

## **TEOLOGIA Y MAGISTERIO: DOS MODELOS DE RELACION**

La teología sufre de forma permanente una tensión interna que pertenece a su misma esencia. La teología tiene tres dimensiones que son, por una parte, difícilmente compaginables entre sí y, por otra, ineludiblemente referidas las unas a las otras. Estas dimensiones son: el espíritu crítico-científico, la fe personal y la dimensión eclesial de la misma fe. Como la fe tiene una dimensión cognoscitiva, ésta la lleva casi ineludiblemente a una reflexión que termina siendo crítica. La fe personal tiene también una dimensión eclesial, tanto por su origen (la fe viene de la predicación, Rom 10,17) como por su expresión («con el corazón se cree para conseguir la justicia y con la boca se confiesa para conseguir la salvación» Rom 10,10).

Como estas dimensiones son esenciales a la misma fe, se puede afirmar que todo cristiano, por el mero hecho de serlo, es un teólogo. La diferencia del teólogo profesional estaría en una hipertrofia de la función crítico-científica. De hecho, lo que distingue al teólogo del cristiano corriente, e incluso de los ministros jerárquicos, es la radicalidad de su reflexión crítico-científica sobre la fe: sobre su fe personal y sobre la fe de la Iglesia. Esta radicalidad hace ciertamente más profunda su fe personal, pero le crea también problemas y tensiones con la fe aporética del cristiano medio y con la fe vigilante del magisterio jerárquico.

A este conflicto entre los tres componentes de la teología se añade el conflicto interno de cada uno de estos componentes. La crítica encuentra hoy su lugar propio en la ciencia y es claro que hoy el concepto mismo de ciencia y la utilidad misma de la investigación científica están

puestos en entredicho y dan paso a los movimientos anti-ciencia y a la nostalgia de lo irracional. No sólo la fe personal en un mundo secularizado, sino el mismo concepto de fe, es hoy más problemático que nunca y, finalmente, el carácter eclesiástico de la fe se ve enfrentado a interpretaciones dispares, si no contradictorias, de la misma eclesiasticidad.

Con estos elementos se siente uno inclinado a considerar al teólogo como esa especie de animal mitológico que es la Quimera, definida por Homero como compuesta por tres partes incompatibles: «por delante, león; por detrás, dragón, y en medio, cabra»<sup>1</sup>.

Es la relación teología-Iglesia la que va a constituir el centro de este trabajo, pero, para que quede claro el carácter tensional de esta relación, no hay más remedio que hacer una referencia a lo que el compromiso científico-crítico exige del teólogo.

#### TEOLOGÍA Y CIENCIA

La teología supone una opción por la racionalidad. El problema es: qué racionalidad. Una parte, tal vez considerable, de los teólogos, sigue anclada en la antigua racionalidad. Los que han optado por la nueva se ven enfrentados, de hecho, a una pluralidad de opciones.

Durante el tiempo en el que prevaleció el optimismo de la «objetividad científica» (y en algunos sectores científicos dura todavía), la ciencia, y sobre todo las ciencias físicas y matemáticas, se consideraron como el lugar propio de la conciencia crítica. Eran las únicas que podía librarse del subjetivismo, de las ideologías e, incluso, de implicaciones valorativas (*Wertfreiheit*). No ha habido que esperar los informes del Club de Roma para poner en cuestión esta comprensión de la ciencia.

Ya los grandes maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche, Freud) dejaron al descubierto los límites de la razón científica, pero todavía durante mucho tiempo continuaron los científicos creyendo en la identidad del saber científico con la realidad en su totalidad. Los grandes científicos abandonaron ya esa convicción, incluso en las ciencias físico-matemáticas y en una ceremonia de graduación en la Universidad de Lund podía afirmar el Profesor Erik Ohlsson, refiriéndose a Niels Bohr y a Heisenberg: «Hay otro cambio que ha tenido un efecto positivo. Empezó a finales de siglo, cuando otros vientos soplaban en las ciencias naturales y la hybris desbocada que caracterizó la ciencia a finales del

---

<sup>1</sup> *Iliada* 6, 181.

s. XIX dejó paso gradualmente a una humildad en presencia de la realidad, que es la característica de la ciencia natural de nuestro tiempo en sus mejores representantes»<sup>2</sup>.

