpretación abstracta y atemporal del contenido del texto, y una exégesis puramente existencial, que entienda el texto como un mero excitante o una visión para comprender la existencia. Según esta última postura, no es necesario entender nada, sino sentirse movido y actuar.

Hay que tener en cuenta que una correcta hermenéutica depende, al menos, de los siguientes principios:

a) No debe atribuirse primacía a los destinatarios originales, con los que uno debería presuntamente coincidir para entender plenamente el texto; las Epístolas de San Pablo se dirigen tanto a Romanos, Corintios, etc. como a nosotros.

b) El sentido de un texto desborda y va más allá de la intención del autor, es decir, no se limita a lo que se supone han sido los propósitos expresos del hagiógrafo al escribirlo, ni a todo lo que conscientemente ha querido decir. Importa, por lo tanto, la *intentio operis*, que tiende a superar aunque no a borrar, la *intentio auctoris*. El texto tiene en cualquier caso una vitalidad propia, y se dirige —como todo texto canónico— a los hombres de todos los tiempos y de todos los lugares.

c) La importancia que se atribuye a la *intentio operis* (texto) nunca puede significar la «muerte del autor». La intención del autor y lo que pretendió decir al escribir el texto no se debe olvidar ni desnaturalizar. Es un principio que recuerda expresamente la Constitución Dei Verbum cuando dice que «el intérprete de la Sagrada Escritura... ha de examinar atentamente lo que los hagiógrafos han deseado verdaderamente comunicar, y Dios ha querido manifestar a través de sus palabras» (n. 12).

Estos principios se hallan presentes en las operaciones exegéticas centrales, que son a) comprender el texto; b) precisar la interpretación que uno hace del texto comprendido; y c) aplicar el texto a la situación propia.

La primera operación trata de captar el valor objetivo de lo que se lee. Mide el presente a la luz del pasado. Lo cual exige entender el asunto del texto, las palabras que contiene, y la intención del autor. Hace falta, por tanto, una lectura histórico-crítica, que utilice las informaciones que permitan reconstruir el ambiente y el proceso en el cual ha nacido el texto.

En la segunda operación, el lector o intérprete se tiene en cuenta a sí mismo, sus propias preguntas, el marco vital y comunitario en el que actúa. Es como medir el pasado a la luz del presente, con el fin de apropiarse el texto.

La tercera operación exegética conjuga la objetividad del texto y la subjetividad de la precomprensión personal del lector, con el fin de establecer el significado que el texto encierra aquí y ahora para nosotros, dado que «la narración bíblica contiene una llamada existencial dirigida al lector».

## **1.7. La crítica textual**

Una de las tareas más importantes de los exégetas es conseguir un texto que se aproxime lo más posible al original, dado que ningún códice de los que conservamos reproduce con absoluta fidelidad el texto exacto de la Biblia. Decía San Agustín que «los textos no enmendados deben ceder el puesto a los enmendados» para que el texto sagrado se restituya a su estado primero lo más perfectamente posible, se purifique de las alteraciones introducidas por los amanuenses, y se libere de las inversiones de palabras, repeticiones, omisiones y otros errores materiales que suelen entrar furtivamente en los libros que se transmiten de uno en otro a lo largo de muchos siglos.

La crítica textual es a la vez una ciencia y un arte, porque logra un conocimiento objetivo y depende también del ingenio de los críticos individuales. Éstos consideran que cualquier documento disponible —papiros, códices, etc.— tiene importancia para su trabajo de reconstrucción textual. El examen de todos los testimonios permite en efecto, lograr un texto que mejore el de cualquier manuscrito considerado aisladamente.

Existen unos principios básicos de crítica textual, que son externos e internos. Los primeros se deducen de los documentos mismos según el valor que encierra cada uno. Los segundos provienen de la experiencia.

Los principios externos se reducen a tres: a) es preferible la lectura apoyada por los mejores y más variados códices, dada su procedencia, calidad, etc.; b) ha de elegirse el texto menos coincidente con la versión griega de los LXX, porque podría haber existido una armonización indebida; c) entre varias lecturas diferentes debe tenerse en cuenta su mutua relación, porque una vez efectuada una corrección en el texto, el copista podría haber olvidado hacer los cambios exigidos (concordancias de sujeto y verbo, etc.)

Los principios internos son a) la lectura más difícil es la más segura; b) es preferible la lectura más breve; c) es auténtica la lección que mejor explica la presencia de las demás, cuando éstas aparecen como conexión o aclaración de la primera.

### **1.8. Géneros literarios y sentidos de la sagrada escritura**

La interpretación de la Biblia debe tener muy en cuenta el género literario de cada uno de los libros sagrados, porque el alcance y sentido de unas expresiones o de unas palabras puede no ser el mismo, por ejemplo, en un libro histórico que en un libro profético. Hay afirmaciones que en unos lugares tienen un significado literal, mientras que en otros deben ser interpretadas simbólicamente.

El exégeta debe indagar lo que el modo de decir o el género literario empleado por el hagiógrafo contribuye para la verdadera interpretación del texto, y «ha de estar convencido de que este aspecto de su trabajo no puede descuidarse sin grave detrimento de la exégesis católica».

Los bíblicos deben por tanto conocer si el texto que estudian es una crónica, un himno, una elegía, una parábola, una narración popular, un discurso sapiencial, etc. Así estarán en condiciones de determinar su sentido preciso y lo que ha pretendido el autor sagrado al escribirlo.

Muy unida a la cuestión de los géneros literarios se encuentra la de los diversos sentidos de la Sagrada Escritura.

Suele hablarse de a) sentido literal o histórico; b) sentido pleno; y c) sentido típico o espiritual.

### ***a) Sentido literal o histórico***

Es el sentido más importante de la Sagrada Escritura. Deriva de la significación normal y corriente de las palabras usadas por el escritor sagrado. El sentido literal expresa la intención directa del autor humano de la Escritura y no excluye los sentidos derivados que sus palabras puedan tener en el conjunto de la Biblia.

Los acontecimientos narrados, por ejemplo, en el libro del Éxodo, es decir, la salida de Egipto, el paso del mar Rojo, la travesía del Sinaí, etc. tienen un sentido literal: son hechos que los hebreos vivieron. Este sentido literal e histórico no impide buscar en esos sucesos un sentido espiritual más profundo.

### ***b) Sentido pleno***

En este sentido de la Sagrada Escritura está presente la idea de que el Nuevo Testamento significa la plenitud del Antiguo y de que este hecho se manifiesta en acciones, personas y palabras determinadas. Se trata de un sentido más profundo que el literal, pero no intentado deliberadamente por el autor sagrado. Es una significación que sólo se descubre cuando las palabras de la Escritura son estudiadas a la luz de la Revelación posterior y de un mejor entendimiento de toda la Biblia en su conjunto.

El sentido pleno es en todo caso un sentido posible de las palabras de la Escritura y en eso se diferencia del sentido típico.

El frecuente uso teológico de Gen 3,15 («enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y el suyo, y él te pisará la cabeza») en relación con la participación de María en la victoria de Jesús sobre el mal, es un ejemplo de reconocer un sentido pleno en el texto. Es una interpretación que supera el alcance literal, pues Génesis se refiere en general al hijo de la mujer y a la descendencia de ésta. Otro ejemplo es Is 7,14 (“He aquí que una virgen concebirá y dará a luz un hijo, y su nombre será Emmanuel”). Mt 1,23 afirma que esta profecía se cumple en la concepción virginal de Jesús en el seno de María. Pero un examen de Is 7,14 no demuestra que el profeta pensara expresamente en la concepción de Jesús. Lo cual significa que Mateo ha atribuido al texto de Isaías un sentido pleno y supraliteral.

El sentido pleno se podría considerar, en definitiva, como otro modo de designar el sentido espiritual de un texto bíblico, cuando el sentido espiritual se distingue claramente del literal.

### ***c) Sentido típico***

Se percibe a veces que en la Biblia las personas, cosas o acontecimientos que aparecen literalmente en el texto sugieren, junto a la significación propia, una significación figurada o típica. La palabra tipo significa aquí figura, imagen o anticipación de una realidad futura (persona, objeto, lugar, institución).

Así, por ejemplo, el cordero pascual del Antiguo Testamento es tipo de alguien que vendría después, es decir, Jesús, que es el verdadero Cordero de Dios. El paso del mar Rojo

significa la manifestación por excelencia del deseo y fuerza salvadores de Dios. Gracias a este suceso, el pueblo judío consiguió la libertad, y de manera semejante se salva el cristiano en el Bautismo. Las aguas del mar Rojo adquieren así un valor típico, y representan las aguas del Bautismo sacramental, que producen la salvación del hombre.

La idea central es que el Antiguo Testamento se cumple en Jesús. Las profecías y figuras antiguas se cumplen en los diversos acontecimientos de la vida de Jesús de Nazaret. Lo cual significa que los sentidos supraliteral es de la Biblia sólo pueden alcanzarse en El.

## **1.9. Los métodos histórico-críticos**

Los exégetas vienen usando desde hace varios decenios diversos modos interpretativos, que debido a sus pretensiones de análisis detallado y riguroso, se suelen denominar histórico-críticos. Entre estos métodos podemos mencionar como más destacados, aunque no los únicos, a) la crítica de las fuentes; b) la historia de las formas; y c) la historia de la redacción.

### ***a) La crítica de las fuentes***

Se desarrolló a lo largo del siglo XIX. Entre sus aportaciones principales a la ciencia bíblica figura la demostración de la prioridad cronológica del Evangelio de San Marcos, la identificación de una fuente de dichos de Jesús, y la utilización de esta fuente en la redacción de los Evangelios según San Mateo y según San Lucas.

### ***b) La historia de las formas***

Data de los primeros decenios del siglo XX. Responde a la siguiente cuestión: ¿es posible llegar, más allá de los documentos escritos, al período que media entre los hechos narrados y su primera redacción, cuando la tradición de las palabras y obras de Jesús circulaba en arameo?

Este método trata, por tanto, de investigar y analizar el origen y la historia preliteraria de la tradición oral que sirve de base a los Evangelios. Su premisa más importante es que los Evangelios se componen de unidades menores que circularon separadamente en las comunidades cristianas antes de que aquellos fueran redactados.

La historia de las formas ha detectado en el Nuevo Testamento himnos, formas litúrgicas y profesiones de fe, cuyo origen está en el culto practicado por las primeras comunidades de discípulos. Ha podido determinar también en numerosas ocasiones cuáles fueron los motivos y situaciones que llevaron a la redacción y difusión de determinados episodios de la vida del Señor.

### ***c) La historia de la redacción***

El llamado método redaccional surge en parte como reacción contra desaciertos y excesos del método anterior y especialmente contra la idea, sostenida por algunos, de que los evangelistas sinópticos no fueron verdaderos autores, sino meros compiladores de unos

materiales preexistentes. Los defensores de este método tratan de demostrar que los evangelistas no eran ni compiladores ni cronistas corrientes, sino verdaderos teólogos que han impreso su sello propio a los Evangelios que escribieron.

Si la historia de las formas estudia los distintos géneros literarios de la Biblia y las normas relacionadas con ellos, la historia de la redacción estudia cómo se utilizaron esas unidades literarias para hacerlas servir a la intención del autor. Se piensa que el exégeta no debe contentarse con clasificar un relato según su forma. Debe además dar un segundo paso y preguntarse por qué se ha incluido en un lugar determinado del Evangelio y qué sentido le atribuye el evangelista.

La Iglesia se ha referido en diversas ocasiones al uso de estos métodos por parte de los exégetas. El papa Juan Pablo II dijo: «Os compete examinar estos métodos con gran apertura de espíritu y valorar sus méritos y utilidad. No hay que descuidar nada que pueda contribuir a iluminar las múltiples riquezas de los textos bíblicos.

«Conviene también que seamos conscientes de los límites de los nuevos métodos y evitemos la posible unilateralidad de ciertas modas exegéticas que, reaccionando contra un exceso, terminan por caer en el exceso opuesto».

Los exégetas saben, por lo tanto, que no es posible retomar a un estadio de interpretación precrítica y que no puede atribuirse a ningún método de investigación bíblica una validez absoluta. Al usarlos deben evitarse los prejuicios teológicos y las limitaciones que algunos de ellos podrían tener en sus comienzos. Hay defensores de estos métodos que parecen prescindir de la intervención de un Dios personal en la historia, de la divinidad de Jesús; o niegan toda conexión entre fe y verdad histórica; o atribuyen a la primitiva comunidad cristiana un papel creador que no tuvo.

Estas posibles deformaciones de fondo viciarían el trabajo exegético y anularían su eficacia.

## **1. 10. Sagrada escritura, Iglesia y teología**

La Escritura guarda una estrecha e indisoluble relación con la Iglesia. Puede decirse que la Palabra de Dios ha convocado y engendrado a la Iglesia, y que es también la Iglesia la que, en cierto modo, se encuentra en el origen mismo de las Escrituras.

Si la Biblia no se leyera e interpretara en el seno de la Iglesia podría convertirse en un libro sellado y apenas inteligible, porque no se basta por sí sola para dar a conocer todo su sentido. Los libros sagrados presentan en efecto cierta oscuridad, derivada de los altos misterios que contienen, y también del lenguaje, en ocasiones simbólico, que no resulta transparente para el lector.

Los Padres de la Iglesia advirtieron pronto que la Sagrada Escritura debía ser leída y entendida en el seno de la comunidad eclesial, y que solamente así entregaba su recto significado. El Concilio Vaticano II enseña que la interpretación bíblica «queda sometida al

juicio definitivo de la Iglesia, que recibió de Dios el encargo y el oficio de conservar e interpretar la palabra de Dios» (Constitución Dei Verbum, 12).

El vínculo que la teología establece entre la interpretación de la Biblia y la autoridad de la Iglesia deriva de la convicción de que Cristo contempló unos medios públicos eclesiales para asegurar la transmisión, protección y explicación íntegras de la Revelación divina. Esta convicción se ha mantenido activa a lo largo de toda la historia de la Iglesia, que vive y ha vivido siempre de la Palabra de Dios.

El trabajo exegético es así una tarea teológica y eclesial. Se apoya en el estudio y en la investigación, pero no es una tarea profana. No se puede leer e interpretar al profeta Isaías o a San Pablo como se interpreta a Hornero o a Virgilio. La exégesis de la Sagrada Escritura no consiste simplemente en explicar unos textos antiguos venerables, en investigar su forma literaria o en buscar sus versiones originales. El primer deber del exégeta es presentar al pueblo cristiano el mensaje de la Revelación y exponer el significado de la Palabra de Dios, tanto en sí misma como en su influjo salvador para todos los hombres. La exégesis debe hacerse, por tanto, más teológica, más espiritual, y más ecuménica.

Decía Pablo VI a profesores de Sagrada Escritura: «sois estudiosos y expositores. Sois peritos y difusores. La Palabra de Dios pasa a través de vosotros para llegar a otras mentes, al pueblo de Dios. Sois no sólo filólogos, historiadores y especialistas de muchas ciencias que concurren en la inteligencia de los textos sagrados; sois profesores de Sagrada Escritura, sois exégetas. Entendemos exégetas no sólo en el sentido filológico, técnico y, si queréis, científico, sino especialmente en el sentido teológico, en el sentido religioso y en el sentido espiritual; es decir, en el sentido que reconoce en vosotros a los que explican y transmiten en su profunda y vital integridad la Palabra de Dios. Sois intérpretes. Y este oficio, en su instancia decisiva sobre el valor verdadero de la palabra trascendente, es más grande que el hombre; exige un carisma, una norma, una fidelidad. No es de interpretación privada».

La entera investigación y crítica bíblicas apuntan a descubrir el valor del texto, y lo que quiso afirmar por escrito el autor sagrado. Es una tarea teológica y religiosa que sólo puede llevarse a cabo si el exégeta se esfuerza por conectar espiritualmente con el texto mismo. Al interpretar la Escritura, el exégeta debe estar a la escucha del Espíritu que la quiso redactar. (Cfr. Dei Verbum, n. 12).

Todo el que escudriñe la Palabra de Dios escrita debe saberse a la vez escudriñado por ella, y abordar su trabajo con una actitud de humilde disponibilidad y fidelidad. «Para escuchar y entender las escrituras —dice San Atanasio de Alejandría— es necesario llevar una vida limpia y tener una alma pura, así como practicar la virtud según Jesucristo».

San Agustín afirma: «A los que se entregan al estudio de las Sagradas Escrituras no basta recomendar que sean expertos en el conocimiento de las particularidades del lenguaje. Importa sobre todo que oren, si quieren comprender».

La Constitución Dei Verbum se refiere a la necesidad de que los exégetas tengan en cuenta la analogía de la fe. Esta expresión deriva de Romanos 12,6 y alude a la armonía y conexión que existe entre todas las afirmaciones de la fe católica.

El exégeta ha de ser por tanto un teólogo, que ponga de relieve el sentido teológico de los textos bíblicos y muestre su relación con todo lo que explican en nombre de la Iglesia los profesores de dogma y de moral. Se facilita así una búsqueda común en las grandes cuestiones de fondo que tienen planteadas la Iglesia y la humanidad.

Acerca del carácter teológico de los estudios bíblicos, ha escrito Karl Rahner: «Vosotros los exégetas olvidáis algunas veces que sois teólogos católicos... Podéis olvidar (no negar, ni excluir por principio) que ejercitáis una especialidad que es un momento interno de la teología católica en cuanto tal, y que, por tanto, ha de tener en cuenta todos los principios que son propios de la teología católica».

## **2. LA TRADICIÓN**

El estudio teológico de la Sagrada Escritura exige el de la Tradición de la Iglesia. Sagrada Escritura y Tradición constituyen una fuente única de la Revelación Divina, y siempre van unidas según la concepción de la Iglesia. Se asocian como Palabra escrita y no-escrita de Dios.

### **2.1. Significado de la tradición en general**

El ser humano es un ser de tradición. Recibe tradiciones y las trasmite. Origina unas tradiciones y elimina otras. La tradición es un elemento constitutivo de la cultura humana. El hecho de la tradición se fundamenta en la mortalidad y limitaciones del hombre, y en la necesidad de organizar experiencias, conocimientos y modos de hacer adquiridos por otros, para que pueda surgir y mantenerse una cultura.

Todas las comunidades humanas crean tradiciones, y éstas, a su vez, condicionan y determinan la mentalidad y el comportamiento de las comunidades que las crean. La tradición es memoria y capacidad de conservar el pasado, y proporciona a los hombres que viven en ella y de ella un sentido de identidad. El individuo se nutre de la tradición común y a través de ésta puede conectar con su propia historia.

La tradición es en suma la capacidad de los grupos humanos de transmitir la cultura creada por el conjunto de individuos que los componen, de multiplicarla, enriquecerla y conservarla de generación en generación.

Las tradiciones transmiten costumbres, habilidades y técnicas, ritos, normas, relatos y doctrinas. Se hallan muy ligadas al lenguaje, que es el medio más importante de transmisión. El mismo lenguaje es ya un aspecto de la tradición. Para transmitir las tradiciones, las sociedades suelen crear funciones u oficios públicos, como los de sacerdotes, jueces, maestros; e instituciones como el culto, el derecho, la escuela, el teatro, etc.

La tradición fomenta y hace posible el desarrollo de la personalidad individual. El individuo no parte de cero. Se apoya en las experiencias de la comunidad, que convierte en sus propias experiencias. Al mismo tiempo debe adoptar ante la tradición una actitud libre e inteligente, normalmente respetuosa y en algunos casos crítica. Porque la apropiación personal de la tradición requiere su interpretación. De ese modo se supera el peligro de aceptar invariablemente la tradición como verdad prefabricada y siempre dominante, que puede asumir a veces indebidamente la apariencia de costumbres y principios eternos e inmutables. La tradición también necesita renovarse y desarrollarse, para no convertirse en algo inflexible, estancado y caduco.

## **2.2. Crítica y rehabilitación de la tradición**

a) La cultura y el pensamiento occidentales han sometido la idea de tradición a una severa crítica, a partir del siglo XVI. Las causas de este fenómeno son tanto religiosas como filosóficas. La Reforma protestante tiende a rechazar la tradición por motivos de pureza evangélica. Considera que el saber y la práctica religiosos suponen una mediación indebida en la relación personal con Dios, y una contaminación del Evangelio con elementos y prejuicios humanos. Nada debe interponerse entre la Biblia y el lector cristiano, y cualquier presupuesto doctrinal (tradicional) ha de tenerse por ilegítimo.

Este impulso contrario a la tradición se verá pronto reforzado en el clima intelectual europeo por la filosofía racionalista del siglo XVII. Una premisa central de estas corrientes filosóficas es que la Verdad no se apoya originalmente en el recurso del pensamiento a algo distinto de sí mismo, como a un presunto fundamento, sino en el acto mismo de pensar en cuanto tal. Este planteamiento se funda en la absoluta inmediatez del pensar respecto de sí, que no deja lugar a momento alguno extrasubjetivo de mediación. Desaparece así para el sujeto la función mediadora del mundo real, de los demás hombres, de la autoridad, y de la tradición. La razón ha absorbido toda posible alteridad, y se convierte de este modo en la única responsable del devenir humano.

