

RICARDO FRANCO  
*Catedrático de la Facultad de Teología de Granada*  
*Ex-Rector de la misma*

## **APROXIMACIONES AL FUNDAMENTALISMO CATOLICO**

El fundamentalismo en general y el católico en particular es un fenómeno muy complejo al cual solamente nos podemos aproximar desde distintos puntos de vista y desde muy distintas definiciones. Cuando se habla de fundamentalismo católico lo que se quiere decir no es que el catolicismo sea un movimiento fundamentalista, sino que en él se pueden detectar corrientes, tendencias o movimientos fundamentalistas y que, posiblemente, estas tendencias surgen de alguna estructura, no esencial, sino temporal, de la misma Iglesia Católica. Eso es lo que yo pretendo descubrir con mi análisis.

### **1. DEFINICIONES**

Las definiciones del fundamentalismo en general las podemos considerar como históricas o como reales. Histórica es la descripción que da James Barr en su libro *Fundamentalism*<sup>1</sup>. Según éste, el fundamentalismo es un movimiento concreto al interior del protestantismo norteamericano, cuyo comienzo se puede situar en 1910, cuando empieza a aparecer una pequeña colección de libros titulada *The Fundamentals*, que eran una reacción contra los estragos que causaba en la exégesis bíblica el método histórico-crítico, por una parte, y, por otra, contra el

---

<sup>1</sup> London 1977. Yo uso la segunda edición de 1981.

evolucionismo darwiniano, por su negación del carácter histórico de los primeros capítulos del Génesis. Suponía, por tanto, una interpretación literal de la Biblia, pero no necesariamente una oposición a la ciencia moderna, pues ellos mismos fundaron centros científicos de investigación para probar el creacionismo, como teoría compatible con su interpretación bíblica.

Histórica también se puede considerar la identificación del fundamentalismo con la revolución iraní, a partir de 1979, cuando la prensa y la televisión hicieron popular esa palabra aplicada al movimiento ultraconservador islámico. Este movimiento político-religioso sí se puede considerar como una oposición frontal a la modernidad que les había venido de fuera<sup>2</sup>.

Las definiciones reales, que son aplicables a distintos movimientos fundamentalistas, son muchas y se pueden dividir en negativas, en las que el fundamentalismo se define por aquello que niega o a lo que se opone, y positivas, en las que se define por lo que afirma. Entre las negativas se puede nombrar brevemente: intolerancia irracional, miedo a la razón<sup>3</sup>, rebelión contra la modernidad<sup>4</sup>, represión de la libertad<sup>5</sup>, la negación de todo discurso racional, el fanatismo con el que no se puede hablar<sup>6</sup>, etc. Entre las positivas se pueden citar: vuelta a las fuentes u orígenes, defensa sin concesiones de algo esencial, búsqueda de la seguridad. Un fanático es un hombre para el que algo es sagrado y no está dispuesto a negociarlo<sup>7</sup>. Se ve, pues, que, como en todo fenómeno humano, hay luces y sombras en el fundamentalismo.

## 2. FUNDAMENTALISMO PROTESTANTE Y CATOLICO

No voy a tratar el tema de los fundamentalismos judío e islámico porque ya son tratados expresamente en este symposium y porque,

<sup>2</sup> El Islam no es necesariamente fundamentalista en este sentido, pues en los tiempos de su floración medieval aceptó, antes que los cristianos europeos, la incorporación de una filosofía totalmente ajena a su libro sagrado.

<sup>3</sup> *Angst vor der Vernunft?* ANTON GRABNER-HAIDER und KURT WEINKE (Hrsg.), Wolfsberg 1989, 140 p.

<sup>4</sup> THOMAS MEYER, *Fundamentalismus, Aufstand gegen die Moderne*, Hamburg 1989, 216 p.

<sup>5</sup> *Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen*, herausgegeben von HERMANN KOCHANEK, Herder, Freiburg, Basel, Wien 1991, 280 p., y *La llibertat primimida. Els fonamentalismes avui*: Qüestions de vida cristiana n. 159, 1991.

<sup>6</sup> ROBERT SPAEMANN, *Miseria y necesidad de la intolerancia. ¿Qué es el fundamentalismo?*: Atlántida n. 11, 1992, p. 102.

<sup>7</sup> R. SPAEMANN, *ib.*

además, no estoy en absoluto preparado para ello. Lo que tienen de común todos ellos es, al parecer, el ser fundamentalismos del libro. Ese fundamentalismo no sería posible en sociedades analfabetas que, que dependen únicamente de la tradición oral.