Pero son las modernas filosofías de la ciencia las que se encargan de dejar al descubierto los presupuestos pre-científicos o simplemente irracionales de la totalidad de los sistemas científicos. El «Racionalismo crítico» es llamado «crítico» por K. Popper precisamente por la conciencia que tiene de que al comienzo de toda actividad científica está una «fe irracional» en la razón<sup>3</sup>.

La necesidad de una teoría general de la sociedad, para la validez y el sentido de los enunciados científicos, relativiza, sin duda, la validez de los conocimientos científicos<sup>4</sup>. La aplicación de las sociología al conocimiento, de la historia al progreso científico y de los análisis estructurales a la evolución de las ciencias, llegan, por diversos caminos, a conclusiones parecidas sobre los paradigmas previos y condicionantes de nuestro conocimiento científico de la realidad (Th. Kuhn, M. Foucault, R. Barthes, etc.). El que estos paradigmas no sean racionalmente justificables y, tal vez, el lenguaje curiosamente religioso que utiliza Th. Kuhn para referirse a ellos<sup>5</sup>, han podido llevar a un sector de teólogos a buscar soluciones fáciles para justificar el carácter científico de la teología. Si la teología tiene presupuestos que no son racionalmente justificables, la ciencia también los tiene, y, por tanto, la teología puede ser, a pesar de sus presupuestos, tan científica como cualquiera de las otras ciencias<sup>6</sup>.

Aunque no se puede desconocer una cierta legitimidad a esta manera de comprender el carácter científico de la teología, tampoco hay que ignorar el peligro que esta aparente solución fácil puede traer consigo. Con la aceptación del principio de que cada ciencia tiene sus propios presupuestos, se pone en peligro la unidad de las ciencias y, aunque esta unidad es todavía más un deseo que una realidad, la tendencia hacia la unidad expresa la convicción de que todo el esfuerzo por un co-

---

<sup>2</sup> El discurso es de 1967, y está citado por A. NYGREN, *Meaning and Method*, London 1972, p. 123, n. 56.

<sup>3</sup> *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires 1957, p. 414.

<sup>4</sup> TH. W. ADORNO y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona-México 1973. Y véase también la radicalización de la tesis de Habermas en E. TOPITSCH, *Erkenntnis und Illusion*, Hamburg 1979.

<sup>5</sup> TH. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, México-Madrid-Buenos Aires, 1975, donde habla de «iluminación repentina», «vendajes que caen de los ojos», «conversión», etc. (p. 192, 236, 244).

<sup>6</sup> Cf. W. HOYE, *Lehramtliche Aussagen und Wissenschaftliche Wahrheit in der katholischen Theologie*: ZkTh 105 (1983) 156-167. Se apoya en los análisis de Toulmin.

nocimiento científico tiene que servir a una única finalidad y para esto es necesaria la comunicación entre las ciencias. Si con la solución arriba indicada lo único que se consigue es un puerto tranquilo para la teología, en el que se puede dedicar, sin interferencias, al cultivo esotérico de su propio juego de lenguaje y a la reproducción sin fin de su propia tradición, lo que consigue al mismo tiempo es una pérdida de vinculación con la realidad y una absoluta irrelevancia<sup>7</sup>.

Pero, además, el tema del carácter científico de la teología no se agota con el tema de los presupuestos pre-científicos. Está también el tema de las condiciones para que una argumentación sea considerada científica, que en este caso quiere decir: las condiciones para que las afirmaciones teológicas sean intersubjetivamente comunicables de forma significativa y convincente. En la formulación de A. Flew la teología tendría que responder a dos cuestiones: 1) Cuál es el fundamento en nuestra común experiencia para tener una noción de la religión y de Dios. 2) Cómo estas nociones pueden ser explicadas conceptualmente de forma que se evite a la vez la vaguedad y la incoherencia<sup>8</sup>.

Todos sabemos que la explicación conceptual, que evite a la vez la vaguedad y la incoherencia de estas nociones fundamentales, es una empresa casi desesperada<sup>9</sup>. Estos postulados crean dificultades no solamente a la teología, sino también a otras ciencias enseñadas en la Universidad, pero esto no quita que sean un ideal para la intercomunicación científica y la relevancia de los resultados.