La Ilustración del siglo XVIII continúa este proceso, acentuando, si cabe, los motivos racionales e individualistas. Se aplaude de hecho la «gesta reformadora» de Lutero, que habría superado la comprensión antigua del hecho cristiano. La Ilustración insiste en la afirmación cartesiana de que un uso metódico y disciplinado de la razón basta para proteger al hombre de cualquier error.

Según esta postura, autoridad y tradición impiden el uso de la propia razón, que sería la única que posee el privilegio de alcanzar la Verdad, mientras que la tradición supondría una imposición y unos límites que el hombre ilustrado no debe tolerar.

Si bien es cierto que la crítica filosófica al prejuicio tiene alguna razón de ser, y que, de otro lado, la Ilustración no niega todo valor a la fe histórica, se produce un vuelco cultural de gran envergadura, que corona los postulados antitradicionales de la Reforma, y que altera el concepto de autoridad. Se olvida así que el reconocimiento y la aceptación de la autoridad y de la tradición reposan sobre un acto de la razón misma, y no tienen que ver con sumisión y obediencia, sino con conocimiento.

El desprecio filosófico a la tradición ha encontrado también numerosos representantes en nuestro tiempo. Sobresale entre ellos M. Foucault (1926-1984), para quien la tradición es un amasijo de sucesos rotos y fragmentados, que no guardan entre sí ninguna coherencia. La unidad precaria que presenta les vendría de la imposición externa de una estructura ideal metafísica.

b) En los últimos decenios se asiste a una recuperación filosófica significativa de la idea de tradición. Tiene como precedente cultural más importante la nueva comprensión del tema por parte de los pensadores románticos del siglo XIX y comienzos del XVIII (J.G. Herder, F. Schlegel, Novalis, etc.).

La crítica de estos autores a la Ilustración comporta una rehabilitación importante de la tradición. Todos insisten en la idea de que lo que ha sido consagrado por la tradición y por el pasado contiene una autoridad anónima, y que nuestro ser histórico y finito está determinado por lo que la autoridad ha transmitido.

El Romanticismo tiende en ocasiones a oponer tradición y razón, siempre que hace un uso ideológico y político de aquélla, pero éste es el aspecto menos válido de su ideario, dado que la oposición entre ambas resulta artificial, si tenemos en cuenta que la historia de Occidente es, en definitiva, la historia de una razón que opera en el marco de una tradición.

La tradición es reconocida, en efecto, como precedente histórico insustituible y como condición de comprensión. «En nuestro comportamiento respecto al pasado, que estamos confirmando constantemente, la actitud real no es la distancia ni la libertad total respecto a lo adquirido. Por el contrario, nos encontramos siempre en tradiciones».

Se destaca actualmente que todo razonamiento ocurre en el contexto de algún modo de pensar, que depende de una tradición, y que cualquier investigación no sólo comparece de hecho ante el tribunal de la razón y de la lógica, sino también ante los parámetros establecidos por la tradición intelectual o científica de que se trate. La razón no puede actuar en el vacío.

### **2.3. El desarrollo de la teología de la tradición en la Iglesia**

a) La tradición cristiana presenta algunos aspectos propios de la tradición en general. Pero hay también considerables diferencias, que no permiten entenderla con el método de la ciencia humana. La tradición cristiana no es simplemente la variante religiosa de un fenómeno cultural humano. Esta tradición se fundamenta en Dios, que se ha revelado en Israel y en Jesucristo de una vez por todas, para la salvación de los hombres.

Podríamos definir la Tradición como el conjunto de contenidos doctrinales y espirituales que proceden directamente de Jesús y de los Apóstoles, se reflejan en la Escritura, y se conservan y desarrollan históricamente en el seno de la Iglesia.

La tradición cristiana arranca de Jesús, que anuncia la Ley y los profetas de Israel como normativos, a la vez que los interpreta y se distancia de ellos cuando es necesario, apelándose a la voluntad de Dios y a su propia palabra: «Se dijo a los antiguos... pero yo os

digo...» (Mt 5, 17-48; 18, 1-20; Mc 5, 7-13). El testimonio de los Apóstoles sobre Jesús y su doctrina se convierte en nuevo fundamento de la tradición cristiana.

En el Nuevo Testamento abundan las fórmulas de confesión de la fe, y credos vinculantes que San Pablo, por ejemplo, toma de la tradición apostólica y trasmite a otros: "Os he transmitido, en verdad, lo que yo mismo he recibido"(1 Co 15, 3; 11, 23). Las Cartas pastorales insisten en la necesidad de conservar fielmente el depósito de la fe, y se refieren de nuevo a la importancia de la tradición en las circunstancias de los tiempos pos apostólicos (1 Tim 1, 18; 2Tim 1, 13-14; 2, 2; 2 Pe 3, 2).

b) Cuando la Iglesia hubo de mantener en los siglos II y III su gran confrontación con las nuevas ideas de los gnósticos, los Padres ortodoxos desarrollaron el principio de la Tradición como regla de verdad cristiana. Según este principio, debía considerarse verdadero todo y sólo lo que se trasmite en la Iglesia desde los Apóstoles. S. Ireneo de Lyon escribía: «Todo el que quiera ver la verdad puede encontrar en cada Iglesia la tradición que los Apóstoles predicaron en el mundo entero».

Tertuliano dice: «Toda doctrina que guarda conformidad con aquellas Iglesias apostólicas debe ser considerada como verdad, pues posee indudablemente lo que las Iglesias recibieron de los Apóstoles, éstos de Cristo, y Cristo de Dios». Ambos escritores hablan ya de la tradición como principio o presupuesto último de conocimiento religioso, que no puede tener a su vez otro presupuesto.

c) Hasta el fin de la Edad Media dominó, sin embargo, la tendencia a tratar la Escritura como texto básico de la Revelación, y apoyarse en la tradición (patrística) para interpretar autoritativamente los libros sagrados. Pero algunos teólogos comenzaron a apuntar una idea de tradición como fuente independiente de verdad revelada, aparte de la Sagrada Escritura.

Cuando en la crisis religiosa del siglo XVI, Lutero invocó el principio de la «Escritura sola» contra la Tradición de la Iglesia, el Concilio de Trento mantuvo la referencia a la Iglesia de los tiempos apostólicos y enseñó que era preciso rendir idéntico respeto a la Escritura y a la Tradición, como fuente única de toda verdad evangélica. En cuestiones de fe y costumbres no se puede interpretar la Escritura «contra el sentido que la santa madre Iglesia sostuvo y sostiene» (Dz 1501), de modo que la Tradición constituye en la teología católica un criterio indispensable de conocimiento teológico. No solamente no es una pantalla o un obstáculo entre Jesús y los cristianos de cualquier momento de la historia, sino el único camino que éstos tienen para acceder a la realidad del Señor.

d) La teología del siglo XIX, representada principalmente por J.A. Mohler (1796-1838) y J.H. Newman (1801-1890), renueva el concepto de tradición, y propone la idea de una tradición viva que se desarrolla en la Iglesia. Esta idea permite superar las dificultades y aporías que se presentaban a la hora de conciliar la historicidad y el carácter inmutable del dogma, y afirmar simultáneamente ambas cosas. Se daba así un paso muy importante hacia la comprensión histórica del hecho cristiano.

Se percibe ahora con mayor claridad que en el siglo XVI, que la autoridad de la Iglesia se halla ciertamente ligada a la posesión de una tradición, pero que ésta no es —como para los

jansenistas y galicanos— la transmisión de un depósito fijado de una vez para siempre. La tradición no ha de entenderse como una suma de afirmaciones que deban transmitirse bien ordenadas e intactas, sino la expresión de la asimilación progresiva, mediante la fe de la Iglesia, de los hechos y doctrinas testimoniados en la Sagrada Escritura.

Este hecho capital significa, entre otras cosas, que no descubrimos la verdad cristiana aislándonos de la tradición, sino más bien insertándonos en ella. Si la inteligencia creyente se desarraiga de la tradición, lejos de liberarse, se debilita y muere.

e) M. Blondel (1861-1949) ha tratado en nuestro siglo de diseñar una idea de tradición que superase las insuficiencias de los modernistas y el fijismo de muchos escolásticos. Propone consiguientemente una síntesis, que considera la tradición no como la simple transmisión de enseñanzas recibidas, sino como un modo de conservar y renovar la realidad viva del pasado eclesial. La estabilidad y valor de esta tradición no vendría de una coincidencia verbal con previas aserciones, sino de la fidelidad a las realidades que esas aserciones quieren expresar. Hay así una honda correlación entre tradición e Iglesia. Ésta es vista en acto, y como una totalidad de vida, en sí misma y en sus miembros.

Entre los teólogos de la tradición más recientes deben mencionarse J.R. Geiselman e Y. Congar (1904-1994). La obra de Geiselman ha contribuido a clarificar las relaciones entre Sagrada Escritura y Tradición, que no deben considerarse como dos depósitos y fuentes paralelos de revelación, sino como dos testigos de un único cuerpo de verdad divina. La tradición no representa, por tanto, un *plus* material respecto a la Escritura, sino más bien su traducción y reflejo en la vida de la Iglesia y a partir de esta vida.

Congar ha profundizado estos principios en el marco de una vasta concepción, que permite ver el sentido y el alcance teológicos de la tradición normativa eclesial, su relación con la Escritura, y su diferenciación respecto a elementos tradicionales sin repercusión dogmática.

La teología reformada no ha modificado sustancialmente sus críticas hacia la tradición como vía para determinar la regla de Fe, aunque ha atenuado algunas de sus reservas.

## **2.4. Tradición y regla de fe**

a) Enseña la Constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II que «la predicación apostólica, recogida de un modo especial en los libros sagrados, se ha de conservar por transmisión continua hasta el fin del tiempo... Lo que los Apóstoles transmitieron comprende todo lo necesario para una vida santa y una fe creciente del Pueblo de Dios. Así la Iglesia, con su enseñanza, vida y culto, conserva y trasmite a todas las edades lo que es y lo que cree» (n. 8).

«Esta Tradición va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo, es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas».

La Tradición tiene un aspecto constitutivo o normativo, porque contiene la Revelación, que termina con los Apóstoles. Junto con la Sagrada Escritura, sirve de norma e inspira toda la

vida eclesial. La forma constitutiva de la Tradición es el testimonio de fe de los apóstoles y de sus comunidades «en la doctrina, la vida y el culto».

La Tradición posee un segundo aspecto, que es el interpretativo o explicativo, porque desarrolla e ilumina las riquezas contenidas en el depósito revelado, sin añadir nada que sea esencial en ese depósito o que pueda llamarse realmente nuevo. Esta función explicativa respeta siempre el carácter acabado de la Revelación.

b) Al ser interpretada y desarrollada, la Tradición se conserva y se renueva al mismo tiempo, dado que nunca es una transmisión mecánica sino viva. La idea cristiana de tradición es en ese sentido algo diferente a la idea judía, que entiende preferentemente la transmisión como análoga a la entrega de un contenido fijo, que pasa intacto de unas manos a otras. Tradición y progreso no deben contraponerse porque todo progreso auténtico es desarrollo y vida, que sólo son posibles por las raíces que la Iglesia y su tradición hunden en el pasado. La Tradición une las generaciones cristianas unas con otras y representa la vida misma de la comunidad.

La Tradición de la Iglesia es siempre pública. No debemos pensar en ella como una transmisión secreta de doctrinas susurradas al oído, de una generación a otra. La Iglesia de los primeros siglos protegió los misterios cristianos de posibles malentendidos y profanaciones, mediante una predicación y una catequesis oportuna y gradual, que nunca significaron discriminación u ocultismo en la enseñanza de la fe.

c) No todas las tradiciones que existen en la Iglesia son igualmente vinculantes, es decir, no todas son tradiciones propiamente normativas. Sólo cuentan como Tradición vinculante las que se refieren a la fe y la moral, y se remontan a los Apóstoles.

Existen «tradiciones» teológicas, disciplinares, litúrgicas y espirituales, que han nacido gradualmente en las Iglesias locales, y constituyen formas o modos particulares «en las que la gran Tradición recibe expresiones adaptadas a los diversos lugares y a las diversas épocas. Sólo a la luz de la gran Tradición pueden ser mantenidas, modificadas o también abandonadas bajo la guía de la Iglesia».

Los escritores cristianos mencionan, por ejemplo, como tradiciones determinados ritos del Bautismo (triple inmersión, imposición de manos después de la ceremonia, etc.), algunos ritos de la Sagrada Eucaristía, algunas reglas para la elección y consagración de los obispos, la señal de la cruz, rezar de rodillas, el ayuno pascual, el culto de las imágenes, la cuaresma, la veneración de la cruz, la consagración de altares, diversas fiestas litúrgicas y ritos de su celebración, etc.

Se trata como vemos de puntos secundarios relacionados con algún misterio principal, y que interesan a la liturgia y al culto, o a la disciplina de la Iglesia. Son generalmente cuestiones prácticas y aplicaciones de principios, pero no artículos de fe. Estos puntos no carecen desde luego de interés doctrinal, porque se refieren a misterios venerables y protegen indirectamente aspectos del dogma. No expresan, sin embargo, tradición normativa. De hecho existen en algunas de estas materias diversas tradiciones, surgidas en lugares, tiempos y circunstancias diferentes.

## 2.5. Tradición y escritura

La relación entre Tradición y Sagrada Escritura se ha entendido a veces en tiempos pasados, anteriores al Concilio de Trento, como la relación de dos fuentes doctrinales, en las que estaría contenida la Revelación. La Sagrada Escritura contendría, según esta idea, parte de la Revelación, y el resto se encontraría en la Tradición. La relativa insuficiencia de la Escritura para conocer toda la Palabra de Dios sería entonces una insuficiencia material, es decir, habría doctrinas reveladas que solamente podrían encontrarse en la Tradición.

El Concilio de Trento enseña que la doctrina de la Revelación «se contiene en los libros escritos y en las tradiciones no escritas que, transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros desde los apóstoles, quienes las recibieron o bien de labios del mismo Cristo, o bien por inspiración del Espíritu Santo» (Dz 783).

El texto conciliar no dice que la Revelación esté contenida parte en la Escritura y parte en la Tradición, sino que atenúa este modo de hablar y lo que implica, al usar la expresión latina *et-et*, es decir, tanto en los libros escritos como en las tradiciones no escritas.

Es lícito entender por lo tanto que el Concilio de Trento permite hablar sólo de una insuficiencia modal o interpretativa de la Escritura, y no simplemente de una insuficiencia material. Lo cual significa que la Escritura necesita ciertamente complementarse con la Tradición para su recta inteligencia, pero que no se trata de dos fuentes independientes.

El Concilio Vaticano II enseña que la Tradición y la Escritura brotan de la misma fuente divina y constituyen una unidad orgánica (cfr. *Constitución Dei Verbum*, n. 9). Subraya asimismo el rango e importancia de la Escritura en el proceso de la Tradición, cuando dice que la Escritura «es palabra de Dios en cuanto que, por inspiración del Espíritu divino, se consignó por escrito». Añade que la Tradición transmite, conserva y explica la palabra de Dios.

Parece entonces que el Concilio define modalmente la relación entre Escritura y Tradición. Esta es entendida como transmisión de la palabra de Dios mediante la interpretación de la Escritura.

Se dice también que la Iglesia conoce por la Tradición «el canon íntegro de los sagrados libros» (*Constitución Dei Verbum*, n. 8), y que «la Iglesia no toma de la sola Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las cosas reveladas» (n. 9).

El Concilio procura recuperar una comprensión amplia y unitaria de la Tradición y de su función en la vida de la Iglesia. Así como la Revelación no se presenta como la simple comunicación de una suma de verdades particulares, sino como la autocomunicación salvadora del Dios trino, que habla a los hombres como amigos (cfr. *Dei Verbum*, n. 2), la Tradición no se entiende como un elenco de doctrinas sino como presencia viva de la palabra de Dios, que «sigue conversando siempre con la esposa de su Hijo amado» (n. 8).

Así como la Revelación no se describe como una mera instrucción conceptual, sino que ocurre «por obras y palabras», así la Tradición se realiza «en la doctrina, la vida y el culto» de la Iglesia.

Las relaciones entre Sagrada Escritura y Tradición son un tema importante de diálogo ecuménico, en el que especialmente luteranos y católicos han podido llegar a significativos acuerdos. Ambas confesiones se muestran concordes, a nivel teológico, en que a) la preeminencia de la Sagrada Escritura no excluye la función de un ministerio docente ni la legitimidad de tradiciones doctrinales que protejan y promuevan la fe de la Iglesia; b) no hay tradiciones apostólicas históricamente verificables que no se hallen de algún modo testimoniadas en la Sagrada Escritura; c) no todas las doctrinas cristianas se encuentran literalmente presentes en la Biblia, pero pueden deducirse de ella.

## **2. 6. Los testigos de la tradición**

La Tradición es una realidad viva cuyo sujeto principal y abarcante es la Iglesia misma, y cuyo principal impulsor es el Espíritu Santo. Se refleja, sin embargo, en un conjunto de testimonios o monumentos documentales, que comienzan en los tiempos primeros del Cristianismo, se suceden y renuevan a través de la historia, y llegan hasta nuestros días.

Los testimonios de Tradición más importantes están constituidos por los Padres de la Iglesia, las doctrinas de los teólogos, la Sagrada Liturgia, las creencias del Pueblo de Dios en su conjunto (sentido de la fe o *sensus fidelium*), el derecho canónico, los libros penitenciales antiguos, las devociones populares, las doctrinas y experiencias espirituales de santos y místicos, el arte cristiano, las reglas de vida monástica y religiosa, etc.

Un testimonio de particular importancia son los Concilios de la Iglesia, especialmente los generales o ecuménicos, porque expresan de modo oficial y solemne el sentir de la Iglesia entera y condensan la tradición cristiana sobre aspectos centrales de la fe y las costumbres.

Estos monumentos de la Tradición no tienen todos, por lo tanto, el mismo valor, pero todos juntos proporcionan una visión muy completa de la fe y el sentir de la Iglesia. Son como una pluralidad de voces que forman un coro unitario.

Trataremos más adelante del Magisterio de la Iglesia. Vamos ahora a concentrar la atención en los Padres de la Iglesia, la Liturgia, el sentido cristiano de la fe y los teólogos.

## **2.7. Los Padres de la Iglesia**

Se denominan Padres de la Iglesia a los escritores cristianos antiguos caracterizados por su santidad de vida, por su profundo conocimiento de la Sagrada Escritura y de la doctrina de fe, y por la responsabilidad con que ejercieron las tareas pastorales que tuvieron encomendadas en la Iglesia.

Estos escritores abarcan diversos períodos y grupos. Los más importantes son los Padres Apologistas (siglos II y III) y los autores de los siglos IV y V, que tanto en Oriente como en Occidente constituyen la edad de oro de la patrística, llena de obras cristianas decisivas.

Sobresalen entre estos últimos los nombres de San Atanasio de Alejandría (+373), San Gregorio Niseno (+395), San Basilio (+379), San Cirilo (+444), San Juan Crisóstomo (+407), San Jerónimo (+419), San Ambrosio (+397)), San Agustín (+430) y San León (+461).

Afirma Congar que estos Padres «tuvieron como vocación y misión propia dar a la Iglesia su forma santa de vida y pensamiento, en una sociedad cuya cultura procedía de la tradición pagana: poner al servicio de la fe un poder político y una razón filosófica en el fondo peligrosos para ella, pero conservando al Cristianismo la pureza de su inspiración y carácter propios y de sus exigencias».

Suelen considerarse últimos Padres de Occidente a San Gregorio Magno (+604) y a San Isidoro de Sevilla (+636). San Juan de Damasco (+743) es tenido como el último Padre oriental. Todos los que hemos mencionado han sido doctores de la Iglesia.

Los Padres son ante todo autores de excelentes comentarios a la Sagrada Escritura. Han escrito asimismo vigorosas obras polémicas contra los errores de su tiempo; y tratados teológicos y espirituales, más o menos sistemáticos, que ejercieron y ejercen considerable influjo en la Iglesia.

La teología patrística se destaca por una viva conciencia católica y un hondo sentido del misterio divino. Es un pensamiento cristocéntrico y eclesial, excelente ejemplo de teología unitaria y armónica. Los Padres están siempre atentos a las riquezas de las culturas que entran en contacto con la fe cristiana.

El alto prestigio doctrinal y espiritual que se les reconoció en los siglos antiguos y medievales llevó a algunos autores cristianos a atribuirles en sus escritos un cierto carisma de inspiración.

Pero no se trata, como es lógico, de la misma inspiración que se halla en la Sagrada Escritura, pero en el sentir de los teólogos que hablan de ella existe cierta conexión, porque estiman que para interpretar bien las Escrituras —tarea principal de los Padres— hace falta una asistencia del Espíritu Santo que es análoga a la que tuvieron los escritores sagrados.