La diferencia fundamental entre un fundamentalismo de origen protestante y otro de origen católico tiene que estar en su diverso punto de partida. Sería común para ambos la vuelta a las fuentes de la revelación. La única fuente de la revelación es para los protestantes la Biblia. Para los católicos la Biblia sola no representa la plenitud de la revelación. La verdad y la doctrina (de la revelación) se contiene en los libros escritos y en las tradiciones no escritas, que recibidas por los apóstoles de la misma boca de Cristo o por los mismos apóstoles por dictado del Espíritu Santo, han llegado hasta nosotros como de mano en mano, según afirma el Concilio de Trento en su Sesión IV (DS 1501 = D 783).

La mentalidad que está detrás de esto es la de la claridad y suficiencia de la Biblia, que es el principio protestante, y la de insuficiencia de la Biblia, que sería el principio católico y que por eso tiene que echar mano no solamente de la tradición no escrita, sino también de un cuerpo de expertos que transmiten fiel y legítimamente el contenido de esa revelación. Ese cuerpo de expertos es lo que llamamos hoy «Magisterio Eclesiástico». Ya veremos el papel que corresponde a éste en el fundamentalismo católico. De todas formas hay elementos comunes de interpretación que conviene analizar para ir al fondo del problema del mismo tradicionalismo católico.

### 3. LA AUTORREVELACION «INMEDIATA» DE DIOS

Ya en el idealismo alemán y, concretamente en Schelling, hay un planteamiento distinto del tema de la revelación. La revelación tiene lugar en la creación y es inmediata porque es autorrevelación de Dios, no revelación de proposiciones doctrinales. Aunque más tarde Schelling abandonara la idea de la autorrevelación de Dios, para él la revelación no fue nunca una doctrina, sino una historia en la que lo divino mismo está entretejido. Es más, en un texto que parece anticiparse al Vaticano II, dice Schelling que «el mismo Cristo, no por lo que ha dicho, sino por lo que es, por lo que ha hecho, es el contenido de la revelación»<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> En estas ideas sigo el excelente artículo de Jürgen Werbick, publicado en el libro, editado por él mismo, *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung*, Herder, Freiburg, Basel, Wien 1991 (QD 129), p. 187-245, aquí 201.

El cristianismo, por tanto, no es una doctrina, es una cosa, una objetividad, y la doctrina es siempre solamente una expresión de esto. Pasando por alto a Hegel, podemos encontrar una doctrina muy parecida, aunque más matizada, en los teólogos románticos de la primera escuela católica de Tubinga. J. A. Möhler, quizá el más representativo de sus teólogos, expone la revelación y, por consiguiente, el cristianismo que tiene su origen en ella, no como un sistema de proposiciones, sino como una vida interior, como un organismo vivo, del que toda doctrina conceptual es solamente un acercamiento insuficiente, aunque necesario para ser comunicado:

«El cristianismo no consta de expresiones, fórmulas y frases. Es una vida interior, una fuerza sagrada, y todos los conceptos doctrinales y los dogmas tienen valor únicamente en cuanto expresan lo interior, que por este mismo hecho se da por supuesto. Es más, como concepto, que siempre es limitado, no puede comprender y agotar la vida, que es inexpressable, y es siempre inadecuado. Pero como vida tampoco es comunicable y no puede ser fijada. Lo tiene que ser mediante representaciones en conceptos, mediante expresiones. Pero como los conceptos doctrinales, los dogmas, etc., son representaciones de una *determinada* vida interior, y esta vida tiene que ser fijada por los conceptos, éstos no son indiferentes, sino extraordinariamente importantes»<sup>9</sup>.

Es Staudenmeier, de la misma escuela de Tubinga (+ 1856), el que cambia la terminología. Para él revelación mediata es la hecha en la naturaleza; inmediata, la realizada por los hechos inmediatos de Dios en el espacio de lo limitado<sup>10</sup>.

La teología neotomista o neoescolástica, que dominó la teología hasta el Vaticano II, habla poco, o nada en absoluto, de la autorrevelación de Dios, pero para ella había dos tipos de revelación: inmediata y mediata. No todos los autores de esta época hablan de la misma manera. Para unos, la revelación mediata es la que se hace por la naturaleza y la inmediata la que se hace directamente por Dios mismo. Para otros, la revelación es inmediata si el hombre recibe la revelación directamente del Dios que habla. Para que se pueda llamar revelación tiene que ser aquella manifestación que se hace al hombre por una locución *propie dicta*. Es mediata si el hombre recibe la revelación por medio de otro hombre delegado de Dios. Si se hace por ángeles se entiende que es inmediata y lo mismo hay que decir de la revelación hecha a los apóstoles

<sup>9</sup> *Die Einheit in der Kirche* (Hrsg. von J. R. Geiselmann), Köln-Olten, 1956, 13, 43. Véase mi artículo *Unidad y continuidad de la fe en un mundo histórico y pluralista*: EE 48 (1973) 450.