Pero al teólogo que opta por la nueva racionalidad se le plantea un nuevo problema: no se enfrenta de hecho con una única opción, sino con una pluralidad de opciones, no siempre compatibles. Teóricamente es posible realizar la reflexión crítica sobre la fe a partir de la filosofía analítica en sus diversas formas, de la teoría crítica, de la hermenéutica, de la filosofía del proceso, del estructuralismo, de la teoría sistémica, etc.<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Cf. M. SECKLER, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1980, p. 20.

<sup>8</sup> A. FLEW, *God and Philosophy*, New York 1966, p. 27-29.

<sup>9</sup> M. GATZEMEIER, *Theologie als Wissenschaft*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1974. Dedicó el primer volumen al análisis del concepto de Dios, y llega en el segundo a la conclusión de que la Iglesia y la teología no pueden dar, a partir de Dios, ninguna orientación fidedigna para la acción y no pueden enunciar ninguna «verdad». Sus pretensiones, por tanto, con relación al estado, la sociedad o el individuo, no parecen justificadas a partir de fundamentaciones metódicas. Vol. 2, p. 49. J. SCHULTE, *Zur Frage nach dem Selbstverständnis der Theologie im Kontext der Wissenschaften: ThG1 73 (1983) 254*, expone las condiciones mínimas de forma algo diferente, pero el problema es el mismo.

<sup>10</sup> La más usada ha sido, sin duda, la hermenéutica que ya ha producido alguna

Naturalmente, esto lleva a una pluralidad de teologías, al menos de las teologías posibles, pero yo creo que entre estas teologías difícilmente se llegará a conflictos insuperables, sobre todo si las filosofías de base se consideran más como métodos de pensar, que como contenidos concretos. Es cierto que estas filosofías no siempre son puro método formal sin contenido, que se pueda aplicar a cualquier materia. Basta con recordar la disputa del positivismo en la sociología alemana en los años sesenta, que no pudo llegar a ninguna conclusión. Pero la dificultad de comprensión estará siempre fundamentalmente entre los partidarios del antiguo paradigma de comprensión y los que han optado por la nueva racionalidad, que acepta fundamentalmente una visión de la realidad histórica y evolucionista.

De todas formas, la crisis de la racionalidad que percibimos en nuestros días, de ninguna manera puede ser una invitación para volver a un período pre-crítico. Lo único que se le puede plantear es cuál es el modelo de reflexión crítica que tiene que utilizar, y sobre qué tiene que ejercitar esta crítica.

Pero más que detenerme en las diversas formas de racionalidad, a partir de las cuales se puede pensar de nuevo la fe, y que significan una especie de inculturación, no en tierras de misión, sino en nuestra propia Europa, creo que es preferible enumerar las condiciones que la comunidad científica considera indispensables para considerar una actividad como actividad científica.

Las condiciones de un discurso científico se pueden resumir así:

1. Que las proposiciones propuestas para ser fundamentadas tengan una importancia y una significación universal.
2. Que la fundamentación de esas proposiciones no sea posible sin un esfuerzo teórico considerable.
3. Que la obtención de los conocimientos necesarios para esa fundamentación presuponga un estudio y una investigación difícil y larga.
4. Que la complejidad y dificultad de las operaciones hagan necesaria una especialización.
5. Que el despliegue teórico, la dificultad y la especialización de la actividad científica justifiquen una división del trabajo en la sociedad.

---

teología sistemática. La filosofía del proceso tiene ahora un gran auge en los Estados Unidos y ya empieza a ser conocida en Europa. La analítica del lenguaje no suele pasar de la teología fundamental. Un intento de elaboración de una teología de la religión y de la Iglesia a partir de la teoría sistémica de N. Luhmann es el de H. KAEFER, *Religion und Kirche als soziale Systeme*, Freiburg-Basel-Wien 1977.

6. Que todo esto, finalmente, no sea posible sin una institución pública y prestaciones financieras.

Estas condiciones son indispensables para cualquier clase de ciencia y no exclusivamente para las físico-matemáticas<sup>11</sup>.

Es claro que esta última condición, que no es precisamente una condición, sino una consecuencia ineludible de la complicación real de la actividad científica, es al mismo tiempo una amenaza para la libertad de la misma investigación. También la Teología necesita Facultades Teológicas, que tienen que ser financiadas, y el que financia difícilmente renuncia al control, no sólo al control perfectamente legítimo de la utilización de los fondos, sino al control del contenido mismo de la investigación y de sus resultados. La necesidad del *nihil obstat* de Roma para el paso a profesor ordinario, implica que la negación de algunos *nihil obstat* a alguna Facultad, no sólo elimina a determinados profesores, sino que pone a la misma Facultad al margen de la legalidad.