En cualquier circunstancia, la voz inspiración posee en el caso de los Padres un sentido muy amplio y flexible, y sirve sólo para indicar su gran autoridad doctrinal y exegética. No todo lo que escriben ha de considerarse expresión de la tradición normativa de la Iglesia, dado que representan a veces fases de un proceso de desarrollo dogmático, que sólo más adelante alcanzaría sus expresiones terminadas y definitivas. San Ireneo, por ejemplo, compartió algunas ideas milenaristas de su tiempo; los Padres prenicenos usan a veces fórmulas trinitarias insuficientes; y San Agustín lleva demasiado lejos su visión pesimista de la naturaleza humana vulnerada por el pecado.

La Iglesia ha enseñado que el consenso patrístico unánime constituye regla cierta para interpretar la Sagrada Escritura (cfr. Concilio de Trento, Dz 786, y Concilio Vaticano I. D 1788). El Concilio Vaticano II afirma que «las enseñanzas de los Santos Padres testifican la

presencia viva de la Tradición, cuyos tesoros se comunican a la práctica y a la vida de la Iglesia creyente y orante» (Constitución Dei Verbum, n. 8).

Los Padres demuestran que la teología de la Iglesia puede ser viva, plural y creativa, y que permaneciendo fiel al dogma y a los principios morales y disciplinares básicos, resulta capaz de estar atenta y abrirse a nuevas necesidades pastorales allí donde surgen.

El estudio de los Padres de la Iglesia desempeña un papel importante en la formación teológica de los cristianos cultos y especialmente de los sacerdotes. El Concilio Vaticano II, que se ha caracterizado por usar en sus trabajos y decretos una rica documentación patrística, prescribe que la enseñanza de la teología dogmática debe tener en cuenta «la contribución que los Padres de la Iglesia del Oriente y del Occidente han aportado en la fiel transmisión y comprensión de cada una de las verdades de la Revelación» (Decreto *Optatum Totius* sobre la formación sacerdotal, n. 16).

La Congregación para la Enseñanza católica ha publicado en noviembre de 1989 una Instrucción sobre el estudio de los Padres en la formación sacerdotal. Se trata de un extenso documento que exhorta al conocimiento de la Patrística, y que presenta a los Padres como fuente de renovación de la dogmática y la espiritualidad, por el hecho de ser testigos privilegiados de la Tradición, impulsores de un método teológico «luminoso y seguro», y autores de escritos que sobresalen por su riqueza cultural, espiritual y apostólica.

## **2. 8. La sagrada liturgia**

La Liturgia y culto de la Iglesia poseen un valor doctrinal incomparable y constituyen un lugar de Tradición de extraordinaria importancia.

El culto litúrgico es la oración solemne y pública de la Iglesia, recibe su sentido del culto perfecto que Jesucristo tributa al Padre Eterno, y tiene su centro en la Sagrada Eucaristía. «Toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo, que es la Iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción eclesial. En la liturgia terrena preparamos y tomamos parte en aquella liturgia celestial que se celebra en la santa ciudad de Jerusalén, hacia la que nos dirigimos como peregrinos» (Constitución sobre la S. Liturgia, n. 7-8).

En acción de puro desinterés, la Liturgia no atiende a otra cosa que a la glorificación de Dios mediante la adoración, la alabanza y la acción de gracias. Aunque en las celebraciones litúrgicas se manifiestan y actúan los diferentes oficios y ministerios que hay en la Iglesia, no existe sin embargo en ellas una distinción neta entre actores y espectadores, Los fieles no sólo asisten a la liturgia, sino que la viven. Por eso la Liturgia constituye una de las manifestaciones más típicas y auténticas de la unanimidad de fe de toda la Iglesia.

La Liturgia es, por tanto, portadora de valores dogmáticos y nos facilita un medio excelente para descubrir lo que pertenece a la fe revelada. Quien asiste, por ejemplo, a una ceremonia de bautismo solemne puede conocer, a través de los ritos y oraciones que presencia y oye, cuál es la fe de la Iglesia sobre el hombre como criatura e hijo de Dios, el pecado y sus

consecuencias, los planes divinos salvadores, la gracia de Jesucristo y su eficacia santificadora, el sentido de la pertenencia a la Iglesia, etc.

En este hecho encuentra su significación el principio *lex orandi, lex credendi*, es decir, la oración de la Iglesia es norma de fe. La oración litúrgica es el dogma vivido. Al usar estas expresiones debe ponerse el acento sobre la primacía de la realidad dogmática que vive la Liturgia, pues no quieren decir que la Liturgia hace el dogma, sino lo contrario: el dogma hace o configura la Liturgia.

Las oraciones litúrgicas no están formuladas, como es lógico, con tanta precisión como las definiciones dogmáticas; y los razonamientos teológicos apoyados en la Liturgia deben usarse con prudencia y sentido crítico.

La Liturgia posee un gran valor educativo para el pueblo cristiano. Es como una catequesis permanente que traduce sin cesar para todos el sentido católico de las cosas. «A través de la Liturgia se accede a la inteligencia de la relación religiosa de modo concreto, de modo vivo, por la práctica y desarrollo de esa misma relación».

Con la Liturgia pueden relacionarse la epigrafía y la arqueología, que testimonian la fe de la Iglesia antigua (testimonio de las catacumbas sobre los sacramentos, el más allá, etc.); la iconografía, que expresa el sentido de la fe de muchas generaciones de cristianos (iconos, retablos, vidrieras, etc.); y la práctica y costumbres de la Iglesia, que son decisivas en cuestiones sacramentales (bautismo de niños, culto de imágenes, plegaria por los muertos, indulgencias, ordenación de ministros convertidos, etc.).

## **2.9. El sentido cristiano de la fe (sensus fidelium)**

El pueblo cristiano, que vive su fe de modo espontáneo, posee la capacidad de expresarla de manera sencilla pero correcta, y constituye por lo tanto un testimonio importante de las creencias de la Iglesia. Suele decirse que el conjunto de los fieles bautizados forma un pueblo profético, que goza de la llamada infalibilidad *in credendo*, o infalibilidad pasiva, para distinguirla de la activa, que es propia del Magisterio de la Iglesia.

El Concilio Vaticano II formula esta doctrina con las siguientes palabras; «El pueblo santo de Dios participa también del don profético de Cristo, difundiendo un testimonio vivo con la vida de fe y de caridad... La universalidad de los fieles, que tiene la unción del Santo, no puede equivocarse en su creencia, y ejerce esta propiedad mediante el sentido sobrenatural de la fe, cuando "desde el obispo hasta los últimos fieles seculares" manifiesta un asentimiento universal en cosas de fe y costumbres» (Constitución *Lumen Gentium*, n. 12).

Este sentido de la fe permite al pueblo cristiano reconocer fácilmente la Palabra de Dios en las enseñanzas del Magisterio, y mueve frecuentemente a éste a tener en cuenta el sentir de los cristianos a la hora de definir una verdad dogmática.

Los fundamentos del *sensus fidelium* se encuentran en el hecho de que la fe es un bien común, concedido por Dios a todo el pueblo que forma la Iglesia. Ésta es la heredera legítima de las promesas divinas. Es el nuevo Israel, un pueblo profético que entiende la

doctrina y discierne los caminos de Dios, para proclamarlos al mundo entero. «Vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido, para anunciar las maravillas de Aquel que os llamó de las tinieblas a su admirable luz» (1 Pe 2, 9). Es el mismo Espíritu el que asiste al Magisterio y suscita el *sensus fidei*.

El *sensus fidelium* se halla profusamente documentado en la historia de la Iglesia. El Evangelio fue llevado inicialmente por simples fieles a regiones enteras, como Georgia, Abisinia, etc.; los laicos se mantuvieron ortodoxos durante la crisis arriana de los siglos IV y V, a pesar de la defección de muchos obispos; los guaraníes conservaron su fe, sin sacerdocio, durante más de ochenta años; igualmente lo hicieron los cristianos japoneses desde el comienzo del siglo XVII hasta 1864, cuando llegaron de nuevo algunos misioneros a Nagasaki; bajo la dominación turca en Hungría (siglo XVII), la Revolución francesa, y los regímenes comunistas del este de Europa, la fe católica fue mantenida y transmitida sobre todo por la actividad de los laicos.

John Newman (+1890) es probablemente el primer teólogo católico que analiza el *sensus fidelium* y llama la atención sobre su alcance doctrinal.

Un reflejo importante del *sensus fidei* está constituido por la llamada religiosidad popular, que aunque se halla sujeta a posibles abusos de lo sacro, supone un cristianismo vivo y espontáneo. Reflejada en devociones sencillas —como procesiones, cofradías, peregrinaciones, romerías, visitas a templos y santuarios, etc.—, la religiosidad popular tiende a conjugar fidelidad a la institución eclesial y libertad de movimientos, y testimonia sentido del misterio y apertura a la totalidad del pueblo cristiano.

## **2.10. Los teólogos en la iglesia y el consenso teológico**

Los teólogos han tenido siempre gran importancia en la Iglesia, como uno de los lugares o voces de la Tradición. Eran conocidos con nombres diversos, especialmente en los primeros siglos del Cristianismo, cuando el término teólogo se aplicaba únicamente a los cristianos que, por especial gracia divina, habían logrado una percepción visual o auditiva de los misterios revelados.

Melchor Cano, que resume la teología anterior en este punto, dirá en 1562 que «si los teólogos de la Iglesia formulan unánimemente (uno ore) una conclusión firme y estable, e invitan...a los fieles a abrazarla como verdad cierta de la Teología, hemos de aceptarla como verdad de fe católica».

Estas ideas han sido recibidas en la teología posterior, y ocupan lugar destacado en los tratados y manuales anteriores al Concilio Vaticano II.

Uno de los temas más interesantes que plantean hoy la doctrina y la praxis del *consensus theologorum* en el marco de la eclesiología contemporánea es el modo de facilitar su ayuda a los órganos de Magisterio.

Iniciativa muy importante ha sido la creación en 1969 de la Comisión Teológica Internacional. Esta comisión fue solicitada al Papa por el Sínodo de 27-X-1967. La idea de

crearla tomó aliento en el Concilio Vaticano II, donde como es sabido se dio una estrecha y fecunda colaboración entre padres conciliares y teólogos. En el Vaticano II se ha iluminado y visto por todos con rara viveza lo que ha sido siempre verdad en la historia de la Iglesia: la función teológica es esencial en la proposición de Fe. Pero no ha sido solamente una experiencia. El mismo Concilio ha formulado su convicción sobre el valor y la misión de la teología en repetidas ocasiones.

Lo ha hecho, por ejemplo, en la Constitución *Lumen Gentium* con las siguientes palabras: «El Romano Pontífice y los Obispos, por razón de su oficio y la importancia del asunto, trabajan celosamente con los medios oportunos para investigar adecuadamente y para proponer de una manera apta esta Revelación» (n. 25).

Igualmente, la Constitución *Dei Verbum* dirá que «a los exégetas corresponde aplicar estas normas (la Sagrada Escritura debe leerse con el mismo espíritu con que fue escrita, etc.) en su trabajo para ir penetrando y exponiendo el sentido de la Sagrada Escritura, de modo que con dicho estudio pueda madurar el juicio de la Iglesia» (n. 12).

La actual Comisión Teológica Internacional se define como un órgano oficial (no privado) de estudio científico (no administrativo), que debe trabajar con la más «absoluta fidelidad a la Iglesia y con plena comprensión de las exigencias de nuestra época». No forma parte de la Congregación de la fe, aunque su presidente es el Cardenal Prefecto de dicha Congregación. La Comisión «no trata problemas doctrinales particulares, como sería el examen de un libro o de un artículo, sino que estudia los problemas doctrinales fundamentales que son hoy más cruciales en la vida de la Iglesia». Estudia cuestiones que le son sometidas por los órganos de la Santa Sede, pero tiene también posibilidad de iniciativa. La Comisión trasmite directamente al Santo Padre los resultados de sus estudios, que son luego enviados a la Congregación de la Fe.

Desde su creación en 1969, la Comisión ha publicado importantes y orientadores documentos sobre temas como el Sacerdocio católico (1970), la Unidad de la fe y el pluralismo teológico (1972), la Apostolicidad de la Iglesia (1973), la Moral cristiana (1974), Magisterio y Teología (1975), Promoción humana y salvación cristiana (1976), Cuestiones de Cristología (1979), Dignidad y derechos de la persona humana (1983), La conciencia que Jesús tenía de sí mismo (1985), etc.

En un discurso a la Comisión, el papa Pablo VI justificaba la creación de ésta con las palabras siguientes: «no nos juzgamos dispensados del estudio sincero y severo de la Palabra de Dios...; no sólo no prescindimos de la reflexión teológica, sino que la consideramos una función vital, intrínseca y necesaria para el magisterio eclesiástico».

Juan Pablo II se ha expresado en términos similares en una alocución dirigida a los teólogos de la Comisión en octubre de 1979. Dice el Papa: «No sois solamente investigadores de las disciplinas teológicas, sino que la suprema autoridad de la Iglesia os llamó para que, colaborando de diversas formas en las cuestiones teológicas, ayudéis al magisterio, en primer lugar al Romano Pontífice y a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Vuestra labor redundará también en beneficio de las Iglesias locales, que pueden comunicarse hoy entre sí con mayor facilidad que antes».

El consenso o la opinión mayoritaria de los teólogos de la que hemos hablado al principio no posee un carácter absoluto, y podría haber ocasiones excepcionales en que ese consenso no expresara con todo acierto la verdad revelada o la interpretase incorrectamente. Un reflejo de esta posibilidad se produjo en relación con el tema de los aspectos procreador y unitivo de los actos conyugales. Un grupo de teólogos, designados por Pablo VI, emitió por mayoría un dictamen, cuya tesis central fue corregida y desestimada por el Papa en la Encíclica *Humanae Vitae*, en 1968.

### **3. EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA**

Este capítulo conclusivo guarda una relación muy estrecha con los dos anteriores. Porque al Magisterio eclesial compete interpretar auténticamente la Palabra de Dios, tanto la Palabra escrita (Sagrada Escritura) como la no escrita (Tradicición). Le compete también definir la doctrina cristiana, y valorar la experiencia creyente en cuanto a su carácter evangélico, como expresión de fe cristiana, y contribución a edificar la Iglesia. El carisma profético que vive en la actividad magisterial permite a los Pastores de la Iglesia discernir el sentido cristiano de la historia y reconocer los «signos de los tiempos»,

#### **3. 1. El oficio magisterial de la iglesia**

a) La tarea de enseñar que la Iglesia ejerce por voluntad de Jesús deriva de uno de los tres oficios del Señor, que, según la Sagrada Escritura y la teología cristiana, es profeta, rey y sacerdote.

Estos tres oficios se reflejan directamente en la actividad de la Iglesia, que ejerce una función docente, una función pastoral y una función sacerdotal. La primera se desarrolla en la exposición e interpretación de la doctrina evangélica; la segunda se desarrolla en el gobierno espiritual de los fieles; y la tercera se ejerce en el culto.

El magisterio doctrinal es el ejercicio de la función docente que la Iglesia tiene encomendada. Puede definirse como la actividad de enseñanza y custodia, que los titulares de la autoridad de la Iglesia realizan en ella sobre el depósito de la fe y su desarrollo a lo largo del tiempo.

La enseñanza y protección de la fe recibida es para la Sagrada Escritura una actividad esencial en la Iglesia de Jesucristo. «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado» (Mt, 28, 18-20). La misión que Jesús confía a sus Apóstoles y discípulos incluye claramente la función de enseñar.

b) Los Hechos de los Apóstoles conocen una actividad magisterial de los Doce y de los que éstos asocian a la tarea de fundar y guiar las comunidades cristianas. El libro se refiere concretamente a la «doctrina de los Apóstoles» (2,42), como uno de los elementos fundamentales en la vida de los cristianos. El Concilio de Jerusalén (c. 15) suministra un

nuevo testimonio de que, en la Iglesia de los orígenes, los Apóstoles ejercían una autoridad propia para resolver cuestiones de doctrina y disciplina.

Los siglos II y III abundan en datos sobre el hecho de la «sucesión apostólica», como criterio para establecer la verdadera doctrina de Jesús. Hay una estrecha conexión entre el ministerio pastoral y la Buena Nueva evangélica. Se puede reconocer, por tanto, desde el principio un ministerio de enseñanza, considerado como anuncio normativo de la Fe, y que es distinto a otras formas de comunicar la doctrina, como podían ser la catquesis o el carisma de profecía (cfr. 1 Co 14, 5).

El Espíritu Santo asiste a los titulares del magisterio doctrinal y mantiene así a la Iglesia en la fe verdadera y la protege de cualquier desviación. Este carisma de enseñar con autoridad y sin error es un don de toda la Iglesia, pero se halla particularmente presente en los Apóstoles y sus sucesores, es decir, en el Colegio Apostólico presidido por Pedro, y luego en el Colegio episcopal, cuya cabeza es el Romano Pontífice. Dice la Constitución *Lumen Gentium*: «El cuerpo episcopal sucede al colegio de los Apóstoles en el magisterio y en el régimen pastoral» (n. 22); «Los obispos en cuanto sucesores de los apóstoles reciben del Señor la misión de enseñar a todas las gentes y predicar el Evangelio a toda criatura» (n. 24).

c) El Magisterio de la Iglesia es necesario para conocer el contenido de la verdadera fe, e interpretarla adecuadamente. Las comunidades cristianas nacidas de la crisis religiosa del siglo XVI (luteranos, calvinistas, zwinglianos, anglicanos, etc.) no admiten la necesidad y la legitimidad de la mediación magisterial de la Iglesia.

Casi todas afirman el principio del libre examen de la Sagrada Escritura, según el cual todo cristiano que lea atenta y honradamente la Biblia será capaz de conocer, con la ayuda del Espíritu Santo, las doctrinas necesarias para la salvación, sin la orientación de magisterio alguno.

Los anglicanos sostienen que la doctrina cristiana puede obtenerse, completa y rectamente interpretada, a partir de los Padres de la Iglesia y los concilios generales de los primeros siglos. Piensan que basta aplicar la regla de que se considera fe católica lo que ha sido mantenido y enseñado en todos los lugares de la Iglesia universal, siempre y por todos.

El diálogo ecuménico desarrollado en los últimos veinte años ha acercado considerablemente las posturas de católicos y protestantes en este tema. Tanto anglicanos como luteranos tienden a concebir el magisterio eclesial como un oficio regulador en las discusiones que tienen como fin aclarar la doctrina cristiana. Pero este oficio se encuentra para ellos casi al mismo nivel que el trabajo de los teólogos.

Este principio ha sido matizado, y en parte corregido, en declaraciones recientes que aceptan una autoridad de enseñanza en la Iglesia, que existe para el servicio de la Palabra, y del orden y la disciplina eclesiales.

El documento de la Comisión Internacional Anglicano/Católica de 1991 acepta que «en ciertos momentos, la Iglesia puede, en temas esenciales de doctrina, dar un juicio decisivo que es parte de su testimonio permanente».

Las comunidades reformadas se muestran, en cambio, contrarias a aceptar un magisterio infalible.

### **3. 2. Sujetos del magisterio eclesiástico**

*a) El magisterio de la Iglesia puede ser ordinario y extraordinario.*

El magisterio extraordinario o solemne (cfr. Vaticano I, D 3011) es el ejercido por un Concilio ecuménico, o por el Papa cuando define *ex cathedra* una doctrina de fe. Definir una doctrina supone formular solemnemente un juicio que vincula a toda la Iglesia, y que debe ser aceptado por los fieles como parte de la Revelación. La ley canónica establece que ninguna doctrina ha de considerarse como definida a no ser que haya sido objeto de una definición expresa y pública.

Como ejemplos de magisterio extraordinario pueden mencionarse las definiciones de la Inmaculada Concepción de María por Pío IX en 1854, de la infalibilidad del Romano Pontífice por el Concilio Vaticano I en 1870, y la definición de la Asunción de Nuestra Señora por Pío XII en 1950.

La aceptación de estos actos solemnes como infalibles por parte de los fieles se basa en la convicción de fe de que esas afirmaciones no pueden ser erróneas, dada la asistencia que el Espíritu Santo dispensa al Papa y al Concilio. Estas definiciones son por tanto «irreformables en sí mismas» (DS 3074), de modo que su valor religioso no depende de que sean o no sean aceptadas por la mayoría de los fieles.

Que sean irreformables no significa que su formulación sea tan perfecta y acabada que no pueda alcanzar todavía mayor precisión. Significa que su sentido no está sujeto a cambios o mutaciones, y será siempre el mismo.

Las definiciones papales se basan en la fe de la Iglesia. El Papa no posee una fuente independiente de Revelación, y puede definir como dogma de fe solamente lo que se contiene en el depósito revelado. Tiene en cuenta por tanto la creencia de los fieles, aunque no necesita el consenso previo de los obispos y de los fieles todos para proceder a una definición dogmática.

*b) El magisterio ordinario es el ejercido normalmente por el Papa y por los obispos que están en comunión con él.*

Hay que precisar que la distinción entre magisterio extraordinario y ordinario no se identifica con la distinción entre magisterio infalible y no infalible, dado que en determinadas circunstancias, la enseñanza ordinaria unánime de todo el colegio episcopal pueda gozar también de infalibilidad.