<sup>10</sup> Cf. J. WERBICK, o.c., p. 218s.

porque las acciones de Jesús son divinas. Siempre se trata de revelación de *verdades*, es decir, de proposiciones estructurales, en ningún caso de la autorrevelación o autocomunicación de Dios<sup>11</sup>. Cómo una revelación ya conceptualizada y verbalizada puede ser considerada como inmediata, sinceramente no lo entiendo, a menos que se parta, tal vez inconscientemente, del concepto de dictado mecánico, con los problemas insolubles que éste plantea.

Como hemos visto, la historia de esta distinción entre revelación inmediata y mediata es más complicada de lo que aparece en estas escuetas definiciones de una teología neoescolástica<sup>12</sup>, que siempre está descontextualizada y es, por esencia, ahistórica.

#### 4. LA REVELACION «INMEDIATA» Y EL FUNDAMENTALISMO

El comprender la revelación como revelación inmediata de un cuerpo de doctrina, conceptualmente estructurado, es el principio del fundamentalismo tanto protestante como católico, puesto que ambos se fundan en la revelación. Si la revelación es doctrinal y al mismo tiempo inmediata, no hay lugar alguno para que pueda intervenir la razón, ni como razón crítica ni como razón hermenéutica. Lo que está dicho, está dicho por Dios de forma inmediata y, por tanto, tiene que ser claro y perennemente verdadero. La razón humana no tiene derecho ninguno ni a analizar ni a interpretar, porque lo podría hacer en las mediaciones de la revelación (mediaciones socioculturales, lingüísticas, etc.), pero, por principio, en la inmediatez de la revelación, no las hay. El que no lo admita o quiera hacer distinciones en lo que un fundamentalista dice que inmediatamente revelado por Dios, es que no cree o que tiene mala voluntad.

---

<sup>11</sup> Estas definiciones las tomo de la *Sacrae Theologiae Summa*, vol. I, publicada por profesores de la Compañía de Jesús en las Facultades de Teología de España. Utilizo la quinta edición, Madrid, BAC 1962, II, n. 56.

<sup>12</sup> La llamo «neoescolástica» y no «neotomista» porque como es sabido los jesuitas se resistieron a sustituir Suárez por Sto. Tomás tan pronto como les fue permitido, pero las diferencias son demasiado técnicas y para este tema no tienen relevancia.

## 5. LO ESPECIFICO DEL FUNDAMENTALISMO CATOLICO

El catolicismo admite la revelación como el fundamento del cristianismo, pero no cree, como hemos dicho, que para conocer la revelación en su integridad baste con la escritura del Antiguo y Nuevo Testamento<sup>13</sup>. Escritura y tradición son necesarias para el conocimiento pleno de la revelación. La tradición se concibe como algo originariamente oral, aunque, naturalmente, más tarde se ha puesto por escrito en diversos tiempos. Sólo cuenta como revelación la tradición que viene directamente de los Apóstoles, pues con la muerte del último de los Apóstoles se clausuró la revelación.

Teóricamente, el que la Iglesia Católica exija, además del texto de la Biblia, una tradición oral, parece que la debería librar de todo peligro de fundamentalismo universal. Los fundamentalismos universalistas son, al parecer esencialmente, religiones del libro. Como hace notar el sociólogo y antropólogo Jack Goody, una tradición oral no es exportable, porque necesitaría llevar consigo todo su entorno cultural<sup>14</sup>. Pero, por otra parte, se complica extraordinariamente el conocimiento de la revelación. Si la Biblia es un libro que puede tener en alguna de sus traducciones más conocidas, como es la Biblia de Jerusalén, unas 1.800 páginas, la tradición presenta muchos más problemas. En primer lugar hay que decidir qué tradición es realmente apostólica y eso hay que hacerlo teóricamente en la enorme selva de los escritos patrísticos y eclesiásticos. Se habla del consenso unánime de los Santos Padres y del sentir unánime de la Santa Madre Iglesia (Concilio de Trento, siglo iv, DS 1507 = D 786), pero no podemos olvidar que de los Santos Padres tenemos al menos 161 volúmenes de los Padres griegos y de los latinos más de 221 en la célebre edición de Migne, más 500 volúmenes de patrología oriental, etc. Y el Magisterio de la Iglesia tiene al menos los 53 volúmenes en folio de Mansi y los innumerables del *Bullarium Romanum*, a los que en nuestros días habrá que añadir los documentos publicados en *Acta Sanctae Sedis* y *Acta Apostolicae Sedis*, más los volúmenes que cada año se publican con el magisterio pontificio. Se

---

<sup>13</sup> No entro en el problema planteado en el concilio Vaticano II de si la tradición añade algo de contenido o solamente de explicación para comprender el sentido de la revelación bíblica. En todo caso, como nota distintiva con respecto a los protestantes, queda el de la insuficiencia de la Escritura para el conocimiento pleno de la revelación.