La actividad magisterial más frecuente del Papa y de los obispos es, sin embargo, ordinaria. El Código de derecho canónico de 1983 se refiere al magisterio episcopal con las siguientes palabras; «Los obispos que se hallan en comunión con la cabeza y los miembros del colegio, tanto individualmente como reunidos en conferencias episcopales o en Concilios particulares, aunque no son infalibles en su enseñanza, son doctores y maestros auténticos de los fieles encomendados a su cuidado» (canon 753; cfr. Constitución *Lumen Gentium*, n. 25).

Cada obispo diocesano es el pastor de todos sus fieles, y le corresponde respecto a ellos la máxima responsabilidad y autoridad en la enseñanza de la doctrina cristiana. Ejerce sus funciones docentes oralmente o mediante escritos pastorales, y con la promoción de iniciativas catequéticas y educativas adecuadas.

Sin perjuicio de la responsabilidad personal que compete a cada uno en su diócesis, los obispos suelen ejercer su función de enseñar reunidos en las conferencias episcopales, que son corporaciones permanentes formadas por todos los obispos de un país o territorio. El Concilio Vaticano II recomendó vivamente este cauce de colaboración entre los obispos de un territorio (cfr. Decreto *Christus Dominus*, n. 37) y el papa Pablo VI prescribió la formación de esas conferencias (cfr. AAS, 58,1966, 774).

Las conferencias episcopales han publicado durante los últimos años numerosas cartas pastorales y declaraciones de naturaleza doctrinal.

c) El *Sínodo de los Obispos* fue instituido por Pablo VI en el Motu proprio *Apostólica Sollicitudo*., de 15. XI 1965, como una expresión de la colegialidad episcopal. No es propiamente un órgano directo del magisterio, pero su función se orienta en esa dirección. Es definido como «una asamblea de Obispos escogidos de entre las diversas regiones del mundo, que se reúnen en determinadas ocasiones para fomentar la unión estrecha entre el Romano Pontífice y los Obispos, ayudar al Papa con sus consejos para la integridad y mejora de la fe y costumbres y la conservación y fortalecimiento de la disciplina eclesiástica, y estudiar las cuestiones que se refieren a la acción de la Iglesia en el mundo» (canon 342).

El Sínodo es siempre convocado y presidido por el Papa, trata de las cuestiones que éste le ha propuesto previamente, y no dirime asuntos ni emite decretos. La Santa Sede publica un documento que resume las orientaciones y conclusiones sinodales acerca de los temas que han sido estudiados.

El Sínodo ordinario se reúne cada tres años, pero pueden también convocarse asambleas sinodales extraordinarias. Se han celebrado Sínodos en tomo a cuestiones tan importantes como la naturaleza del Sacerdocio, las Iglesias particulares en la Iglesia universal, la formación de los presbíteros, etc.

d) Hemos indicado más arriba que aunque tanto el Papa como los Obispos individuales no hablan infaliblemente en el ejercicio ordinario de su función docente, existen sin embargo condiciones bajo las que el magisterio ordinario del colegio episcopal puede gozar del carisma de la infalibilidad.

Según las Constitución *Lumen Gentium*, estas condiciones son tres:

1. Que los Obispos mantengan el vínculo de unidad entre sí y con el Romano Pontífice;
2. Que hablen autorizadamente sobre una verdad de fe o de moral;
3. Que convengan todos en un solo punto de vista como el único que deba mantenerse de modo definitivo (cfr. n. 25).

Un claro ejemplo es la doctrina de la Asunción de la Virgen durante el siglo anterior a su definición solemne como dogma en 1950. Hay asimismo artículos del Credo de los Apóstoles que nunca han sido objeto de definición solemne, pero que son enseñados por el magisterio universal ordinario como doctrina de fe católica. Tal sería, por ejemplo, la creencia en la comunión de los santos.

Algunos autores sitúan en esta categoría de declaraciones a la Profesión de Fe de Pablo VI, llamada también Credo del Pueblo de Dios. Esta profesión fue publicada por el Papa en junio de 1968, y en ella se declara auténticamente el sentir de todo el Episcopado y de todos los fieles, «para dar un testimonio firmísimo de la verdad divina» (n. 7).

e) Reviste gran importancia para entender bien el sentido del magisterio eclesiástico tener en cuenta que su ejercicio normal y habitual está constituido por el *magisterio ordinario*. La discusión teológica de los últimos años se ha centrado excesivamente en el magisterio infalible y su alcance.

La gran atención concedida a la infalibilidad de las enseñanzas propuestas por el magisterio extraordinario ha desembocado a veces en la aceptación tácita de la idea de que sólo el magisterio infalible recibe la asistencia del Espíritu Santo, y que sólo sus enseñanzas contienen realmente doctrina católica sin mezcla de error.

Esta perspectiva ha conducido en ocasiones a una devaluación del magisterio ordinario, de modo que la asistencia del Espíritu quedaría reducida a las raras ocasiones en que el magisterio extraordinario, formalmente infalible, es ejercido por el Papa o por el Concilio Ecuménico, mientras que las enseñanzas «falibles» del magisterio ordinario vendrían equiparadas a las aclaraciones doctrinales ofrecidas por la teología, y serían juzgadas en base a sus propios méritos argumentativos.

Al identificar, por tanto, magisterio e infalibilidad, se elimina de hecho el magisterio ordinario, por no ser infalible.

Conviene entonces tener en cuenta que el Magisterio de la Iglesia, tal como lo entiende el Concilio Vaticano II (cfr. Constitución *Lumen Gentium*, n. 25), goza en todo su ejercicio de una asistencia específica del Espíritu Santo; y que ésta es la perspectiva adecuada para abordar la cuestión, preferible a considerarla desde el ejercicio, excepcional, del magisterio extraordinario e infalible.

El magisterio es en la Iglesia el órgano ministerial del que Dios se vale para mantenerla en la Verdad. El hecho de que, en la gran mayoría de las ocasiones, las declaraciones del magisterio no sean formalmente infalibles no significa que no sean habitualmente verdaderas. Si no fuera así, el magisterio se vería continuamente en la desagradable alternativa de pronunciar una declaración infalible o de callar.

Este planteamiento implica además una visión estrechamente jurídica de la actividad magisterial, y tiende a reducir la *auctoritas* a la infalibilidad. Se perdería de ese modo lo específico del magisterio, en el proceso de intentar destilar un mínimo jurídico obligatorio, dejando el resto al arbitrio individual".

### **3.3. Funciones del magisterio**

a) Se deduce de todo lo expuesto que el Magisterio tiene como función guardar fielmente y declarar de modo infalible la doctrina de fe que Dios ha revelado. Misión magisterial no es acuñar nuevas doctrinas, sino ser el portavoz autorizado de la doctrina de Cristo.

Dice el Concilio Vaticano I: «No fue prometido a los sucesores de Pedro el Espíritu Santo para que por la revelación de éste manifestaran una nueva enseñanza, sino para que, con su divina asistencia, santamente custodiaran y fielmente definieran la revelación transmitida por los Apóstoles o depósito de la fe» (D 1836).

Así como el Espíritu Santo no añade nada nuevo a la predicación y doctrina de Jesús, sino que es enviado para ayudar a su comprensión y asimilación por los cristianos, así también el magisterio no es una actividad innovadora ni independiente de la doctrina evangélica. No está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido. El magisterio escucha también devotamente la palabra divina y extrae de ella todo lo que propone para ser creído y vivido.

b) El Magisterio tiene, en primer lugar, la función de proteger y custodiar el depósito de la fe, para que a lo largo de la historia de la Iglesia no se altere ni se corrompa. Es ante todo una función de testimonio, que se hace posible gracias a la función apostólica del Episcopado. Ésta es la actividad normal del Magisterio, la que ejerce de modo continuo y muchas veces silencioso, en las circunstancias ordinarias de la vida de la Iglesia.

La tarea de proteger el depósito no debe entenderse como una actividad simplemente pasiva. Se ejerce sobre un depósito de la fe que posee vida propia y que se desarrolla precisamente bajo la atención vigilante de la Iglesia. El Magisterio tiene, por lo tanto, que discernir y juzgar acerca de las opiniones, teorías, iniciativas teológicas, etc., que tienen que ver con la explicación de la fe y pueden enriquecerla o deformarla.

Esta actividad magisterial es generalmente un factor importante en el desarrollo correcto de la doctrina cristiana y en su comprensión cada vez más honda por toda la Iglesia.

c) La función de definir doctrinas contenidas en el depósito revelado (es decir, convertir explícito lo que se halla implícito en la fuente de la Revelación) resulta de necesario

ejercicio en determinadas ocasiones, especialmente a causa de las cuestiones, las incertidumbres y los errores que se suscitan en el curso del tiempo.

El Magisterio goza para este fin de una competencia específica basada en un carisma para discernir el sentido de la Revelación, y en una autoridad jurisdiccional que le permite pedir a los fieles cristianos que acepten una definición dogmática.

*«La función de definir es una función subordinada a la de conservar el depósito. No solamente no tiene respecto a ésta ninguna autonomía objetiva, sino que es, en su ejercicio, dirigida por la necesidad de guardar el sentido de lo revelado y de llevar a todo oído humano el testimonio apostólico. No existe por tanto independencia alguna de la función definitoria respecto a la función de fidelidad y de testimonio. El magisterio no define por definir, sino para proteger y testimoniar».*

d) El objeto de la actividad magisterial se extiende únicamente a las cuestiones de fe y moral. Estas cuestiones son objeto directo y primario del Magisterio cuando se contienen formalmente en el depósito revelado. Enseña la Constitución *Lumen Gentium* que la infalibilidad de la Iglesia «se extiende a todo cuanto abarca el depósito mismo de la revelación divina» (n. 25).

Son formalmente reveladas las verdades que se imponen al entendimiento del creyente de modo inmediato y en virtud de las palabras mismas de los testimonios inspirados (en Dios hay una esencia y tres personas, Jesucristo es Dios y hombre, etc.). Son de hecho asimilables a estas verdades otras que se contienen en la Revelación, pero que deben ser percibidas mediante una cierta reflexión (las obras *ad extra* de la Trinidad son comunes a las tres Personas, Jesucristo tiene alma humana, María puede ser llamada propiamente Madre de Dios, etc.).

Objeto *secundario* del magisterio son verdades en sí mismas no reveladas, pero que se relacionan de tal manera con las reveladas que resultaría imposible al Magisterio exponer éstas sin pronunciarse también sobre las primeras. Estas verdades conexas pueden no pertenecer a la Revelación pero son necesarias para protegerla. Se incluyen en ellas, por ejemplo, juicios sobre opiniones filosóficas y sobre hechos históricos que repercuten en la interpretación de un dogma.

Únicamente lo que está comprendido en el objeto primario puede ser definido como dogma de fe. Las cuestiones que caen dentro del objeto secundario pueden ser definidas como verdades, pero no para ser creídas con fe divina.

e) Los teólogos se preguntan actualmente si todas las normas de la ley moral natural caen dentro del objeto del magisterio infalible. Están de acuerdo en afirmar que algunos principios básicos de la ley natural están revelados por Dios, y podrían por lo tanto ser enseñados infaliblemente.

Tampoco se discute que las cuestiones de la ley moral natural caigan dentro del ejercicio del Magisterio, Pablo VI afirma en la Encíclica *Humanae Vitae* (1968): «Ningún fiel querrá negar que corresponda al magisterio de la Iglesia interpretar también la ley moral natural.

Es, en efecto, incontrovertible... que Jesucristo, al comunicar a Pedro y a los Apóstoles su autoridad divina... los constituía en custodios e intérpretes auténticos, no sólo de la ley evangélica, sino también de la natural, expresión de la voluntad de Dios, cuyo cumplimiento fiel es igualmente necesario para salvarse» (n. 4).

Existen, sin embargo, opiniones diferentes sobre si el Magisterio puede hacer definiciones infalibles sobre cualquier cuestión relativa a la ley moral, incluidos los problemas cuya solución no se encuentra directamente en la Revelación. Algunos piensan, por ejemplo, que en ciertas cuestiones de bioética, el magisterio emite juicios muy valiosos y orientadores pero que no siempre pueden considerarse irreformables y definitivos. El Magisterio papal se ha pronunciado sobre importantes cuestiones debatidas, como la contracepción (Instrucción *Donum Vitae*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de 22.2.1987; y Encíclica *Evangelium Vitae*, de 25.3.1995).

f) Se espera de todos los cristianos una aceptación obediente y respetuosa de las enseñanzas magisteriales ya que las definiciones solemnes deben ser recibidas como parte de la fe revelada.

Las enseñanzas papales y episcopales que constituyen el magisterio ordinario no poseen la misma fuerza vinculante, pero todas deben recibirse con una actitud de respeto y docilidad interior.

Dice la Constitución *Lumen Gentium*: «Los obispos, cuando enseñan en comunión con el Romano Pontífice, deben ser respetados por todos como testigos de verdad divina y católica. Los fieles tienen obligación de adherirse con religiosa sumisión del espíritu al parecer de su obispo en materias de fe y costumbres, cuando las expone en nombre de Cristo» (n. 25).

Esta adhesión de la voluntad y del entendimiento se debe especialmente al magisterio del Romano Pontífice, aunque no hable *ex cathedra*. El Papa ejerce su actividad ordinaria de enseñar mediante encíclicas, exhortaciones apostólicas, cartas, discursos y otros documentos e intervenciones dirigidas a toda la Iglesia. Lo hace también mediante la aprobación formal de documentos doctrinales que son publicados por la Congregación para la doctrina de la fe.

Para calibrar la importancia de un documento magisterial y el grado de vinculación que exige, han de tenerse en cuenta su naturaleza, la insistencia con que se proponga una misma doctrina, y las fórmulas y expresiones que use para enseñarla y recomendarla (cfr. Constitución *Lumen Gentium*, n. 25).

g) Las decisiones del magisterio doctrinal que se han producido a lo largo del tiempo, suelen incluir a veces valoraciones o calificaciones teológicas de las opiniones o doctrinas aclaradas. Es muy frecuente que estas valoraciones designen el grado de certeza con el que determinadas enseñanzas de la Iglesia puedan o deban ser recibidas.

Hasta los primeros siglos medievales se usan las antiguas valoraciones de doctrina recta o falsa. Pero las condenas no indican necesariamente que la doctrina en cuestión sea

estrictamente una herejía. A partir del siglo XV, estas valoraciones teológicas son reelaboradas. Se considera entonces que una doctrina es de fe divina (*de fide divina*), si forma parte explícita, o por inclusión, de la revelación; es de fe divina y católica (*de fide divina et catholica*) si es además propuesta por el magisterio como verdad que debe ser creída; es próxima a la fe (*fides proximum*) si es considerada como revelada por la opinión concorde de los teólogos.

Las doctrinas no contenidas formalmente en la Revelación pero unidas estrechamente con ella, y presentadas así por el magisterio, se denominan verdades de fe de la Iglesia (*de fide ecclesiastica*).

El magisterio de las últimas décadas ha abandonado prácticamente este modo de calificar las doctrinas —tal vez por preferir declaraciones más bien explicativas—, y el criterio para juzgar su valor teológico se suele derivar de las afirmaciones y observaciones que se incluyen en los documentos.

### **3. 4. Magisterio y actividad teológica**

a) El decisivo papel que la teología desempeña en la vida de la Iglesia hace que los teólogos deban mantener una estrecha relación con el Magisterio.

«La teología ha tenido siempre y continúa teniendo una gran importancia, para que la Iglesia, Pueblo de Dios, pueda participar de manera fecunda en la misión profética de Cristo». La dedicación a la docencia e investigación teológicas supone de algún modo participar en el *munus propheticum* del Señor y exige por tanto una actuación llena de obediencia a la Verdad que El proclamó y proclama sin cesar a través de la Iglesia.

La eclesialidad de la Teología y su honda conexión con la fe explican la vinculación de aquélla con la Iglesia y con su magisterio. Éste no es una instancia ajena a la teología, sino intrínseca a ella. Si el teólogo es ante todo y radicalmente un creyente, y si su fe cristiana es fe en la Iglesia, su labor habrá de permanecer vinculada a la fe eclesial.

b) El Magisterio y la teología poseen una raíz y una finalidad comunes. Ambos se originan a partir de la Revelación, recibida y conservada en la Iglesia por influjo del Espíritu Santo. Y ambos sirven al mismo fin, que es penetrar más profundamente, exponer, enseñar y defender el depósito de la fe revelada.

Magisterio y teología, sin embargo, desempeñan funciones y usan medios que son diferentes. La teología trata de investigar del modo más completo posible las verdades cristianas, dar a conocer a toda la comunidad eclesial los frutos de sus trabajos, y colaborar en la tarea de difundir y defender la doctrina que el Magisterio enseña en base a su autoridad.

El magisterio —afirma Pablo VI— «tiene la misión, en primer lugar, de transmitir y testimoniar la doctrina recibida de los Apóstoles, de modo que sea doctrina de toda la Iglesia y de toda la humanidad, así como la de conservar esa doctrina limpia de errores y deformaciones; le compete también juzgar con autoridad, a la luz de la divina Revelación,

acerca de las nuevas doctrinas y de las soluciones propuestas por la Teología para resolver cuestiones nuevas; y, finalmente proponer con autoridad aquellas nuevas y más profundas explicaciones de la revelación divina, o aquellas aplicaciones y acomodaciones de la Revelación a los tiempos presentes, que, con la ayuda de la luz comunicada por el Espíritu Santo, juzgue que concuerden fielmente con la doctrina de Jesucristo».

El Magisterio de la Iglesia es, por lo tanto, una instancia de carácter carismático, en la que predomina la testificación autorizada de las verdades de la Revelación y del modo de formularlas. En la teología predomina, en cambio, la reflexión y análisis que deben conducir a la intelección y construcción científica de los datos. La labor teológica no es una simple ejercitación académica, y el teólogo se debe inscribir hondamente en la comunidad creyente, para aportar una luz reflexiva al testimonio de la Iglesia.

La teología necesita del Magisterio para orientar su trabajo y protegerlo de posibles desviaciones. El Magisterio necesita de la teología para que las enseñanzas magisteriales adquieran forma orgánica y sistemática, y puedan ser respuesta a los interrogantes legítimos que formulan los fieles cristianos y todos los hombres que entran en contacto intelectual con la Iglesia.

Ambas funciones se complementan. Al Papa y a los obispos en unión con él compete la tarea de anunciar la fe y determinar la autenticidad de sus formas de expresión. En virtud de su ministerio episcopal, corroboran la misión de los teólogos y ejercen «una función reguladora».

c) El magisterio ha proclamado la libertad de investigación teológica y la legítima autonomía de los teólogos en el marco de la Iglesia (cfr. Constitución *Gaudium et Spes*, n. 62; Constitución *Lumen Gentium*, n. 37; Código de Derecho Canónico, c. 218).

Pablo VI y Juan Pablo II han hablado de la libertad de investigación como condición necesaria del trabajo intelectual, y la han fundamentado en la apertura a la Verdad que es propia de la existencia humana, y sobre todo cristiana. Los discursos de Juan Pablo II hablaban con frecuencia de esa libertad como un derecho del teólogo, que «es libre en el uso de sus métodos y análisis».

La creatividad, libertad y capacidad de iniciativa teológicas no se presentan, sin embargo, en confrontación dialéctica con la fe de la Iglesia y la actividad magisterial, sino en una relación convergente e integradora. La responsabilidad hacia la Iglesia toda y la naturaleza de la tarea que tiene encomendada, hacen que la libertad de expresión e investigación del teólogo no sea un derecho absoluto. «El teólogo, sin olvidar que es también un miembro del Pueblo de Dios, debe respetarlo y comprometerse a darle una enseñanza que no lesione la doctrina de la fe».

La prudencia del teólogo y la solidaridad con el resto de la comunidad cristiana le deben ayudar a distinguir entre la investigación que realiza a un nivel científico y la instrucción que imparte directamente al pueblo cristiano. Evitará así presentar como doctrina recibida opiniones y tesis que sean todavía provisionales.

### 3. 5. La vocación eclesial del teólogo

La eclesialidad de la teología, en sus relaciones con el Magisterio y con otras dimensiones de la Iglesia, ha sido tratada extensamente por la Instrucción *Donum Veritatis* sobre la vocación eclesial del teólogo (24/06/1990). La Instrucción se compone de cuatro secciones, tituladas: 1. La verdad, don de Dios a su pueblo; 2. La vocación del teólogo; 3. El Magisterio de los Pastores; y 4. Magisterio y Teología: A. Las relaciones de colaboración; B. El problema del disenso.

La relación positiva y creadora de la Iglesia con la Verdad es el marco de este documento, en el que tanto la teología como el Magisterio —los teólogos y los Pastores— desempeñan su oficio y establecen su conexión recíproca como servidores de la única Verdad.