<sup>14</sup> JACK GOODY. *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Madrid 1990.

trata de textos, sin duda, pero en una cantidad tan exorbitante que el determinar cuál es el sentir universal en esa selva excede la capacidad de cualquier experto.

## 6. LA NECESIDAD DE «EXPERTOS» Y EL NUEVO PELIGRO DE FUNDAMENTALISMO

El mero hecho de la existencia de un libro en sociedades que, en su mayor parte, eran analfabetas, ha hecho necesaria la existencia de un cuerpo de expertos que conocieran la escritura o incluso las lenguas (el latín en el tardío medioevo) para poderlas interpretar autoritativamente. Inicialmente los expertos eran los clérigos o sacerdotes, y lo eran no solamente porque ellos eran generalmente los que sabían leer y habían conservado el uso de lenguas que habían muerto o estaban a punto de morir, sino también por un carisma especial, recibido con la ordenación sacerdotal o episcopal. Este carisma, transmitido por el rito de la ordenación (Max Weber hablará de rutinización del carisma), los capacita para ser transmisores fidedignos de la tradición y del sentido auténtico de las Escrituras. Dado el carácter inmediato de la revelación divina, la única misión de estos expertos es la de transmisión o tradición íntegra y auténtica de la revelación recibida. La interpretación hermenéutica, la crítica de las expresiones conceptuales, el reconocimiento de condicionamientos socioculturales, etc., queda completamente excluido.

Sin embargo, la historia de las religiones del libro deja ver que ya desde muy antiguo ha existido no uno, sino dos grupos de expertos para la interpretación de los textos sagrados. Jack Goody, en el libro que hemos citado, encuentra ya estos dos grupos de expertos en el Egipto del tiempo de Amenhotep IV, Akenaton<sup>15</sup>. En el Antiguo Testamento tenemos la existencia simultánea de sacerdotes, profetas y sabios, con las diferencias conocidas, que se pueden engrandecer o disminuir, pero que no dejan de ser diferencias y tensiones. En el cristianismo primitivo durante bastante tiempo existieron pastores y doctores, pero la diferencia era prácticamente nula, porque la mayoría de los pastores, es decir, de los obispos, eran simultáneamente los mejores teólogos de su tiempo<sup>16</sup>. En la Edad Media, con la aparición de la escolástica, la teolo-

<sup>15</sup> O.c., n. 14, p. 53.

<sup>16</sup> Sobre todo el tema del desarrollo del Magisterio Eclesiástico, en el sentido en el que lo entendemos ahora, se pueden ver los dos excelentes artículos de Y. CONGAR, *Pour une histoire sémantique du terme «Magisterium»*. *Bref historique des formes du «magistère» et de ses relation avec les docteurs*: *RevScPhTh* 60 (1976) 85-112. Los

gía se hace más técnica y la diferenciación más urgente. La teología ya no es simbólica, sino analítica. Ya Sto. Tomás reconoce que tiene que haber diferencias entre los pastores y los doctores, en sentido técnico de universitarios. Distingue entre el «Magisterio de la cátedra pastoral o pontifical» y el «Magisterio de la cátedra doctoral». El primero es una primacía de poder, el segundo lo es de competencia personal públicamente reconocida<sup>17</sup>. Esto será el problema cuando en la época moderna cambie el concepto de autoridad. Pero el magisterio al que se refiere Sto. Tomás todavía no tiene el carácter especial que adquiere posteriormente y que, de alguna manera, lo enfrentará al magisterio doctoral. No se puede negar que éste, a partir de la creación de las Universidades medievales, ha adquirido una autoridad especial al interior de la Iglesia misma. Tarde o temprano, si había una confusión de roles, el enfrentamiento era inevitable. No siempre hubo esta confusión de roles diversos y, en este sentido, es muy interesante la respuesta que Inocencio III da, sobre un tema de cristología, a Pedro, Arzobispo de Compostela: «Esto, dice, te lo respondo al modo escolástico. Pero si conviene responder de modo apostólico, respondería de forma más simple, pero más cauta»<sup>18</sup>. La distinción de los dos campos no deja nada que desear y en la respuesta «apostólica», que da a continuación, no acude ya a las sutilezas escolásticas, sino que se remite a la incognoscibilidad de Dios y a la teología negativa. Con esto deja muy claro que la confusión no es inevitable.

Yo, personalmente, creo que lo que sucedió en el siglo XIX no fue que los doctores invadieron el campo del magisterio pastoral, sino que el magisterio pastoral invadió el campo del magisterio doctoral. Y la razón creo que fue el oscuro sentimiento de que el sentido de autoridad había cambiado y la autoridad meramente carismática difícilmente se podía hacer valer frente a la autoridad científica. Yo no he visto que los teólogos pretendieran hacer pasar sus estudios histórico-sistemáticos como la «tradición» legítima de la fe de la Iglesia, sino más bien como ofertas de comprensión frente a la nueva problemática de la cultura moderna. En cambio, el magisterio pastoral, al menos desde Gregorio XVI, según opina Y. Congar<sup>19</sup>, escribe ya encíclicas propiamente teológicas.

---

conflictos doctrinales en la antigüedad cristiana fueron, precisamente por eso, conflictos entre obispos. Piénsese en el arrianismo.

<sup>17</sup> *Ib.*, p. 103.

<sup>18</sup> PL 216, col. 1178. La cita la he tomado de los artículos de Y. Congar antes citados.

<sup>19</sup> *O.c.*, p. 110, cree que el recurso a la teología tiene su principio en la encíclica «*Mirari vos*» de Gregorio XVI en 1832.

## 7. LA NUEVA RELACION ENTRE LOS «EXPERTOS» EN LA IGLESIA CATOLICA

Aunque el conflicto ya estaba planteado, se tarda aún en decidir un estatuto que regularice la situación de los dos magisterios<sup>20</sup>. Yo he analizado ya dos modelos recientes de relación<sup>21</sup>: el de Pío XII y el de Juan Pablo II<sup>22</sup>. Dicho de una manera muy breve: Pío XII reduce la misión del teólogo a un funcionario del Magisterio Jerárquico, con la misión, concedida por éste, de buscar argumentos que justifiquen y corroboren la vinculación con la tradición de las proposiciones del Magisterio oficial. Con este modelo el teólogo no utiliza la Sagrada Escritura o la tradición para comprenderlas, sino fundamentalmente como fuentes de argumentos para probar que lo que ya ha dicho el Magisterio que está contenido en la revelación está de hecho contenido en la Escritura o en la tradición. Es la mentalidad que ha dado lugar a la llamada «teología del Denzinger», que, con frecuencia, se reduce a una serie de autorreferencias de documentos eclesiásticos a documentos eclesiásticos. En cambio, Juan Pablo II, en su primer viaje a Alemania, considera el magisterio de los teólogos como una función autónoma y paralela a la del Magisterio Jerárquico, de la Iglesia y para la totalidad de la Iglesia, concebida ésta como la totalidad del pueblo de Dios. La tensión inevitable entre los dos magisterios contribuye al enriquecimiento del conocimiento de la revelación.

A estos dos modelos tenemos hoy que añadir un tercero, que es el que de hecho está dirigiendo las relaciones reales entre los teólogos y el Magisterio Jerárquico y, por consiguiente, la orientación de la investigación teológica. Es el modelo del Cardenal Ratzinger<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Comprendo que en la situación actual no tiene sentido hablar de dos magisterios, pero, como hemos visto, Sto. Tomás no tenía dificultad en hablar de los dos. Yo utilizo este término solamente de forma provisional, pues de hecho hoy no existe más magisterio que El Magisterio Eclesiástico, es decir, el de la Iglesia jerárquica.

<sup>21</sup> RICARDO FRANCO, *Teología y Magisterio: dos modelos de relación*: Estudios Eclesiásticos 59 (1984) 3-25.

<sup>22</sup> Para el de Pío XII tomé materiales del libro de M. SECKLER, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, Freiburg, Basel, Wien 1980. El de Juan Pablo II lo elaboré por mi cuenta.

<sup>23</sup> Yo he expuesto en parte este nuevo modelo en otro artículo con el título: *Magisterio y teólogos*: Misión Abierta 87/2 (1987) 69-83, aquí p. 76ss.