La sección primera se apoya en el n. 12 de la Constitución *Lumen Gentium* y finaliza con las siguientes palabras: «Para ejercer su función profética en el mundo, el Pueblo de Dios debe despertar continuamente o "reavivar" su vida de fe (cfr. 2 Tim 1,6), en particular por medio de una reflexión siempre más profunda, guiada por el Espíritu Santo, sobre el contenido de la misma fe y a través del empeño por demostrar su racionalidad a los que piden explicación de ella (cfr. 1 Ped 3, 15). Para permitirle que cumpla esta misión, el Espíritu de Verdad distribuye sus dones entre los creyentes. Estas gracias son dadas "para la utilidad común" (1 Co 12, 7-11)» (n. 5).

La vocación del teólogo es una de las diversas vocaciones suscitadas por el Espíritu de Dios para el servicio de la Iglesia. La sección segunda se detiene a describirla como una actividad que responde al «dinamismo presente de la fe misma», dado que «por su propia naturaleza, la Verdad quiere comunicarse» (n. 7). La teología contribuye precisamente a que la fe se haga comunicable, «y a que la inteligencia de quienes no la conocen todavía la pueda buscar y encontrar».

El teólogo debe abrirse, por tanto, «al sentido sobrenatural de la fe, que guiará su reflexión y ayudará a la rectitud de sus conclusiones» (n. 8). La constitución de la teología como ciencia exige también de los teólogos un esfuerzo epistemológico de rigor crítico y de control racional en su investigación (n. 9), así como una utilización suficiente de la filosofía, que deberá hacerse con el oportuno discernimiento cristiano (n. 10).

La sección tercera se refiere al Magisterio eclesial como tarea docente encomendada por Jesucristo a la Jerarquía de la Iglesia, es decir, al Papa y a los Obispos en comunión con él. «El teólogo —leemos—, que está también comprometido en el servicio de la verdad, deberá tener en cuenta, para mantenerse fiel a su oficio, la misión propia del Magisterio y colaborar con éste» (n. 20).

La sección última se dedica a exponer el sentido de esa colaboración y cómo debe realizarse. «La colaboración entre el teólogo y el Magisterio se realiza especialmente cuando aquél recibe la misión canónica o el mandato de enseñar —dice el documento—. Ésa se convierte entonces, en cierto sentido, en una participación de la labor magisterial, a la que está ligada por un vínculo jurídico» (n. 22). Como consecuencia, el teólogo contrae la responsabilidad de presentar y explicar con integridad la doctrina de la fe.

Aunque la doctrina cristiana no esté en tela de juicio, el teólogo no ha de presentar sus opiniones e hipótesis como si fueran conclusiones indiscutibles (n. 27). Es un modo de proceder aconsejado por la prudencia y por el respeto tanto a la Verdad como al entero Pueblo de Dios. No deberá faltar la misma actitud de responsabilidad para recibir la enseñanza del Magisterio, que se impone a todo creyente «en nombre de la obediencia de la fe» (n. 29).

El texto analiza finalmente las diversas formas posibles de disenso, así como las causas que suelen provocarlo. El disenso se apoya a veces en la pretensión de cambiar la Iglesia, y desemboca entonces con frecuencia en una especie de «magisterio paralelo» (n. 34), que confunde la opinión de muchos cristianos.

Otras veces el disenso se justifica en la libertad del acto de fe, sin darse cuenta quienes lo invocan de que la fe «no significa libertad enfrentada a la verdad, sino una libre autodeterminación de la persona en conformidad con su deber moral de acoger la verdad» (n. 36).

Si los teólogos encuentran dificultades a causa de la naturaleza delicada de sus investigaciones, han de buscar la solución «a través de un diálogo franco con los Pastores, en el espíritu de verdad y de caridad que es propio de la comunidad de la Iglesia» (n. 40).

## CAPITULO V

### LA RAZÓN HUMANA EN TEOLOGÍA

La razón humana es en la teología inseparable de la fe. Por eso decimos que es una razón iluminada por ella. Este capítulo examina los diversos sentidos que, dentro de una cierta unidad semántica, ha recibido el término razón en la historia del pensamiento. Se detiene especialmente en analizar el racionalismo, el fideísmo, y la concepción armónica de razón y fe, como modos históricos principales de entender este binomio.

#### 1. sentido y alcance del término razón

Cuando en la conversación ordinaria empleamos la palabra razón, sabemos en principio lo que queremos decir. La razón caracteriza en alta medida al ser humano y lo distingue de los seres irracionales. La consideramos como facultad con la que el hombre y la mujer intentan poner orden dentro de sí mismos, y en el mundo heterogéneo de cosas y sucesos que les rodea. Es la potencia principal de que la humanidad dispone y se vale para su supervivencia, y la que permite al ser humano —que no es constitutiva ni genéticamente un viviente especializado— especializarse en lo que le conviene e interesa.

Generalmente hablando, la razón se diferencia de la sensibilidad, del sentimiento, de la experiencia y de la voluntad. Pero no se opone necesariamente a ellas, sino que más bien se complementa con todas, en las operaciones mediante las que el sujeto humano conoce y actúa.

En sentido amplio, podemos decir que la razón es la facultad cognoscitiva intelectual que procede discursiva y conceptualmente al captar la realidad de las cosas externas al sujeto.

La razón se distingue también de la fe. De hecho, en la cultura cristiana de Occidente, el término razón evoca por lo general y casi necesariamente las relaciones y diferencias que este medio natural de conocimiento humano guarda con la fe, entendida como principio de conocimiento sobrenatural. Por eso «el problema de la razón en la filosofía medieval es en gran medida el problema de la filosofía en tanto que posibilidad de comprensión del contenido de la fe».

Para la filosofía tomista, la razón es el aspecto discursivo y activo de la potencia intelectual humana. Se diferencia del intelecto, porque mientras éste «es la potencia que constituye al alma humana en su grado de perfección», la razón se concibe como un movimiento del intelecto. El intelecto se halla al comienzo y al final de la actividad discursiva de la razón. «La intelección es la simple aprehensión de la verdad inteligible; el razonamiento es el movimiento del pensamiento procediendo de un objeto de conocimiento a otro para alcanzar la verdad inteligible... El razonamiento es a la intelección lo que el movimiento al reposo o la adquisición a la posesión; hay entre estos términos la misma relación que entre lo imperfecto y lo perfecto»

La razón universal es típica de la Ilustración. Es la razón constitutiva del hombre que puede y debe atreverse a saber. Es medio innato de progreso, y signo expresivo de una dignidad

humana libre del oscurantismo y de la ignorancia. Segura de sí misma, y crítica del saber tradicional, esta razón burguesa se hace objeto de culto, y sin embargo se ha operado con ella una reducción de horizontes cognoscitivos. La razón crítica de Kant declara, en efecto, incapaz de conocer las esencias de las cosas y de abrirse a toda la realidad. La razón pura se halla epistemológicamente separada de Dios, del mundo y del alma, que son en ella meras ideas o ficciones mentales. La razón práctica se limita a determinar la voluntad por la ley moral.

La razón dialéctica del Idealismo es en realidad una superrazón que tiene por sujeto último a la humanidad. Esta razón apunta al ideal de la ciencia o saber absolutos, y dotada de intuición intelectual, en la conciencia de su propia trascendencia se siente capaz de deducir y captar las realidades metafísicas supremas e indeducibles.

La razón científica moderna, que a veces recibe también el nombre de razón instrumental es como la versión más reciente de la razón ilustrada. Muy vinculada a la racionalidad de la técnica, es una razón sin contenido propio y sin principios intelectivos plantados en ella. Es, por ejemplo, la razón del llamado criticismo racional (K. Popper, H. Albert), de la teoría pragmática del lenguaje (razón comunicativa, de J. Habermas), y del pragmatismo trascendental (K. O. Apel).

La razón es aquí únicamente el instrumento intelectual humano para un procedimiento o método al servicio del progreso científico, o de la fundamentación normativa del conocimiento y de los actos humanos, o del entendimiento entre los hombres; o bien es entendida como puente entre discursos o formas heterogéneas de racionalidad.

Esta razón instrumental se encuentra desacreditada en amplios sectores culturales de la posmodernidad, que le reprochan su incapacidad de hacer un mundo más justo y habitable, donde el hombre se vea menos condicionado por instancias de poder. Se ven también fracasadas sus pretensiones de construir un discurso de totalidad.

## **2. La razón en el lenguaje teológico**

En el lenguaje eclesial y teológico, tal como lo encontramos, por ejemplo, en los Concilios Vaticano I y II, la razón es la facultad intelectual de conocer, que poseen las criaturas como participación de la correspondiente perfección increada. La razón así entendida engloba a fe.

Razón es también la facultad creada de conocer el nexo intrínseco de las cosas, procediendo de lo sensible a lo inteligible con las fuerzas naturales (cfr. D 1789 y 1806), en cuyo caso se diferencia de la fe.

Cuando el Concilio Vaticano II habla de la «luz natural de la razón humana» de «la fe y la razón» como un doble orden del conocimiento, y de que «la fe y la razón convergen en una sola verdad», se apoya, sin modificarlas, en las nociones y perspectivas del Vaticano I.

La concepción teológica de la razón admite un cierto oscurecimiento de esta facultad en el hombre como consecuencia del pecado, no tanto en sí misma como por el hecho de la

torcida y defectuosa inclinación de la voluntad. La razón encontrará, por lo tanto, dificultades en su ejercicio, que serán mayores en las cuestiones morales y en las relacionadas con el fin último.

Pero la Iglesia ha mantenido siempre que la razón humana, apoyada en los datos de la experiencia, puede llegar a descubrir la existencia de un Dios Creador, así como el núcleo de deberes éticos que vinculan la conciencia (cfr. D 1785). Enseña también que la razón puede demostrar los fundamentos o prolegómenos (principios) de la fe, y alcanzar con ayuda de ésta una cierta inteligencia verdadera de los misterios (cfr. D 1796-1800).

Estas declaraciones se hallan en la línea habitual de la Tradición de la Iglesia, que siempre se ha mostrado acogedora hacia la razón y se ha opuesto a todas las formas de desprecio indebido hacia sus posibilidades cognoscitivas.

### **3. Modos históricos de entender las relaciones entre la razón y la fe**

Un examen de la teología cristiana desde su constitución hasta nuestros días nos permite apreciar tres opciones, al menos, en la manera de articular la fe y la razón. Podemos denominarlas a) Opción tradicional: armonía o equilibrio entre razón y fe; b) Protestantismo: primacía de la fe sobre la razón; c) Racionalismo: primacía de la razón sobre la fe.

No se trata, como es lógico, de una tipología que se haya dado en toda su pureza, si bien no procede de un análisis meramente intelectual, sino de la experiencia histórica. Las diversas opciones pueden presentar a veces puntos de contacto, y solaparse, en cierta medida, unas con otras.

a) *Opción tradicional*: equilibrio entre razón y fe. No se quiere significar con esta formulación que la razón y la fe sean simétricas o iguales a todos los efectos. Quiere decirse que se trata de dos órdenes diferentes de conocimiento (natural y sobrenatural), que pueden vivir juntos y en armonía dentro del mismo sujeto.

San Agustín, fue el primer gran pensador cristiano que asoció conscientemente la idea bíblica de fe y los conceptos griegos de conocimiento y saber. Su síntesis epistemológica de ambas realidades está resumida en la conocida expresión vinculada a su nombre de «fe que busca entender» (*fides quaerens intellectum*), que será desde entonces como el programa teológico del Cristianismo.

Dentro de este marco religioso e intelectual, los Padres de la Iglesia pudieron superar el abismo entre el Dios Vivo de la Revelación y los principios últimos de la filosofía, es decir, entre la fe y la razón. No era una nivelación o reducción de ambas al mismo plano, sino una asociación que las vinculaba sin confundirlas y sin ignorar sus derechos.

Los teólogos escolásticos del siglo XIII, y especialmente Tomas de Aquino —que tiene muy en cuenta el programa agustiniano de San Anselmo (1033-1109)— considera que la fe se sitúa, por así decirlo, entre el saber y la opinión. La fe tiene en común con el saber el aspecto de un asentimiento intelectual que es firme y seguro. Pero a diferencia del saber, la

fe carece de evidencia conclusiva respecto a la proposición creída. Por eso, en el acto de creer, el intelecto necesita ser movido al asentimiento por un acto libre de la voluntad.

En esta perspectiva, las verdades religiosas se dividen en dos grupos: las que pueden demostrarse por la razón humana, y las que esta razón no puede conocer por sí misma. Pertenecen, por ejemplo, al primer grupo verdades como «Dios existe», «Dios es bueno», «Dios ha creado el mundo».

Pero hay otras verdades que «exceden las capacidades ordinarias de la razón humana». Estas verdades son aceptadas en base a la fe, no en base a la razón. Como nuestro intelecto no se ve compelido a aceptarlas, el creyente las recibe libremente en base a su fe. La fe, por lo tanto, no entra en conflicto con la razón, sino que eleva y perfecciona el intelecto humano, y se convierte en un acto libre y meritorio de la mente.

Este tratamiento cristiano clásico de fe y razón excluye que la razón pueda demostrar los misterios propiamente dichos, como el de la Trinidad, pero afirma la capacidad de esa facultad humana para aducir pruebas en favor de que Dios ha revelado esos misterios.

Semejante armonización lleva consigo el repudio de la teoría de la doble verdad, según la cual habría una verdad según la razón, y otra verdad según la fe, de modo que lo que es verdadero en un ámbito podría no serlo en el otro.

La relativa crisis del modelo escolástico en la teología de las últimas décadas no priva de valor al núcleo de sus afirmaciones sobre la razón y la fe. Pero esta construcción especulativa exige una actualización, en base a elementos metodológicos de índole narrativa, sapiencial y hermenéutica. Caben en efecto diversas opciones para articular fe y razón dentro de un planteamiento en el que no permanezcan extrínsecas la una respecto a la otra.

La razón teológica se puede entender como razón hermenéutica por el hecho de la historicidad del hombre y también porque encuentra su acceso a la verdad revelada en el acontecimiento histórico de Cristo. La racionalidad se halla presente y como incluida en la misma percepción inicial del misterio de fe, que da comienzo al acto teológico. El recorrido posterior hasta el punto de llegada se halla impregnado de la lucidez y transparencia del Objeto creído. Puede decirse entonces que el teólogo llega al misterio desde el misterio, y que la reflexión teológica le ofrece una imagen más enriquecida al final de lo que era para él al principio.

Se trata de un movimiento circular, en el que se implican la razón y la fe, en un tipo de armonía en el que figuran más determinaciones y aspectos de los que podría descubrir el modo puramente escolástico.

b) *Primacía de la fe sobre la razón.* La consideración de que la razón es un elemento contaminante de la fe forma parte de casi todos los planteamientos religiosos derivados de la visión luterana. La fe desnuda no necesita ni quiere ningún tipo de apoyo racional o histórico. La ausencia de elementos probatorios o de referencias racionales directos no es para la fe una carencia desafortunada, sino algo que le permite seguir siendo fe.

El equilibrio se descompensa, por tanto, a favor de la fe y en justo detrimento de la razón. Tanto la teología luterana como la calvinista concuerdan, con ligeras diferencias, en estas apreciaciones. Tanto los defensores de la Revelación como acontecimiento trascendente y externo al hombre (Barth), como los que entienden el acontecimiento revelador como un proceso subjetivo y atemporal, sostienen una misma noción de fe sin apoyos humanos, que no puede asociarse de ningún modo a la razón. La creencia no es considerada susceptible de valoración racional.

Esta postura, que muchos califican actualmente de fideísmo, se ha visto considerablemente modificada por algunos autores calvinistas norteamericanos, entre los que se encuentran Alvin Plantinga, Nicolás Wolterstorff y George Mavrodes. Estos hombres, que se ven a sí mismos como representantes de una nueva Epistemología Reformada, no piensan que la fe pueda o deba ser inmune a algún tipo de evaluación racional. Mantienen como posible que las creencias religiosas sean enteramente razonables y plenamente justificadas, aunque no puedan invocar evidencia o demostraciones formales en su favor.

Alvin Plantinga desaprueba en concreto el repudio de K. Barth a la teología natural, y la idea barthiana de que resulta impropio y deshonesto intentar probar la existencia de Dios. Según Barth, el teólogo que trata de demostrar que Dios existe se coloca a sí mismo en un dilema. O bien adopta la actitud o punto de vista del no-creyente al usar un argumento de teología natural, o bien se presenta ante su interlocutor como si lo estuviera haciendo. Si hace lo primero, abandona su posición cristiana, y si hace lo segundo, profesa creer lo que en realidad no cree.

Pero observa Plantinga que adoptar por necesidades de método el punto de vista del no-creyente, no implica rechazar la fe en Dios. Un cristiano que acepta con entusiasmo la existencia de Dios puede, sin embargo, colocarse en la óptica de quien no la acepta. Situarse en ese punto de vista requiere sólo mantener que la fe en Dios es racionalmente permisible si la persona tiene un buen motivo o argumento para hacerlo.

Las razones de Barth contra la teología natural desbordan desde luego los motivos analizados aquí por Plantinga, y tienen que ver con una opción religiosa determinada sobre el Ser de Dios y la economía divina de salvación.

El planteamiento de la Epistemología Reformada no coincide, sin embargo, con el que es usual en los autores católicos. Algunos observan que en la posición de Plantinga, el elemento que convierte la creencia en verdadero conocimiento es considerado como una propiedad de la misma creencia. Hablan también de que esta epistemología concede a la voluntad un papel muy escaso en el acto de fe, lo cual procedería de sus orígenes calvinistas y de la tendencia a desestimar la función del voluntario en la fe y en los procesos que conducen a ella. En cualquier caso, Plantinga y sus colegas representan un capítulo de gran importancia y significado en la historia de las relaciones entre la fe y la razón.

c) *Primacía de la razón sobre la fe.* Lo que caracteriza a la actitud racionalista es el intento más o menos sistemático y consciente de encerrar a la fe dentro de los límites de la razón.

Se trata de una postura natural al espíritu humano y a la cultura intelectual, y que ha tenido representantes a lo largo de toda la historia del Cristianismo. El racionalismo ha sido con frecuencia un desequilibrio más o menos espontáneo que ha podido contaminar la reflexión de teólogos cristianos. Ha sido sobre todo un programa con presupuesto y método propios que ha pretendido en alguna medida descartar la fe como medio verdadero de conocimiento de la realidad.

La historia de la teología ha conocido crisis y episodios racionalistas, como los ocasionados por el arrianismo (siglo IV), la teoría eucarística de Berengario (siglo IX), la construcción Trinitaria de Pedro Abelardo (siglos XI-XII), o los teólogos afines al idealismo (siglo XIX). Las pretensiones más amenazadoras para la doctrina cristiana han venido, sin embargo, del desarrollo del racionalismo que acompaña a la constitución de la filosofía moderna en el siglo XVII y siguientes.

El empeño de ilustración conceptual del espíritu desde sí mismo conduce a una idea de autonomía del propio saber, que entra pronto en colisión con la fe. La fundamentación de la verdad en algo no distinto al pensamiento mismo, no deja lugar a instancia alguna extrasubjetiva de mediación, como podrían serlo el mundo real, los demás seres humanos, la tradición y la autoridad.

Esta situación intelectual se vio históricamente reforzada por el deseo de responder a la crisis sufrida por la Iglesia después de la guerra de los Treinta Años, y a lo que parecía incapacidad de las creencias tradicionales frente a la moderna visión del mundo, descubierta por el humanismo y las ciencias positivas. Conflictos y enfrentamientos civiles de diferente envergadura recomendaban además en el mundo europeo una pacificación que pasaba por el sometimiento de la fe a la razón.

La fe se ve como obligada a comparecer ante el tribunal de la razón, que es considerada la única facultad con título suficiente para aprobar o desaprobado la legitimidad de las creencias, vistas en sí mismas. Este criterio racionalista, que no reconoce los derechos y la dinámica propia de la fe cristiana, se refleja en el vaciamiento de la noción de misterio (John Locke), en la clausura de la fe «dentro de los límites de la razón pura» (Kant), o en la proclamación de la superioridad del concepto sobre la creencia (Hegel).

Los idealistas alemanes del siglo XIX se proponen lo que podríamos llamar una reapropiación de la racionalidad teológica, que es parte de un proceso de autoliberación de la conciencia. Es como la expresión máxima de la independencia filosófica en el tratamiento de nociones derivadas de la Revelación. Estos autores se representan y trabajan a su modo las estructuras y temas-clave del discurso teológico clásico, como la Creación, la Trinidad, el pecado original, la Encarnación, la Redención, la esperanza escatológica, etc. Operan en todos ellos una reelaboración conceptual e interpretativa, que les lleva al intento sistemático de demostrar el misterio.

#### **4. Declaraciones de la iglesia sobre las relaciones entre fe y razón**

La Iglesia se ha pronunciado con frecuencia acerca de las relaciones entre la razón y la fe. Sus intervenciones en este campo aceptan el uso de la razón y de la filosofía para

comprender mejor y exponer la doctrina cristiana, a la vez que advierten del peligro de racionalismo, cuando la razón sobrepasa sus límites y se atribuye cometidos que no tiene.

a) El Primer Concilio de Nicea, celebrado en el año 325 para combatir la herejía de Arrio, representa un importante capítulo en la historia de las relaciones entre doctrina cristiana y filosofía.