## 8. EL MODELO «RATZINGER»

El modelo del cardenal prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe, más que una descripción positiva de lo que es o debe ser la teología, traza los límites dentro de los cuales se puede mover con «libertad provisional» la investigación teológica. Cinco son los documentos fundamentales, de distinto valor oficial, en los que voy a analizar el modelo Ratzinger sobre la relación entre Magisterio Jerárquico y teólogos. El primero es una conferencia tenida en Toronto el 15 de abril de 1986 con el título: *La Iglesia y la teología*<sup>24</sup>. Me reduzco aquí a exponer el final de la conferencia, en la que mediante una alegoría, tomada de un bajo relieve en la catedral de Troia, expone la relación entre teólogos y pueblo de Dios. Se trata de un cordero atacado por un león y del perro del pastor que acude valientemente a salvarlo, aun sabiendo que puede ser la próxima víctima. El león y el perro representan dos posibilidades o alternativas de la teología. El cordero es el pueblo de Dios<sup>25</sup>. El abnegado perro es la teología que acepta sin discusión todas las decisiones del Magisterio, dentro de los límites de libertad permitido por el mismo Magisterio. La teología, representada por el león, es sin duda la teología moderna o científica, como la llama Ratzinger despectivamente en otras ocasiones. Me refiero sobre todo a un breve artículo titulado: *La Iglesia y la teología científica*<sup>26</sup>.

De todas formas, y para regular oficialmente las relaciones, publica dos nuevos documentos<sup>27</sup>. Y posteriormente otro documento oficial de

<sup>24</sup> Documentation —Catholique n. 1.976, p. 907-915. Esta conferencia la expongo yo más detalladamente en mi artículo: *Magisterio y teólogos: Misión Abierta* 87/2 (1987), p. 76ss.

<sup>25</sup> La comparación del pueblo de Dios con corderos, es de alguna manera tradicional y Pío X en su encíclica *Vehementer Nos* dice que la Iglesia es una sociedad esencialmente desigual que comprende un doble nivel de personas: los pastores y la grey. En esta concepción los teólogos pertenecen sin duda también a la grey.

<sup>26</sup> Publicado en su libro *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona 1985, p. 388-399. Comentado por mí en mi artículo *Texto y fundamentalismo*, en EE 67 (1992) 51-72. Aquí, desde la definición de ciencia hasta la descripción de las relaciones entre teología científica y Magisterio, descrita más como *enfrentamiento* que como cooperación, todo está rezumando hostilidad hacia la ciencia y hacia la teología científica y deja la impresión de que al Cardenal le ha quedado un regusto amargo de su pasado como teólogo.

<sup>27</sup> En realidad son dos o tres nuevos documentos, oficiales ya esta vez: La profesión de fe y el juramento de fidelidad, publicados por la Congregación para la Doctrina de la Fe y donde se señalan los límites de libertad concedidos a los teólogos [AAS 81 (1989) 104-106]. Los límites que imponen estos documentos serán estrechados aún más en el documento al que nos referimos a continuación.

la Congregación de la Doctrina de la Fe, aprobado por Su Santidad en audiencia especial, concedida al Cardenal Prefecto de la Congregación de la Fe el 24 de mayo de 1990, aunque se publicó más tarde, en el verano de ese año. La publicación me sorprendió en Alemania y allí fue recibida la *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo* con críticas durísimas por una gran parte de los teólogos y de la prensa católica<sup>28</sup>.

Me tengo que limitar al tema de las relaciones de colaboración entre el Magisterio y la teología<sup>29</sup>. En primer lugar hay que notar que Ratzinger vuelve al modelo de Pío XII: «La colaboración entre el teólogo y el Magisterio se realiza especialmente cuando aquél recibe la misión canónica o mandato de enseñar. Esa se convierte entonces, en cierto sentido, en una participación de la labor del Magisterio, al cual está ligada por el vínculo jurídico. Las reglas deontológicas, que de por sí y *con evidencia* se derivan del servicio a la Palabra de Dios, son corroboradas por el compromiso adquirido por el teólogo al aceptar su oficio y al hacer la profesión de fe y el juramento de fidelidad.» Los teólogos, o teólogas, que no ocupen ningún puesto para el que se requiera el *Nihil obstat* de la Congregación de la Doctrina de la Fe y que no hagan, por tanto, el juramento de fidelidad, no tienen al parecer ninguna misión con relación a la Iglesia, al contrario de lo que opinaba Sto. Tomás, para el que bastaba con los estudios universitarios<sup>30</sup>. El juramento de fidelidad y la necesidad del *Nihil obstat* de la misma Congregación suprimen toda posibilidad de tensión entre los dos magisterios (el pastoral y el de la cátedra, según Sto. Tomás) y se queda muy lejos de la ciencia teológica de la que hablaba Juan Pablo II en su primera visita a Alemania, una ciencia que, como toda ciencia, tiene que proceder por ensayos y errores, para llevar adelante la comprensión del Evangelio en el tiempo en el que nos ha tocado vivir.

Pero el paso atrás que supone esta interpretación de las relaciones teología-magisterio se completa con la lista de campos prohibidos a toda investigación libre de la teología. Las declaraciones infalibles y las declaraciones que, sin ser de revelación divina, se proponen de modo «definitivo» tienen que ser desde luego aceptadas como de fe o mantenidas y aceptadas firmemente. También cuando el Magisterio, aunque sin la intención de establecer un acto «definitivo», enseña una doctrina para ayudar a una comprensión más profunda de la revelación y de lo que explicita su contenido o bien para llamar la atención sobre la confor-

<sup>28</sup> Las citas se pueden ver en mi artículo citado en la nota 26.

<sup>29</sup> Utilizo la traducción de Ecclesia de 7 de julio de 1990, n. 2.483, p. 24(1008)s.

<sup>30</sup> Cf. *supra*, nota 17.

midad de una doctrina con las verdades de la fe, o, en fin, para prevenir contra concepciones incompatibles con esas verdades, se exige un religioso asentimiento de la voluntad y de la inteligencia. Hasta aquí la profesión de fe. Ratzinger, para evitar toda interpretación «laxa», añade: «Este último no puede ser puramente exterior y disciplinar, sino que debe colocarse en la lógica y bajo el impulso de la obediencia de la fe»<sup>31</sup>.

Si yo no he entendido mal, lo que se está pidiendo aquí es que no se discuta en absoluto el Magisterio no sólo cuando, siguiendo su mandato, retransmite fielmente el depósito de la revelación, sino incluso cuando hace teología, cosa relativamente reciente, como vimos.

Pero aún añade el nuevo documento de Ratzinger una cortapisa más: en servicio del pueblo cristiano, «el magisterio puede intervenir sobre asuntos discutibles en los que se encuentran implicados, junto con principios seguros, elementos conjeturales y contingentes... La voluntad de asentimiento leal a esta enseñanza del Magisterio, en materia de por sí no irreformable, debe constituir la *norma*». Y todavía, para estrechar aún más el campo, pide a los teólogos que, en el estrecho campo que pueda quedar de disenso, «éste no se manifieste en los medios de comunicación en lugar de dirigirse a la autoridad responsable». Lo que ya no dice Ratzinger es qué debe hacer el teólogo cuando la autoridad responsable responde meramente con el silencio administrativo<sup>32</sup>.

Con este paso Ratzinger hace entrar el Magisterio oficial en un campo específicamente teológico, el campo de las cuestiones discutidas. Pero el mero hecho de que el Magisterio oficial se encargue de este campo lo cambia totalmente de sentido. Los teólogos dirimen esas teorías con argumentos cuya única fuerza es la fuerza lógica, histórica, exegetica, etc., de los mismos. Pero el Magisterio interviene y decide con una autoridad diferente: la autoridad pastoral, que es carismática y que tiene valor por sí misma y no por el peso de sus argumentos. Por ese camino la discusión es teóricamente imposible, porque se sitúa en un nivel distinto. Se puede obligar a su aceptación, pero por la mera coacción de la autoridad y no por la fuerza de los argumentos. El método, precisamente en cuestiones que son discutibles, no parece el indicado. Tampoco gana con esto en autoridad el Magisterio Eclesiástico, sino que deja la impresión de arbitrariedad. Yo añadiría que con este método tampoco se le hace un servicio al pueblo de Dios. Si examinamos de cerca la idea que tiene Ratzinger del pobre e indefenso pueblo de Dios, podríamos decir que parece considerarlo como una especie de «niño burbuja», que carece de anticuerpos naturales, no se puede defender

---

<sup>31</sup> Ecclesia, ib., p. 25(1009).

<sup>32</sup> No estoy hablando de posibilidades, sino de mis experiencias concretas.

por sí mismo y tiene que ser encerrado en una urna de cristal. Así desde luego no se aumenta su capacidad de resistencia natural y la fe del «sano pueblo de Dios» parece ser puesta radicalmente en duda. Además de que como hoy, con los medios de comunicación, es imposible mantenerlo al margen de la información, con el esfuerzo por seguir manteniéndolo en la ignorancia no se consigue más que una prolongación artificial de la vida. Yo creo que el pueblo de Dios está más sano de lo que piensa el Cardenal Ratzinger y lo estaría aún más si desde hace dos siglos no se le hubiera mantenido en la ignorancia de los logros que la exégesis, la teología histórica y crítica, etc., han ido consiguiendo en el conocimiento del cristianismo y de su compatibilidad con nuestra nueva situación.