Guiado por la idea de acomodar el Cristianismo a las concepciones cultas y filosóficas imperantes. Arrio proponía una interpretación del dogma de la Trinidad que suponía un compromiso con la noción platónica de divinidad. Así como el neoplatonismo hablaba de una divinidad jerarquizada en tres hipóstasis (Uno - Inteligencia - Alma), de modo que las hipóstasis inferiores mantenían con la superior una relación atemporal de dependencia, el arrianismo concebía al Verbo como un ser divino de rango inferior y creado por el Padre.

El Concilio niceno adoptó una fórmula de fe en la que se declaraba explícitamente que el Hijo o Segunda Persona de la Trinidad era en todo igual al Padre y que había sido engendrado pero no creado por la Primera Persona divina. Para expresar la igualdad numérica o identidad de la naturaleza del Padre y del Hijo, se usó el término filosófico *omo-ousios*, que significa consustancial. Se introdujo así por vez primera una palabra tomada de la filosofía en una fórmula de fe. Era un hecho sin precedentes, porque hasta entonces los Credos de la Iglesia habían usado únicamente expresiones y términos procedentes de la Sagrada Escritura.

Esta novedad no significaba, sin embargo, una cesión indebida a la filosofía en perjuicio de la fe. Era, por el contrario, una intervención eclesial que medía distancias con el pensamiento jerarquizante de los platónicos, a la vez que usaba la filosofía para una tarea clarificadora del dogma cristiano. El concilio quería «dar a entender de forma inequívoca que la Biblia debe ser tomada literalmente y que no se la puede diluir en acomodaciones filosóficas y en una especie de racionalidad capaz de explicarlo todo. Las reclamaciones que la filosofía hacía a la fe tomaron una dirección opuesta a la intentada por Arrio: mientras que éste medía el Cristianismo con la vara de la razón ilustrada y lo remodelaba de acuerdo con ella, los padres conciliares utilizaron la filosofía para poner en claro, de forma inconfundible, el factor diferenciador del Cristianismo».

b) La segunda recepción de las doctrinas aristotélicas en Occidente, que tiene lugar durante los siglos XII y XIII, y en la que toman parte activa teólogos cristianos, ocasiona algunas intervenciones del Magisterio de la Iglesia. Una de las más destacadas es la Bula *Ab Egyptiis*, enviada por el papa Gregorio IX a los profesores de la Universidad de París en julio de 1228. El documento papal parece dar por supuesta la conveniencia y utilidad de usar la filosofía en asuntos teológicos, pero previene de hacerlo indiscriminadamente. Preocupa al Papa que un uso inadecuado de Aristóteles, al que muchos imputaban un cierto naturalismo e incluso interpretaciones materialistas de la realidad, pudiera contaminar o adulterar la doctrina cristiana.

El mismo Papa envió en abril de 1231 una nueva Bula, titulada *Parens Scientiarum*, dirigida ahora al abad de San Víctor y al prior del convento dominicano de París. Se mitigan en ellas las prohibiciones contra Aristóteles emanadas del Concilio provincial de

París de 1210, y se impiden las lecciones sobre los *libri naturales* sólo hasta que hubieran sido examinados. Como era previsible, se habían conocido mejor el carácter y alcance de los escritos aristotélicos y se comenzaba a distinguir entre su sustancia y sus defectos, entre el uso y el abuso.

c) El Concilio V de Letrán emanó también en diciembre de 1513 un documento que censuraba excesos de carácter materialista en la interpretación de doctrinas filosóficas que se aplican a la fe cristiana. «Pedimos —dice— a todos y cada uno de los filósofos que enseñan públicamente en las universidades o en otros lugares, que cuando expliquen a sus oyentes los principios o conclusiones de otros filósofos que son conocidos como discordantes de la fe en algunos puntos —como la mortalidad del alma, o la eternidad del mundo—, se sientan obligados a dedicar todo esfuerzo a clarificar para quienes les escuchan la verdad de la religión cristiana».

d) A lo largo del siglo XIX, la Iglesia ha defendido la razón y su uso en asuntos teológicos contra el fideísmo de Luis Bautain (1796-1867) en 1835 y 1840; y contra el tradicionalismo de Agustín Bonnetty (1798-1879) en 1855. Un documento de la Congregación del Índice afirma en junio de este año que «aun cuando la fe está por encima de la razón, sin embargo, no puede darse jamás entre ellas ninguna disensión o conflicto real, puesto que ambas proceden de la misma y única fuente de verdad eterna e inmutable, que es Dios. Más bien se prestan mutua ayuda». Dice asimismo que «el uso de la razón precede a la fe y con ayuda de la revelación y de la gracia conduce hasta ella».

La Iglesia ha impugnado a la vez los abusos de la razón en teología al censurar el semirracionalismo de Jorge Hermes (1775-1831) en 1835, y de Antón Günther (1783-1863) en 1857. Ambos teólogos pretendían prácticamente demostrar los misterios cristianos con ayuda de la razón filosófica,

Diversas ideas sobre la armonía entre fe y razón, contenidas en la Encíclica *Qui Pluribus* (1846), de Pío IX, y en la alocución *Singulari quaedam* (1854), del mismo Papa, son precedentes de lo enseñado por el Concilio Vaticano I (1869-1870) en la Constitución Dogmática sobre la Fe católica. Dentro del capítulo IV, titulado «Fe y Razón», leemos lo siguiente:

*«Cuando la razón iluminada por la fe busca diligentemente, con piedad y prudencia, entonces llega a conseguir, con la ayuda de Dios, una cierta inteligencia muy fructuosa de los misterios, bien sea por analogía con lo que conoce por vía natural, bien sea por la conexión de unos misterios con otros y con el fin último del hombre. Sin embargo, nunca podrá llegar a ser capaz de penetrarlos como verdades que constituyen su objeto propio.*

*»Pero aunque la fe esté por encima de la razón, jamás puede haber un verdadero conflicto entre ellas: puesto que el mismo Dios que revela los misterios y comunica la fe es el que comunicó al espíritu humano la luz de la razón, Dios no puede negarse a sí mismo, ni la verdad puede jamás contradecir a la verdad. Esta apariencia imaginaria de contradicción se origina las más de las veces, bien porque los dogmas de fe no han sido entendidos y expuestos según la mente de la Iglesia, o porque se toman como conclusiones de la razón lo que sólo son falsas opiniones.*

»Y no sólo no pueden jamás estar en desacuerdo la fe y la razón (cfr. n. 11,15), sino que además se prestan mutua ayuda; puesto que la recta razón demuestra los fundamentos de la fe e iluminada con la luz de la fe se dedica a la ciencia de las cosas divinas. Por su parte, la fe libera y protege de errores a la razón y le suministra múltiples conocimientos» (D 1795-1799).

e) A propósito de la obra teológica de Santo Tomás de Aquino, Pablo VI hacía notar en diciembre de 1974 cómo el santo supo evitar «los escollos opuestos del naturalismo, que desaloja por completo a Dios del mundo y especialmente de la cultura, y el de un falso sobrenaturalismo o fideísmo que, para evitar aquel error cultural y espiritual, pretende frenar las legítimas aspiraciones de la razón».

Añade el Papa: «como filósofo y teólogo cristiano. Santo Tomás descubre en todos y cada uno de los seres una participación del Ser absoluto, que crea, sostiene y con su dinamismo mueve *ex alto* todo el universo creado, toda vida, cada pensamiento y cada acto de fe. Partiendo de estos principios, el Aquinate, mientras exalta al máximo la dignidad de la razón humana, ofrece un instrumento valiosísimo para la reflexión teológica y al mismo tiempo permite desarrollar y penetrar más a fondo en muchas ternas doctrinales sobre los que él tuvo intuiciones fulgurantes. Así, los que se refieren a los valores trascendentales y la analogía del ser; la estructura del ser limitado compuesto de esencia y existencia; la relación entre los seres creados y el Ser divino; la dignidad de la causalidad en las criaturas con dependencia dinámica de la causalidad divina, etc.»

f) En 1998 Juan Pablo II escribirá una carta encíclica “*Fides et Ratio*”, en la cual expresa que “la fe y la razón son como las dos alas con las cuales el Espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”.

## **5. Ejercicio de la razón en teología**

El uso adecuado de la razón y de todas sus posibilidades cognoscitivas es imprescindible para la teología. La ciencia sobre Dios adquiere así la condición de sólido y verdadero conocimiento humano y se libra de serios peligros y deformaciones, tales como el fideísmo y la superstición, y otras actitudes puramente sentimentales.

La razón introduce en teología el sentido crítico necesario y las comprobaciones respetuosas que permiten al creyente satisfacer las demandas y preguntas legítimas de la inteligencia. El ejercicio de la razón corrige las actitudes fideístas que confunden lo sobrenatural con lo incoherente, lo misterioso con lo fantástico y lo tradicional con lo legendario. La tarea de la razón en teología resulta compleja, pero es también profundamente unitaria.

a) La teología, procede según el estilo preciso de la inteligencia y las leyes comunes a todo saber. Intenta por tanto analizar datos, comprobar su valor, descubrir relaciones y definir objetos, es decir, delimitar sus propiedades y elementos constitutivos. No intenta, sin embargo, demostrar los misterios sobrenaturales, porque éstos sobrepasan la capacidad humana y son indemostrables por definición.

El teólogo busca una justificación reflexiva y una iluminación del misterio de fe, pero no pretende probarlo. Debe acostumbrarse a superar las impaciencias que las paradojas y aparentes contradicciones de las verdades reveladas podrían suscitar en su espíritu y no olvidar que lo propio de la teología es una cierta tiniebla luminosa. Ha de evitar dos posibles tentaciones opuestas: pensar que el misterio es contradictorio y absurdo o decidir su demostración.

b) La razón teológica trata de fundamentar hermenéuticamente los preámbulos de la fe, y hacer ver que la Palabra de Dios merece ser aceptada y creída por una persona normal que esté en sus cabales, y que cuando un hombre cree en Dios, en Jesucristo y en la Iglesia es que tiene razones para hacerlo, aunque el origen de su fe esté en la gracia divina. La fe no es nunca un salto en la oscuridad ni en el vacío irracional.

c) La teología procura además entender mejor las verdades de la fe, advertir el sentido y la hondura de cada una de ellas y encontrar las articulaciones que unen a unas con otras. Descubre asimismo la conveniencia de esas verdades y la importancia que tienen para la existencia humana y una recta interpretación del mundo. Al hacerlo no se apoya en análisis meramente abstractos, sino que tiene en cuenta la índole histórica de la Revelación, y los consiguientes procedimientos narrativos que su penetración exige.

d) Examina y, en su caso, recoge las objeciones contra la fe y muestra que ésta tiene mucho que decir a favor de sí misma. Analiza las impugnaciones levantadas contra las creencias cristianas y no las deja caer, como haría quien pensara que no tienen contestación sensata. La teología señala que esas objeciones pueden derivar de prejuicios incrédulos o de un desconocimiento de la fe misma. Si poseen fundamento, contribuirán a corregir malentendidos o exposiciones insuficientes y parciales de la doctrina cristiana.

e) Al analizar y construir su objeto, la razón teológica hace pasar finalmente el contenido de la fe desde una percepción personal de la Revelación a una expresión universal y pública, que pueda ser comunicada y enseñada a otros. La teología actúa en todo momento en la convicción de que el mensaje cristiano no se deja privatizar, y que sus dimensiones comunicativas manifiestan a la vez su capacidad para la transformación de la sociedad. Difundir en el mundo los grandes valores del Reino, como la paz, la justicia, la verdad, la compasión, y la concordia entre los hombres, es tarea ineludible de la razón teológica.

## CAPÍTULO VI

### EL MÉTODO TEOLÓGICO

El método de la teología es cuestión de gran importancia para la fecundidad y el acierto del trabajo teológico. El método y los contenidos de una ciencia se influyen mutuamente. El método se determina en función de los contenidos, que en el caso de la teología son los misterios revelados; e influye a su vez en el modo de conocer y comunicar esos misterios. No existe, por tanto, un método ideal que sirva para todas las ciencias. La teología ofrece sus peculiaridades metodológicas, que se han desarrollado a lo largo de su historia.

#### **1. Consideraciones generales**

El método o modo de proceder en la investigación de la verdad científica es muy importante para cualquier disciplina o rama del saber. Existe una gran afinidad entre el método de una ciencia y el objeto del que se ocupa. Método es precisamente vía o camino intelectual hacia un campo determinado del saber humano.

El método no determina ni construye el objeto de la ciencia, pero influye decisivamente en el éxito o fracaso de la investigación sobre ese objeto. Debe ser por tanto adecuado a la naturaleza de lo que se busca.

Un mal método puede impedir que el investigador se encuentre realmente con el objeto investigado, o puede dar razón muy imperfecta de él, o puede incluso deformarlo. Sería como hacer preguntas incorrectas que no tienen respuesta posible, o como forzar un objeto dentro de un molde o marco conceptual que no corresponde a su naturaleza. Quien pretendiera, por ejemplo, tratar las verdades teológicas como si fueran axiomas matemáticos, principios filosóficos o ideas atemporales, habría adoptado un método incapaz de producir resultados.

El método debe ser siempre adecuado al carácter del objeto. No existe un método único para penetrar en una determinada zona del saber, aunque habrá siempre métodos más fructíferos que otros, y cabe el descubrimiento de métodos nuevos. Pero los métodos de la ciencia obedecen a ciertas constantes, que están en función de las materias a las que se aplican. Hay métodos positivos, basados en la observación empírica y en operaciones de medida. Algunos desarrollan en cambio el análisis conceptual. Otros llegan a sus conclusiones mediante el estudio de documentos que dan fe de hechos históricos, literarios, artísticos, etc.

Todo método supone en definitiva que unos datos primarios, de índole espiritual, son interpretados, desarrollados y ordenados sistemáticamente por el intelecto humano.

#### **2. El método en teología: desarrollo histórico**

La reflexión formal sobre el método teológico es en campo católico un asunto relativamente moderno, y su inicio puede localizarse en los años que preceden inmediatamente al Concilio Vaticano II (1962-1965).

La historia de la teología católica muestra, sin embargo, que los teólogos de la Iglesia han aceptado y usado de modo permanente y más o menos espontáneo diversos modelos metodológicos, con el fin de articular las exigencias de la razón humana y los imperativos de la Revelación divina. El tema metodológico estaba presente desde el principio en todos los pensadores cristianos, y hemos oído decir con frecuencia, por ejemplo, que las diferencias entre las escuelas antioquena y alejandrina de los siglos III y IV obedecían principalmente a diferentes métodos teológicos y exegéticos.

La evolución del método teológico se encuentra muy vinculada a la historia de la Iglesia, y también al desarrollo de la cultura y del pensamiento profanos. Sus etapas corresponden además, en líneas generales, al predominio sucesivo, aunque nunca excluyente en la concepción global de la teología, de la función sapiencial (siglos I-XII), científica (siglos XII-XX) y práctica (siglo XX-XXI).

Se suelen distinguir, sin pretender una precisión completa, los siguientes modelos históricos de método teológico:

**a) *Ideal sapiencial de la teología patristica.*** La metodología teológica desarrollada por los Padres de la Iglesia hasta el siglo VI no es completamente uniforme, y presenta a veces notables variaciones. Pero se aprecian ciertos aspectos generales que son comunes a todos los escritores de este largo período. Los Padres hacen una reflexión sobre la fe revelada, que se apoya directamente en la Sagrada Escritura, y que suele tener fines polémicos y apologéticos.

La teología es aquí concebida preferentemente como exégesis y exposición narrativa de la historia de la salvación. El método patristico presupone de modo pacífico y espontáneo la integración operativa de razón y fe de modo que un hondo sentido de la tradición recibida en la Iglesia se abre a la recepción de la filosofía y de la cultura literaria profanas. La armonía práctica entre fe y razón culmina en los principios agustinianos de *intellege ut credas* y *crede ut intelligas*.

La tarea teológica supone que el teólogo intenta comprender, pero intenta sobre todo dejarse poseer por el Espíritu divino, fuente máxima de comprensión religiosa. Esta teología, que manifiesta en todo momento un talante contemplativo, es ante todo una sabiduría que busca penetrar el plan divino de salvación que tiene su centro en Jesucristo. Intenta por tanto valorar todas las cosas desde la óptica divina suministrada por la fe, así como entender el sentido de la historia y de la vida humana en el marco del designio salvador de Dios. La razón patristica consigue normalmente evitar los peligros de una gnosis que elimine la historia y la disuelva en el mito. Lo hace mediante una referencia continua a la Sagrada Escritura y a la historia de la salvación.

El método patristico tiende naturalmente a la visión unitaria de ontología y economía, reflexión especulativa y santidad, defensa de la fe común y transformación espiritual del individuo creyente.

En San Agustín (354-430) se sintetizan numerosos aspectos de la actitud y del método teológicos de los Padres. Agustín se esforzó por equilibrar la relación entre revelación

cristiana y filosofía (platónica), y alternó felizmente en su vasta obra el uso del método dialógico, narrativo-bíblico, y demostrativo. Procuró asimismo en el libro *De Doctrina Christiana* (396-426) fijar algunas reglas metodológicas y enumerar los instrumentos intelectuales a disposición del teólogo. Esta obra fue por largo tiempo el manual más influyente de cultura cristiana y de interpretación.

Agustín distingue tres momentos en la tarea teológica; a) bíblico; b) dogmático; y c) explicativo. El primero consiste en la exposición de la enseñanza escriturística, que se centra en el misterio de la Trinidad y en la obra redentora de Cristo. El segundo expone la doctrina de la Iglesia, tal como aparece en los Concilios y demás testigos de la tradición (autores anteriores, liturgia, etc.). El tercero es la defensa argumentada de la verdad católica frente a herejes y paganos.

Este modo de proceder anuncia y esboza una cierta sistemática, que se definirá con mayor perfección y detalle en los siglos posteriores.

La teología patristica desemboca en lo que se suele denominar teología monástica. Esta teología constituye en algunos aspectos el precedente histórico y metodológico de la teología escolástica. Pero permanece aún, en lo fundamental, dentro de un ambiente y una inspiración patristicos. Sus inicios se encuentran en el siglo VI y cuenta con autores tan señalados como Cesario de Arles (+ 543), Gregorio Magno (+ 604), Isidoro de Sevilla (+ 636), Juan Clímaco (+ 649), Máximo el Confesor (+ 662), Juan Damasceno (+ 750), y Beda el Venerable (+ 735).

El método usado por estos escritores depende directamente de una lectura espiritual de la Biblia y de los instrumentos gramaticales y dialécticos legados por las épocas anteriores. Es una teología hecha por monjes para monjes, muy atenta a la ortodoxia doctrinal, y preocupada por temas teológicos concretos, como por ejemplo, la voluntad humana de Cristo, la relación entre libertad y gracia, el culto de las imágenes, etc.

Aspectos de este modo teológico de proceder se hallan desarrollados en numerosos teólogos de los siglos X, XI y XII. Es una teología que no desprecia en absoluto el rigor conceptual ni la exposición sistemática, pero que está preocupada por contener los excesos dialécticos de la razón y se mueve dentro de una concepción sapiencial. Se trata de una *lectio divina* o *sacra pagina*, elaborada principalmente con vistas a la contemplación de los misterios cristianos y la adoración de la Trinidad. Es lo que más tarde se llamaría una teología arrodillada.

**b) Período escolástico.** Cronológicamente, los inicios de este período, que encierra gran importancia para el método teológico, coexisten con las últimas manifestaciones de la teología monástica. Autores como Anselmo de Cantorbery (1033-1109) y Pedro Abelardo (1079-1142) pertenecen en realidad a la escolástica, aunque aún viven y trabajan en un tiempo de predominio 'monástico', cuando la teología se hace sobre todo en las escuelas abaciales y catedrales. Este hecho indica algo que es verdad para cualquier momento de transición metodológica en la teología cristiana, a saber, que un método no suele sustituir radicalmente al anterior, y que hay un período más o menos prolongado en el que lo viejo y lo nuevo coexisten e incluso se apoyan mutuamente.

Pero la escolástica medieval es una teología consciente de los límites de la Patrística, especialmente en la elaboración conceptual de los datos de la Revelación. En el marco de la revolución cultural que en muchos aspectos supone el siglo XII, se instaura con especial firmeza metodológica el equilibrio entre la razón y la fe, como ámbitos conceptualmente bien delimitados. San Anselmo de Cantorbery es el primero en extender conscientemente el uso agustiniano del *Credo ut intelligam* y en proponer un modo de teología en el que la fe cristiana es pensada por la razón con respeto pero también con rigor.

El análisis crítico de los datos de la tradición cristiana, tal como lo practica Pedro Abelardo en el *Sic et Non* (1122), corre paralelo a la introducción de la *quaestio* en teología, que concede a la razón un papel de gran importancia. En presencia de proposiciones opuestas, la inteligencia debe encontrar los argumentos en favor de una de las alternativas que se le ofrecen, o bien establecer las distinciones que le permitan reconocer a las proposiciones examinadas la parte de verdad que puedan contener.