## 9. ELIMINACION DE LA TENSION Y FUNDAMENTALISMO

Ratzinger sabe que la tensión no la puede eliminar, pero es porque hay teólogos, tal vez muchos, que no se atienen a estas normas prohibitivas. Pero si de hecho el Cardenal Prefecto prohíbe la entrada de la teología científica en todos esos campos, determinados de alguna manera por el Magisterio, es porque parte del supuesto —consciente o inconscientemente— de que todo ese cuerpo de doctrina, «propuesto» por el Magisterio, es la expresión auténtica de la revelación divina *inmediata*. Y digo: inmediata, porque, como dije antes, en el momento en el que se admita una mediación (sociocultural, lingüística, etc.) no se le puede prohibir la entrada a la razón crítica o hermenéutica. La clara tendencia a suprimir toda tensión al interior del catolicismo del Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe creo que es uno de los factores principales que están fomentando el fundamentalismo en corrientes, movimientos o tendencias dentro de la Iglesia Católica. Es más, el recurso exclusivo a un poder carismático para fundamentar todo un ingente complejo doctrinal, sin posibilidad alguna de crítica, creo que se puede llamar simplemente fundamentalista<sup>33</sup>. El problema más difícil de sortear que se presenta a Ratzinger, y eso lo sabe él, es que, a pesar de todo, la hermenéutica es suficientemente correosa

---

<sup>33</sup> En el n. 18 de la Instrucción reivindica Ratzinger esta autoridad especialmente para la Congregación de la Doctrina de la Fe cuyos documentos participan del magisterio ordinario del sucesor de Pedro, y cita el CIC y un documento de Pablo VI. Hay que notar que la inmensa mayoría de las citas en las notas se refieren a documentos recientes del mismo Magisterio.

como para introducirse por todos los resquicios que, inevitablemente, dejan las prohibiciones, por muy impermeables que se quieran hacer<sup>34</sup>.

## 10. MODERNIDAD Y FUNDAMENTALISMO

El fundamentalismo, como dije al principio<sup>35</sup>, se ha definido como rebelión contra la modernidad. La modernidad es bien difícil de definir<sup>36</sup>, pero en general, prescindiendo de todas sus dimensiones socio-políticas, culturales, literarias, etc., se podría describir como un nuevo recurso a la razón, primero crítica y después también histórica y hermenéutica. Desde el comienzo de la Ilustración el catolicismo ha pasado a la defensiva y no es necesario pasar revista a todas sus declaraciones contra la modernidad, con el breve paréntesis del Vaticano II. En la actualidad, la poca simpatía que Juan Pablo II tiene por la modernidad no es ningún secreto<sup>37</sup>. Las normas del Cardenal Ratzinger dejan traslucir un verdadero pánico frente a la modernidad, como razón crítica y hermenéutica, que puede poner en peligro, entre otras cosas, su autoridad carismática. Pero la moderna crisis de autoridad no ha sido inventada por los teólogos, sino que ellos tienen que enfrentarse también con ella y yo creo que lo único que pediríamos al Magisterio es que no nos hiciera ese problema aún más difícil.

## 11. CONCLUSION

Lo único que he pretendido dejar claro es que toda esta actitud del Magisterio, en la forma en la que lo ejerce sobre todo el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, favorece los movimientos o tendencias fundamentalistas, como Comunión y Liberación en Italia, el Opus Dei, el movimiento neo-catecumenal, etc. El movimiento que se ha enfrentado abiertamente con el Vaticano II sí ha sido excluido de

<sup>34</sup> Cf. el excelente libro de CLAUDE GEFFRÉ, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Madrid 1984.

<sup>35</sup> *Supra*, nota 4.

<sup>36</sup> Se pueden ver los dos tomos de la obra de RICHARD MÜNCH, *Die Kultur der Moderne*, Frankfurt a.M. 1986, 942 p. Y como breve exposición que pone de relieve las características y las ambigüedades de la modernidad, el primer capítulo de la obra de PAUL VALADIER, *L'Église en procès*, París 1987.

<sup>37</sup> Véase el artículo de J. LADRIÈRE *La vision européenne du pape Jean Paul II*, en *Le rêve de Compostele*, París 1989, 174-181, y la colección de artículos del libro *Christianisme de modernité* (publicado por el Centre Thomas More), París 1990.

la comunión católica, aunque no se puede negar que ha sido tratado con mucha más paciencia, miramientos y tolerancia que los teólogos de otras orientaciones.

Sería de desear que el Magisterio Eclesiástico perdiera esa actitud puramente defensiva, negativa y agresiva. No dejamos de comprender los problemas que plantea a la Iglesia y a los teólogos la ambigüedad y la falta de fundamentos últimos de la modernidad. Pero, gracias a Dios, todavía tiene la Iglesia mucho que ofrecer a este mundo moderno, que ya tanto ha tomado del cristianismo, a pesar de las apariencias y realidades de la secularización.