La *quaestio* se basa por tanto en la *lectio* o exposición crítica de la Sagrada Escritura, y conduce a la *disputatio*, que se aplica a desarrollar un cuerpo de doctrina a partir de la verdad estudiada. A diferencia del relativo eclecticismo que caracteriza la teología patrística, los escolásticos entienden la *sacra doctrina* como la elaboración deductiva y sistemática del saber creyente, es decir, como el sistema orgánico de conclusiones deducidas de los principios revelados. «Las *Summae* medievales son entonces la expresión de un repensamiento sistemático de los datos de la fe, orientado a la construcción de una síntesis teológica».

A partir de una concepción aristotélica de la ciencia como conocimiento cierto por causas, Tomás de Aquino (1224-1274) ha perfeccionado el método escolástico y lo ha unido estrechamente a una visión precisa de la teología como tarea científica. Convertida en disciplina autónoma, que no toma sus principios de otras ciencias humanas, sino de la ciencia de Dios y de los bienaventurados, la teología no depende intrínsecamente de la filosofía ni de ningún otro saber terreno (psicología, ética, historia, etc.).

Aunque Tomás asume el instrumental filosófico de Aristóteles, un examen atento de su modo de proceder nos descubre que, en realidad, ha querido y sabido construir un sistema filosófico original, partiendo de la noción de ser como «perfección de todas las perfecciones y actualidad de todas las actualidades», «gracias al cual todas las categorías aristotélicas reciben una transignificación».

El Doctor Angélico ha conseguido desarrollar una teología que, sin traicionar la letra y el espíritu de la Revelación divina, respondiera a las exigencias de una epistemología sólida y pudiera sin presunción denominarse ciencia. «Santo Tomás ha sido, en efecto, el primero que ha sabido —y se ha atrevido— a plantear netamente el principio de una aplicación íntegra de los mecanismos y procedimientos de la ciencia al dato revelado, constituyendo de ese modo una disciplina orgánica, en la que la Sagrada Escritura, el artículo de fe, no es ya la materia misma o el tema de la exposición e investigación, como ocurría en la *sacra doctrina* del siglo XII, sino principio, conocido preliminarmente, a partir del cual se trabaja según todas las exigencias y leyes de la *demonstratio aristotélica*».

Pero Tomás de Aquino tiene y practica una visión amplia de la teología, que le lleva a no prescindir de sus aspectos sapienciales. Mantiene así un equilibrio dentro del saber teológico que no sobrevivirá a la separación entre teología y espiritualidad, operada a partir del siglo XIV. El nominalismo, con su yuxtaposición de razón y fe, abuso de la dialéctica y olvido del sentido espiritual, será un factor importante de esa separación.

c) **Epoca renacentista.** Los humanistas de Florencia y Roma en el siglo XV y comienzos del XVI no se ocupaban sistemáticamente de teología o de religión. Habría sido ajeno a su estilo de pensamiento. No les atraían las construcciones metafísicas de Platón y Aristóteles, y mucho menos la arquitectura lógica de los escolásticos. Aunque eran cristianos cultos y practicaban su religión, mostraban un interés relativamente escaso hacia la teología. Pero esto no significa que sus obras no muestren determinadas actitudes habituales hacia la ciencia sagrada tal como la conocían. Y estas actitudes han desempeñado un cierto papel en la metodología teológica del siglo XVI e incluso de tiempos posteriores.

Los humanistas critican el proceder escolástico que observan en la teología nominalista, que es la dominante en su tiempo. No aceptan el cultivo de la filosofía por sí misma, al margen de niveles más altos de sabiduría; y tampoco les satisface una teología invadida de lógica, y que no atiende a la reforma espiritual del individuo. Es una crítica que no afecta prácticamente a los grandes autores del siglo XIII.

Pero hay otros aspectos del horizonte mental del Renacimiento italiano, que dejarán una huella en el método de la teología. Se trata sobre todo de la atención al hombre, que ya no considera el mundo solamente como antesala de la eternidad, lo cual supone para la reflexión religiosa un cierto giro antropológico moderado. En segundo lugar se impone la convicción de que la ciencia sagrada no puede ausentarse de la historia. Y aunque la teología nunca se había mantenido al margen de los procesos históricos y culturales, la conciencia expresa de este hecho anuncia una época nueva para la tarea teológica.

En tercer lugar, la autonomía creciente de la cultura, la literatura y el arte, que supone un cierto clima social de secularización, parece desprestigiar el método escolástico de la *determinatio*, por la que el maestro dilucida de modo definitivo y *ex cathedra* las cuestiones sometidas por los alumnos. En su lugar aparece un dialogismo de corte socrático, a través del cual la inteligencia creyente ensaya un ejercicio de su libertad intelectual, en el marco protector de una sociedad cristiana y de una Iglesia docente cuya autoridad no se discute.

d) **Período postridentino.** El método teológico posterior al Concilio de Trento (1545-1563) refleja en gran medida las preocupaciones doctrinales del Concilio, y aunque está débilmente impregnado de cultura humanística, se caracteriza ante todo por un estilo deductivo y formal. Es el método de una teología de los dogmas, de fuerte tono defensivo frente a los nuevos errores del tiempo, que se apoya en las definiciones conciliares, y que opera de hecho una cierta desvinculación entre la razón y la autoridad magisterial de la Iglesia. La invocación de la Sagrada Escritura y de la Tradición resulta relativamente extrínseca al proceder teológico, que consagra en los tratados el esquema expositivo, sólo unitario en apariencia, de tesis dogmática-pruebas-razón teológica.

La obra más influyente en el desarrollo de esta metodología apologética y ordenada es el tratado *De locis theologicis* del dominico Melchor Cano (1509-1560), publicado en 1563. Al hacer una clasificación exhaustiva y precisa de las fuentes (*loci*), de la teología, atribuyendo a cada una su valor respectivo en la construcción del saber teológico, Cano representa un momento de gran importancia en la historia del método.

La jerarquía u orden de los loci (Biblia, Tradición, Concilios, Romano Pontífice, Padres, teólogos, razón teológica, filósofos, historia) se convirtió en la pauta seguida por los teólogos de la segunda escolástica. Pero este criterio fue aplicado con frecuencia de un modo árido y frío, y separando las fuentes normativas de las explicativas, sin insertar las primeras en un cuadro interpretativo suficiente, y sin discriminar adecuadamente el valor dogmático de las segundas.

**e) Método neoescolástico.** Nacidas en Italia, la filosofía y teología neoescolásticas suponen principalmente el redescubrimiento del pensamiento de Tomás de Aquino y su valor perenne para el desarrollo del pensamiento cristiano. La neoescolástica opera sobre todo en el plano de la ontología y la crítica del conocimiento. Contra la absolutización idealista de la subjetividad, este tomismo renovado insiste en el fundamento objetivo del conocer, que se plantea en el marco de una filosofía realista. El realismo del conocimiento es aquí «el lugar de encuentro entre la autotranscendencia del sujeto humano y el asomarse de la trascendencia de la Verdad y el Bien, que reenvían a su vez a la trascendencia ontológica del Ser eterno».

La teología inspirada en estos planteamientos metafísicos y epistemológicos no ha podido ciertamente acoger ni resolver todas las cuestiones planteadas a la Iglesia por la modernidad. Pero la crítica a las concepciones que han reducido a Dios a un ente entre los entes, justificada tal vez por algunos desarrollos de la Escolástica, no tiene fundamento en el pensamiento original de Santo Tomás. La vuelta del siglo XIX a Tomás de Aquino ha de entenderse como recuperación del auténtico planteamiento tomista que insiste en la diferencia divina, y que nada tiene que ver con una concepción del mundo y de la historia, dominada por filosofías de la identidad.

Las deficiencias metodológicas que, a pesar de sus méritos, presenta la teología neoescolástica, se localizan principalmente en la tendencia a una concepción fixista del Cristianismo, que no le ha permitido incorporar los elementos válidos de métodos inductivos (Galileo), históricos (Romanticismo, Escuela de Tubinga, Newman), y experienciales, que ofrecen elementos muy importantes para la tarea teológica.

La situación teológica en los inicios del siglo XX manifiesta las presiones derivadas de la subjetividad moderna y de la conciencia histórica, y plantea de modo inaplazable la cuestión esencial de conjugar la subjetividad y trascendencia del Misterio revelado con la concreción del hecho cristiano, a través de la mediación de una razón abierta.

**f) La teología francesa preconiliar.** Las décadas anteriores al Concilio Vaticano II (1962-1965) son tiempo de gran preocupación metodológica en la Iglesia y en su teología. Se impone crecientemente la idea de que la Revelación no es solamente una *locutio Dei* que trasmite un conjunto de primeros principios, sino que —sin perjuicio de sus contenidos y

aspectos nocionales—, se expresa también en una historia de salvación, cuya comprensión e interpretación correcta pide el uso discriminado de aspectos del pensamiento (personalista, existencial, fenomenológico) contemporáneo.

La teología aparece como inteligencia no de verdades abstractas, sino de una tradición viva —bíblica y patrística— y de un empeño que afecta a todo el hombre. Se insiste asimismo en la dimensión escatológica de la existencia cristiana, no para hablar de la *fuga saeculi* o del *contemptus mundi*, sino para realizar en el mundo el designio divino y perfeccionar la creación.

Sobre estas bases se insinúa una teología que quiere ser en parte reflexión crítica sobre la praxis eclesial, es decir, que compara la actuación cristiana con la Revelación, e intenta juzgarla y mejorarla desde la fe.

Los autores más significativos de esta comente son los dominicos Y. Congar (1904-1995)<sup>2f</sup> y M.D. Chenu (1895-1990)<sup>21</sup>, y los jesuitas J. Daniélou (1905-1974) y H. de Lubac (1896-1991). A pesar de las diferencias de temática y acento que existen entre ellos, la orientación común que representan permite considerarlos un grupo relativamente homogéneo en cuanto a la metodología.

J. Daniélou había escrito en un artículo programático, publicado en 1946: *«la teología presente se encuentra ante una triple exigencia: debe tratar a Dios como a Dios, no como un objeto, sino como el Sujeto por excelencia, que se manifiesta cuando quiere y como quiere, y ha de estar, por tanto, penetrada por el espíritu de la religión; debe también responder a la experiencia del alma moderna, y tener en cuenta las dimensiones nuevas que la ciencia y la historia han dado al espacio y al tiempo, y que la literatura y la filosofía han dado al espíritu del hombre y de la sociedad; debe finalmente adoptar una actitud concreta ante la existencia, y una respuesta que contemple al hombre todo entero».*

**g) Concilio Vaticano.** La propuesta metodológica del Concilio apenas está formulada literal y directamente, pero se contiene de modo implícito en todos sus documentos, y desde luego en el espíritu y perspectivas con las que han sido redactados. La concepción conciliar de la teología —entendida sobre todo como doctrina crítica de la vida creyente, ordenada a la mejora de la Iglesia, del hombre y mujer cristianos, y de la sociedad—, así como las consideraciones sobre la enseñanza de la ciencia sagrada, determinan las coordenadas de un método teológico, que se caracteriza sobre todo por las siguientes notas: atención a la Biblia como «alma de la teología»; uso de la hermenéutica para la interpretación del dato bíblico y de Tradición; apertura y permeabilidad a la legalidad científica general; diálogo con las ciencias humanas; integración en el horizonte histórico.

Hay que añadir a estos aspectos la incorporación de la experiencia cristiana, que vive en la rica tradición de la Iglesia; y la sensibilidad ecuménica, que enriquece el método con valiosos elementos de otras tradiciones, y es factor imprescindible para alcanzar la unidad futura entre los cristianos.

Es evidente que el Concilio no ha querido imponer patrones o criterios rígidos al método teológico, sencillamente porque no lo considera posible ni deseable. Se limita a puntualizar

que la Sagrada Escritura constituye la raíz y el eje del proceder de la teología, y que su recta interpretación exige escuchar la voz de los Padres y el desarrollo histórico del dogma.

El dogma es por tanto un punto de llegada, pero es también un punto de partida en el trabajo teológico, cuyo momento especulativo ha de mostrar la continuidad entre el anuncio bíblico, la historia y desarrollo de la doctrina revelada, la liturgia, la piedad cristiana, y la edificación de la Iglesia.

El Concilio subraya la dimensión pastoral de la teología cuando dice que es parte esencial de su tarea «buscar, a la luz de la revelación, la solución de los problemas humanos, aplicar sus eternas verdades a la mudable condición del hombre, y comunicarlas de un modo apropiado a sus contemporáneos». Lo Pastoral es para el Concilio lo doctrinal en cuanto aplicado a la vida. Tiene que ver con la doctrina que se hace operativa a favor de la vocación del hombre redimido.

Los documentos conciliares rehuyen, en suma, las definiciones abstractas; parecen trabajar con una idea de sustancia más relacional que esencial; tienen en cuenta la conexión y jerarquía entre los misterios, así como el lugar soberano que entre ellos corresponde al misterio de Dios Trino; y con una mirada abarcante, derivada de la narración bíblica, la interpretación teológica y la visión escatológica, procuran poner de manifiesto la singularidad y el alcance salvador de las grandes e irrepetibles obras divinas —Creación, Revelación, Encarnación, Resurrección, Iglesia, Eucaristía—, cuya actualización y aplicación se produce en la Sagrada Liturgia.

***h) La teología posconciliar.*** La teología posconciliar es el escenario de una verdadera explosión metodológica, que ha supuesto el descubrimiento práctico de nuevas vías para penetrar en un mejor conocimiento y aplicación de las Verdades de la fe. El entusiasmo por el método, y la alegría hermenéutica que le acompaña, ha provocado simultáneamente una cierta embriaguez por el ensayo y una evidente fragmentación de la teología, que podría considerarse como el aspecto negativo del pluralismo.

La teología posconciliar hasta nuestros días ha seguido tres períodos:

#### 1. Apertura al mundo y vuelta a las fuentes (1965-1970)

-Desde lo *social*, en línea con lo señalado por *Gaudium et spes*, redescubriendo y reconociendo la relativa autonomía de las realidades temporales, valorando teológicamente la secularidad, abriendo nuevas perspectivas de inserción sociopolítica, primando las dimensiones de futuro y esperanza, reflexionando el fenómeno social del ateísmo, asumiendo los retos de la nueva moral y autoconciencia del hombre moderno, y enriqueciendo la antropología en sus diversas dimensiones filosóficas, culturales y religiosas. Todo esto resituaba la eclesiología en un nuevo contexto y en un nuevo reto.

-Desde el punto de vista *intrateológico* el componente bíblico adquiere cada vez más protagonismo, así como la decidida vuelta a las fuentes histórico-patristicas, y la revalorización de la tradición viva de la Iglesia, resaltando el magisterio episcopal y papal en su justo marco eclesial. Ante la constatación de la estrechez de miras de la teología

manualística se siente la necesidad de conjugar unidad y pluralismo, pensamiento genético y exegético-hermenéutico, así como la relación ortodoxia-ortopraxis.

-Desde la *vertiente eclesial* se revaloriza la teología como un ministerio y servicio eclesial, que debe traducir el mensaje cristiano al hombre de hoy, encarnándose en su misma experiencia. La teología se hace más pastoral, y la pastoral más evangelizadora. No faltan tensiones entre autoridad magisterial y ministerio teológico.

## 2. Hacia una teología más práxica y plural (1970-1975)

Hacia los años 70 se deja sentir una dualidad entre los grandes protagonistas y teólogos del Concilio, que todavía siguen escribiendo, y las nuevas generaciones de teólogos. La teología, en búsqueda de su propio método epistemológico, se hace tres preguntas radicales: ¿tiene sentido hacer teología? (postulado proposicional); ¿cuál es su objeto definido? (postulado de coherencia), y ¿qué método debe seguir? (postulado de controlabilidad). Estamos en un naciente y novedoso paradigma sociocultural y teológico.

-En el campo *social* se comienza a sentir como insuficiente la visión optimista de *Gaudium et spes*. Los cristianos más comprometidos y las comunidades de base reivindican una reflexión crítica sobre la praxis y los nuevos signos de los tiempos, y sobre la decidida opción preferencial por los más pobres. Todo esto conllevaría un desplazamiento de la eclesiología hacia la cristología, la antropología, la moral, y una nueva espiritualidad.

-*Intrateológicamente* se va observando la imposibilidad de articular una teología unitaria, ya no sólo por la pluralidad de escuelas, sino por la multiplicidad de corrientes filosófico-epistemológicas de base y la consecuente heterogeneidad de metodologías. No se encuentran ni una filosofía de consenso, ni un lenguaje común, ni siquiera una hermenéutica dogmático-magisterial o exegética integral. Lo que está en juego es no sólo la articulación de los diversos tratados, sino la identidad misma de la teología.

-*Intraeclesialmente* se afrontan cuestiones concretas de la vida eclesial, en su aspecto y vida cotidianos, cuestionando imágenes de la Iglesia, modelos de inculturación, los ministerios tradicionales, el papel del laico en la Iglesia, y hasta la identidad y rol de las Conferencias episcopales y del propio magisterio. La teología deja la academia para ser patrimonio común de la opinión pública, de la plaza. Se hace una teología abierta y cuestionada al mismo tiempo, científica y pragmática.

## 3. Hacia una teología contextual, ecuménica e interreligiosa (1970- )

En este último período se radicaliza el problema hermenéutico, las teologías del genitivo se imponen, y las referencias a una teología contextual, ecuménica e interreligiosa parecen cobrar definitivamente carta de ciudadanía.

-Desde el punto de vista *social* sería simplista hablar del paso del optimismo al pesimismo, pero sí se hace tangible una nueva sensibilidad («posmoderna» será definida por algunos). La teología que vuelve su mirada hacia «la esperanza y el Dios crucificado». Hablar del cristianismo resulta «memoria peligrosa» (J. B. Metz).

El Sínodo extraordinario de 1985 volvió a poner el acento en las dimensiones místicas y la importancia de la cruz. La propia teología de la liberación, dejando el lenguaje de revolución y cautiverio, comienza a subrayar al pobre en cuanto no hombre y no persona. Al mismo tiempo la mujer comienza a cobrar protagonismo, así como la cuestión ecológica y las teologías contextuales. La protesta ética ante el sufriente aparece como alternativa a una moral y un cristianismo egocéntricos y cada vez más neoconservadores. El refugio en movimientos espiritualistas y cálidos comienza a ser una tentación.

-Desde el punto de vista *intrateológico*, la controversia teológica posconciliar, en su materialidad, aunque cada vez más plural, va fraguando en diccionarios y nuevos manuales. Baste mencionar el Nuevo diccionario de teología, el Diccionario teológico Interdisciplinar o la Iniciación a la práctica de la teología. Se aprecia un desplazamiento de la teología nórdica hacia la mediterránea, de la occidental hacia la no occidental, de la masculina a la femenina, de la blanca a la no blanca, de la clerical a la laical, radicalizando en el fondo la tensión entre una teología kerigmático-dogmática y otra experiencial-práctica.

-Desde lo *Intereclesiológico* la Iglesia se siente cada vez más peregrina y a la intemperie. Aparecen dos tendencias; una más centralista y sistemática, buscando identidad y consenso, potenciada desde el Vaticano y las universidades romanas, y que fragua en movimientos identificados con una línea y espiritualidad más de «presencia y alternativa social». La otra tendencia, más atenta a desplazamientos plurales y de descentralización, se abre en los llamados países del tercer mundo. Pero ambas tendencias necesitan convivir y dialogar. Presencia y mediación expresan adecuadamente la comunión eclesial: ambas se complementan.

Vale la pena señalar cuál es el método de la *teología de la liberación*.

La Teología de la liberación quiere ser la interpretación del evangelio para los pobres, aceptando el desafío que llega no del no creyente, sino, como ha interpretado G. Gutiérrez, del «no hombre». Una teología que se mueve desde «el revés de la historia», cuya preparación, con la formulación de sus objetivos principales, se atribuye a los sínodos de Medellín y Puebla, donde la teología de la liberación asume sobre todo el papel de una evolución reflexiva. Son aquellos fundamentos los que la instituyen en su diversidad de las teologías del genitivo.

Problema específico de la teología de la liberación es la correcta conjugación de anuncio, teología y praxis de la liberación; como teología de la praxis ha elaborado, sobre todo con C. Boff, el método que se articula en diferentes momentos. La opción política previa se esclarece gracias a una mediación socio-analítica, articulada sobre las categorías de liberación, desarrollo, subdesarrollo y dependencia. La mediación hermenéutica de los documentos de la fe se une, a su vez, con el otro paso, el de la mediación práctico-pastoral, no como previa al posterior, sino en la circularidad que es propia de una genuina teología de la praxis.

Todos los temas teológicos quedan afectados por esta perspectiva; desde la cristología, que con J. Sobrino y L. Boff asume los rasgos de la cristología del seguimiento, reavivando el

interés por el Cristo histórico, identificado específicamente como liberador, hasta una eclesiología militante, donde la Iglesia se propone fundamentalmente como Iglesia de los pobres y los pobres representan un «lugar teológico» determinante.

Estas determinaciones teológicas generales, con las más específicas que conciernen a la eclesiogénesis y a los ministerios, la promoción de una Iglesia popular, la relación con el marxismo y la lucha de clases, donde se temía incluso la aceptación de la violencia, han encendido un vivo debate sobre la teología de la liberación, en que han intervenido con documentos peculiares la Comisión Teológica Internacional (CTI) y la Congregación para la Doctrina de la Fe.

### **3. La estructura del método teológico: momento positivo y momento especulativo de la teología**

La teología dogmática ha usado habitualmente desde el siglo XIX un modo de proceder que se apoya en dos componentes o fases esenciales metodológicas. Busca la comprensión científica de la Revelación a través de dos caminos estrechamente vinculados entre sí:

- a) conocimiento e interpretación del contenido de la Revelación cristiana;
- b) comprensión y síntesis ordenada de ese contenido.

Se llama teología positiva a la que realiza la primera tarea, y teología especulativa a la que se ocupa de la segunda. No debe olvidarse que ambas tareas no son separables, y que no serían posibles como dos actividades aisladas entre sí. Los momentos positivo y especulativo de la teología forman una cerrada unidad.

La teología positiva analiza lo que se denomina *auditus fidei*, es decir, el conjunto de datos, afirmaciones y comunicaciones que forman el depósito revelado, para examinarlos con detalle y descubrir el sentido preciso de cada uno. La teología especulativa se ocupa del *intellectus fidei*, es decir, de comprender los datos y articularlos en un edificio intelectual coherente. Son dos aspectos indispensables y complementarios de la teología. De nada serviría reflexionar sobre datos inciertos o no suficientemente comprobados e interpretados. Pero unos datos excelentemente conocidos en sí mismos no nos descubrirían, sin embargo, el significado de la Revelación sin una reflexión especulativa sobre ellos.

La teología positiva sin la especulativa sería un ejercicio enumerativo de mera erudición filológica e histórica. La teología especulativa sin la positiva podría resultar un trabajo mental desarrollado en el vacío.

### **4. La teología positiva**

La teología positiva se dedica en primer lugar a estudiar y conocer con detalle y rigor las fuentes propias del quehacer teológico, que son principalmente la Sagrada Escritura y la Tradición. Entra así en posesión de los elementos que debe usar a continuación en su fase especulativa. Si un investigador desea, por ejemplo, componer un análisis constructivo de la situación universitaria en un país determinado, deberá reunir previamente una serie de

datos, tales como nivel de cultura general, medios de financiación de la educación, número de universidades y de estudiantes, reclutamiento del profesorado, bibliotecas, etc. A continuación podrá ordenar esos datos, analizarlos, interpretarlos y desarrollar sus ideas para llegar a unas conclusiones.

Si un teólogo desea saber, por ejemplo, cómo llega el hombre a ser santo ante Dios, deberá antes de todo analizar el sentido que la Biblia y la Tradición dan a términos como fe, gracia, santidad, justicia, hombre pecador, hombre justo, conversión, arrepentimiento, buenas obras, mérito, retribución, etc. Su reflexión especulativa depende del análisis positivo que haga de las fuentes.

A través de su momento positivo, la teología se inserta en la gran Tradición eclesial, que no tiene únicamente a sus espaldas, sino también como horizonte interpretativo. La Tradición de la Iglesia, que vive en el suelo y en el marco de la Palabra escrita, es el pasado y el futuro de la teología. La teología, en efecto, no persigue una simple reconstrucción de la Antigüedad por sí misma, sino un entendimiento que sólo la vida en acto de la Iglesia es capaz de ofrecer.

La fase positiva de la teología procura entonces determinar y establecer lo que Dios ha revelado y cómo lo ha revelado, es decir, si lo ha hecho directa o indirectamente, de modo explícito o implícito, con expresiones oscuras o claras, etc. Las doctrinas reveladas no se encuentran todas en la Escritura y en la Tradición con la misma nitidez, y es necesario con gran frecuencia un trabajo de interpretación de términos y expresiones.

La Teología positiva es así la ciencia del contenido integral de la Revelación, que intenta determinar y trazar toda la historia documental del objeto creído en su revelación, su transmisión y su proposición. Desea conocer, por así decirlo, el cuerpo o la forma externa del dato revelado, con el estilo metódico y exhaustivo que es propio de las ciencias positivas. No lo hace por deseos de erudición o de cultura, sino para llegar a una inteligencia más honda de la Palabra de Dios.

La preocupación del teólogo por el dato positivo que necesita para su trabajo no debe entrañar positivismo, o atención a los datos por sí mismos y aislados de su marco dogmático y espiritual. El teólogo positivo no es un filólogo, ni un arqueólogo, ni un historiador, ni un crítico literario. Los elementos bíblicos, patrísticos, litúrgicos, etc. se ordenan a integrarse en la exposición de la doctrina dogmática, con el fin de hacerla más clara, amplia y profunda.

El teólogo positivo se sirve de los métodos filológicos e históricos como teólogo. Partiendo de la fe, estudia la Revelación y sus testimonios a lo largo de los siglos.

Intenta así determinar lo que en los datos escriturísticos y patrísticos es revestimiento de la afirmación de fe y corresponde a la visión cultural de una época concreta, y lo que hay en ellos de perenne e irrenunciable. Así como establecer la importancia recíproca de las doctrinas cristianas, y su incidencia en la vida de la Iglesia.

Reviste gran importancia para el progreso de la teología que exista solidaridad y colaboración entre exégetas, historiadores de la doctrina cristiana y dogmáticos. Todos han de ser conscientes que, aun trabajando en campos diferentes, realizan una labor eclesial convergente. Si los exégetas y los teólogos se desprecupan unos de otros puede llegarse a veces a posiciones de «doble verdad», como si hubiera una verdad de la doctrina y una verdad de la exégesis.

Es lógico que los biblistas quieran que se respete la autonomía de su método, que los dogmáticos se informen en serio de sus conclusiones exegéticas, y que la Escritura no se utilice como un arsenal selectivo de textos para refrendar tesis previamente formuladas. Pero saben también que sus conclusiones sólo merecen la pena si ayudan a enriquecer la exposición de la doctrina de la Iglesia, y que nunca deben presentarse como divergentes.

Este modo de proceder busca, sin embargo, un equilibrio entre el dato bíblico y la formulación histórica de la fe de la Iglesia, porque la doctrina cristiana puede y debe ser lícitamente reformulada siempre que un mejor conocimiento de la Tradición eclesial lo recomiende.

## **5. La teología especulativa**

Dado que la Revelación pone de manifiesto la verdad de Dios en Jesucristo, es necesario que la fe, como respuesta a la Revelación, sea también inteligencia y reconocimiento intelectual de la Palabra divina. La doctrina revelada presupone que la mente humana se ordena a la verdad y es capaz de conocer a Dios de manera limitada pero cierta.

Éste es el marco general en el que se sitúa y se mueve la tarea especulativa de la teología, que apunta a una comprensión más honda del misterio revelado, pero que no debe ser confundida con una simple especulación. «El *intellectus fidei* no es la aplicación de una filosofía técnica a la comprensión de la doctrina revelada», y «no depende de una autocomprensión filosófica», si bien las filosofías no le son indiferentes.

La inteligencia de la fe es como la coronación del trabajo teológico, pero es un punto de llegada que nunca se alcanza del todo. Es siempre perseguido y nunca alcanzado, dadas la anchura, altura y profundidad del misterio sobre el que se reflexiona. Aunque este momento de la teología se suele llamar especulativo o sistemático, hay que tener en cuenta el carácter aproximativo del saber teológico, que excluye el logro de un sistema cognoscitivo propiamente dicho. Tal sistema supondría un saber omnicomprendivo y definitorio, con una relación de dominio sobre sus contenidos. La teología no puede concebirse como un sistema de pensamiento entendido así. «Podrá en cambio asumir un carácter sistemático, en el sentido de saber crítico y estructurado, y de "sistema abierto" y disponible a la verdad que lo trasciende».

En este sentido, el teólogo ha de salir, por razones propias, al encuentro de una característica muy destacada de la cultura y el pensamiento del momento presente, que manifiesta poderosas reservas hacia toda construcción totalizante y cerrada de saber.

Las nociones y categorías filosóficas pueden ser empleadas según la utilidad que tengan para expresar la fe, pero deben ser coherentes con la naturaleza y exigencias de la verdad revelada. En cualquier caso, ha de afirmarse que la reflexión especulativa sobre los misterios cristianos sólo puede llevarse a cabo cuando se inserta armónicamente en el conjunto de la doctrina de salvación, que es el único punto de mira adecuado para toda investigación teológica general o concreta.

La teología posee, en efecto, una dinámica cognoscitiva particular, porque tiene que ver con una historia y unas experiencias que se desarrollan mediante testimonios y no según las leyes causales de la naturaleza o de la pura lógica deductiva.

La penetración del contenido de la Revelación por la inteligencia creyente es, por lo tanto, de carácter muy diferente al conocimiento filosófico. La investigación teológica científica debe hacerse en un clima de veneración religiosa hacia el misterio, en humilde recogimiento ante la trascendencia de la fe, con sobriedad y sin atrevimientos racionalistas, ya que la inteligencia de la fe no puede ser tratada como si fuera el objeto propio de la razón humana. Lo recuerda el Concilio Vaticano I cuando afirma: «La razón, ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, piadosa y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fecunda, de los misterios... Nunca, sin embargo, se vuelve idónea para entenderlos totalmente» (D 1796).

Puede decirse que toda la teología especulativa cae bajo el control y la luz del misterio de la salvación. No es una simple superestructura de la teología positiva, a modo de añadido extrínseco o fácilmente separable. El pensamiento especulativo se encuentra englobado, por así decirlo, en la teología positiva, y sólo puede progresar en contacto permanente con la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia. El dato de fe no es únicamente el punto de partida de la teología especulativa, sino el principio vital que la anima a lo largo de todo su recorrido de reflexión creyente.

Estas líneas generales de método teológico encuentran en la dogmática su aplicación propiamente dicha. Pero la unidad de la teología exige que sean extendidas de modo adecuado a todas las ramas disciplinares que derivan del árbol dogmático.

La teología moral, por ejemplo, intenta cada vez con éxito mayor que la Sagrada Escritura, leída en la Iglesia, sea su texto inspirador último. Procura asimismo dejarse impregnar por los principios dogmáticos, que le permitan superar la casuística, para situarla en su debido lugar, y entenderse a sí misma como reflexión y praxis cristianas sobre el Misterio que ha de ser vivido. En esa dirección busca su principio evangélico unificador, desde el que pueda entender, valorar e incorporar los valores humanos, así como interpretar con hondura los signos de los tiempos.

La misma metodología lleva a la teología moral a subrayar el personalismo, y a ver la conciencia como su más noble expresión, donde se dan cita la libertad humana y la norma divina. Por su propia naturaleza, la moral se halla en excelentes condiciones para conectar hermenéuticamente con la vida cristiana, entendida como desarrollo de los principios evangélicos en la historia; y para incorporar metodológicamente la experiencia espiritual que está llamada a reflejarse en la práctica del cristianismo.

La Liturgia, como disciplina que considera el Misterio divino en cuanto celebrado por la Iglesia, con sus elementos perennes e históricos, ha adquirido definitivamente una valencia teológica y marginado el mero rubricismo. La Liturgia procura fundamentarse en una «concienzuda investigación teológica, histórica y pastoral» y tiene muy en cuenta la rica experiencia orante y cultural que la Iglesia ha desarrollado a lo largo de los siglos (cfr. Constitución Sacrosanctum Concilio, n. 23).

La construcción sistemática de la ciencia litúrgica habrá de estar atenta al hecho de que esta disciplina traduce culturalmente el Misterio de Dios en Jesucristo, es «fuente primera y necesaria del genuino espíritu cristiano» (cfr. OT, 16), y constituye una vía incomparable de instrucción y catequesis.

La teología espiritual se presenta metodológicamente como disciplina distinta de la dogmática, pero en profunda continuidad con ella, dado que la dogmática «reclama prolongarse en la Espiritual, y ésta hunde sus raíces en aquélla». Esta disciplina ha tratado históricamente de compaginar un método descriptivo (recoger y analizar la experiencia espiritual cristiana) y un método deductivo o doctrinal (formular las conclusiones que se derivarían del análisis anterior). Debe descartarse, sin embargo, cualquier opción entre alternativas metódicas rígidas. La teología espiritual camina de hecho hacia una integración cada vez mayor en el edificio unitario de la teología, como resultado de la superación gradual del divorcio moderno entre dogmática y espiritualidad.

## **6. Desarrollo y aplicación del método teológico**

Los teólogos han buscado en los últimos decenios un modelo (o modelos) de proceder teológico que permita integrar las exigencias de la racionalidad crítica de la cultura secular y los contenidos de la tradición creyente que viven en la comunidad cristiana.

Se ha comprobado en la práctica que el esquema metodológico general de: 1. fijar los datos de la Revelación; 2. determinar las cuestiones que esos datos suscitan, en sí mismos o en relación con la experiencia creyente del hombre y del mundo; y 3. reflexionar sobre los datos, con ayuda de una visión determinada de la realidad, ofrece a la teología una variedad extraordinaria de opciones metodológicas concretas.

En el método y modo de desarrollarlo se reflejan: a) la precomprensión hermenéutica del teólogo respecto a su objeto de estudio; b) la idea de Misterio cristiano que preside sus investigaciones; c) la manera de concebir las relaciones entre la fe y la razón; d) la filosofía empleada para articular y construir sus resultados, así como e) el valor atribuido a la experiencia y a la praxis.

El método teológico ha de partir, como presupuestos necesarios, de una recta concepción de la teología como «fe que busca entender», lo cual exige a su vez la realidad de un Dios Vivo que actúa libremente en la Revelación histórica, y se acepta y percibe en el acto de creer. Debe reconocer asimismo la capacidad de la razón humana para conocer la Verdad y penetrar el sentido último de las cosas con la ayuda divina. Y ha de usar un tipo de filosofía

que acepte la realidad del mundo y no entienda la fe como mera creación de la conciencia religiosa del creyente.

Este método debe ser además un procedimiento de integración de elementos experienciales, hermenéuticos, filosóficos y pastorales, dentro de un marco eclesial

Determinados métodos privilegian de tal manera algunos de estos aspectos, que los convierten de hecho en opciones excluyentes de los demás. Resulta así, por ejemplo, que métodos de experiencia prescinden de la tradición cristiana; otros métodos, preocupados por establecer una correlación entre pregunta humana y respuesta divina, parecen suministrar a Dios el espacio y la forma en los que deba revelarse; otros tratan con tal desenvoltura de pensamiento las categorías básicas de la fe (Trinidad, Creación, Revelación, Encarnación, etc.), que llevan a cabo una verdadera deconstrucción del Cristianismo real; otros disuelven los núcleos de la realidad cristiana en el acontecer histórico, o les niegan, por el contrario, existencia histórica concreta; otros, en fin, conciben a Dios como una idea o como un Absoluto al que resulta imposible adorar.

La concepción y aplicación adecuada del método teológico puede regirse, al menos, por los criterios siguientes: a) No existe un paradigma metodológico único que pueda o deba considerarse la forma científica de la teología. Deben existir, por el contrario, diversos modelos y opciones, dado que no hay un método teológico ideal, y la teología necesita de esa variedad y complementariedad metodológicas para su desarrollo.

b) Todo método teológico comprende el *auditus fidei* y *el intellectus fidei*. Es decir, ha de contar con la presencia irreductible del depósito de la fe como materia prima y dato no cuestionable, y con la razón humana, capaz de establecer contacto con la verdad, y de transmitirla mediante el lenguaje.

c) Todo método contiene aspectos falibles y provisionales, que, llegado el momento, deben ser superados. El método no es inalterable, y de ahí deriva un régimen de búsqueda continua. Suele progresar por enriquecimiento de lo anterior, lo cual supone la adición progresiva de nuevos elementos y perspectivas, pero también la eventual sustitución de esquemas operativos antiguos por otros mejores.

d) En el método teológico no se pueden separar, formal y asépticamente, modo y objeto. Ambos son correlativos e inseparables. No es posible conocer o percibir el Misterio cristiano sin una cierta participación afectiva del sujeto que conoce. Y de otro lado, el misterio nunca es algo disponible a cualquier proceder metodológico. Aunque la teología procura entrar en el mismo horizonte cultural de la ciencia, no puede asumir todas sus conclusiones ni usar todos sus procedimientos. Busca por tanto una homologación diferenciada.

e) El objeto no es nunca en teología un producto del método. El objeto es condicionante, no condicionado, y vive al margen de los procedimientos usados para aprehenderlo.

f) El método teológico incluye necesariamente la consideración de la incidencia de la doctrina cristiana en la vida del creyente, de la comunidad y de la sociedad eclesial. Es

decir, no se desarrolla a nivel puramente mental o abstracto. Tiene en cuenta la experiencia espiritual, trata de enriquecer la vida cristiana, y busca establecer contacto con la cultura.

La tarea del teólogo es dar actualidad a lo experimentado directamente por los discípulos de Jesús. Se inserta por ello en el camino de la Tradición, escucha con actitud religiosa, e intenta luego reexpresar la Verdad fundante que ha tomado de la Iglesia. Encuentra así respuesta a viejas cuestiones, reformula otras, y otras elimina por considerarlas vacías o mal planteadas.

## CONCLUSIONES

El objeto de la teología es la fe, testificada por la Iglesia, en la autorrevelación de Dios en la persona y la vida de Jesús de Nazaret. El fin de esta autocomunicación divina es que «los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, «tengan acceso al Padre en el Espíritu Santo y [se hagan] consortes de la naturaleza divina» (DV 2).

La fe como acto de una relación personal a Dios se distingue, tanto por su origen como por su realización, del análisis de los hechos o las situaciones propio de la razón científica. Esto no excluye que se reflexione, con ayuda de los métodos científicos, acerca de «la verdad sobre Dios y sobre la salvación de los hombres manifestada por esta revelación», que se la exponga en su relación global con la comprensión de la realidad, y más en especial con el problema de la salvación de los hombres.

Justamente, la fe cristiana no se entiende a sí misma como expresión de una experiencia irracional situada más allá de una referencia racional al mundo, ni tampoco como un éxtasis religioso espontáneo o como elemento de una cosmovisión especulativa (gnosis, esoterismo, teosofía, antroposofía, New-Age). Pretende, más bien, señalar, en términos definitivos, el origen y el fin del hombre en el horizonte de su relación personal con Dios, Creador, Redentor y Consumador del mundo. Por consiguiente, la definición de la relación entre la fe y la orientación racional y ética al mundo es uno de los elementos constitutivos de la fe cristiana.

La fe viene por la escucha de la palabra de Cristo y se realiza como asentimiento personal a la reclamación de la palabra de Dios (Rom 10,17). Pero esta escucha, en cuanto acto humano, implica también una aceptación inteligente de la palabra de Dios, una palabra percibida a través del lenguaje humano, con su estructura hermenéutica lógica y de acuerdo con los principios de la formación de los conceptos y los juicios. Se puede establecer una diferencia, pero no una disyunción, entre el *auditus fidei* y el *intellectus fidei*, porque la fe incluye también siempre «la comprensión y el conocimiento del amor que Dios nos tiene en su Hijo» (cf. Gal 1,11; Ef 3,19; 4,13).

Precisamente debido a la pretensión universal de que en el nombre, es decir, en la persona de Jesús, Dios ofrece la salvación a todos los hombres resulta de todo punto irrenunciable

llegar a la plena certeza de la «solidez de la doctrina» y del fundamento histórico del evangelio de Cristo. El mandato misionero universal confiado a la Iglesia (Mt 28,19) no le permite retirarse a su propia esfera, como un grupo religioso más. La Iglesia, en cuanto «sacramento de la salvación del mundo en Jesucristo», mantiene una relación dinámica con el mundo, con la humanidad entera y con su historia. El carácter dialogal de la palabra de Dios incluye como elemento inseparable un discurso racional de la fe y una transmisión del Evangelio acompañada de una argumentación convincente: «Siempre dispuestos a responder a cualquiera que os pida razón de vuestra esperanza» (1Pe 3,15),

La teología se pregunta por la consistencia y la coherencia interna de las diferentes afirmaciones de fe que se han ido desarrollando a partir del fundamento único de la revelación de Dios, como Padre de Jesucristo. El problema básico radica en cómo puede surgir una fe razonable en la palabra de Dios y en cómo es posible una inmediatez del hombre a Dios que permanece vinculada a la mediación humana de la palabra de Dios en palabras humanas, sin que, a la inversa, cuando el hombre habla de Dios no se esté enfrentando tan sólo consigo mismo y con sus ideas sobre la divinidad. Se plantea, pues, en toda su radicalidad la pregunta de cómo definir el concepto mismo de «razón» y de cuál de los tipos de razón filosófica o científica de los que afloran en el curso de la historia puede convertirse en el punto de conexión del sistema de referencia «fe-razón».

Recae sobre la epistemología teológica (gnoseología teológica, dogmática fundamental), la tarea de hacer luz sobre la referencia a la realidad, el ámbito objetivo, el objeto formal y las fuentes y criterios del conocimiento teológico y de la formación del juicio.