#### TEOLOGÍA Y FE PERSONAL

La pregunta sobre la fe en este contexto no es simplemente: ¿Qué es la fe?, sino de forma más concreta: ¿Cuál es la fe, que es objeto de la reflexión científico-crítica del teólogo?

Es conocida la distinción agustiniana entre la *fides qua* y la *fides quae*<sup>12</sup>. Si le añadimos la triple división de Pedro Lombardo podemos completar esta división con la *fides cui* (*credere Deo*)<sup>13</sup>.

Si definimos, o describimos, la *fides qua*, en cuanto acto subjetivo del hombre, como «la apertura incondicional del hombre a Dios, concedida por Dios mismo»<sup>14</sup> entonces esta fe como acto del hombre, actuado por el mismo Dios, puede ser en todo caso objeto de una reflexión existencial que la ilumine, pero no estrictamente de una reflexión crítico-científica. La fe así entendida pertenecería a las condiciones de posibilidad de una determinada reflexión científica, porque esa apertura incondicional del hombre a Dios significa de alguna manera una confianza en la existencia de un sentido de la totalidad. De esta manera sería un

<sup>11</sup> M. GATZEMEIER, o.c. (n. 9), vol. 2, p. 100s.

<sup>12</sup> *De Trinitate* XIII, II, 5.

<sup>13</sup> Citado por K. BARTH, *Dogmatik* I/1, p. 248.

<sup>14</sup> La definición es de E. JÜNGEL, *Womit steht und fällt heute der christliche Glaube*, en *Spricht Gott in der Geschichte?*, Freiburg Basel-Wien 1972.

presupuesto de la interpretación de la misma totalidad, de una forma análoga a la «fe irracional en la razón» de K Popper. De esta fe en el «sentido de la totalidad» se puede decir que es razonable, pero querer someterla a un análisis estrictamente científico sería caer en lo que A. Nygren llama una «confusión de categorías»<sup>15</sup>.

Pero esta fe se articula, creo que sin solución de continuidad, en proposiciones más o menos claramente formuladas, que son las que constituyen la *fides quae*. Las formulaciones de la fe no proceden de un mero sentimiento no cognoscitivo, que es lo que la encíclica «Pascendi» atribuye a los modernistas<sup>16</sup>, ni son fruto tampoco de la mera actividad subjetiva. La fe misma ha sido despertada o producida por proposiciones (*fides ex auditu...*) v, por lo tanto, una cierta articulación en proposiciones está a base misma de la fe. Lo que nosotros poseemos son expresiones de hechos religiosos o de experiencias religiosas, acumuladas durante siglos y llevadas a su término en la persona, las palabras y la experiencia de Jesús. Estas experiencias se nos dan en historias, metáforas, símbolos y mitos y una de las tareas de la teología sería la de explicar en términos estrictamente conceptuales esas historias, símbolos, etc.<sup>17</sup>. Naturalmente, al ser conceptualizados perderán generalmente su capacidad de «disclosure», pero facilitarán la posibilidad de poner de manifiesto su coherencia y falta de contradicción<sup>18</sup>. Como intento de conceptualización pueden ser considerados muchos dogmas<sup>19</sup>. Se podría preguntar si los dogmas así considerados son el objeto de la fe (Cf. DS 3011 = D 1792) o más bien, respuestas de la fe de la Iglesia a una pregunta, planteada dentro de un determinado horizonte de comprensión<sup>20</sup>. El claro que los que prepararon estas definiciones no tenían conciencia refleja de lo que esta conceptualización debía a un determi-

<sup>15</sup> *Meaning and Method*. London 1972, p. 306.

<sup>16</sup> DS 3841 = D 2077. Véase la protesta de A. LOISY, *Simple réflexions...*, Cef-fonds 1908, p. 169ss.

<sup>17</sup> Cf. D. TRACY, *Blessed Rage for Order*. New York 1975, p. 160. Tracy considera esta función como la función secundaria de la metafísica en la teología. La primaria sería investigación de la pretensión cognitiva del lenguaje religioso.

<sup>18</sup> Un análisis muy ponderado se encuentra en I. WERBICK, *Theologie als Theorie?*: KuD 24 (1978) 204-228.

Un ejemplo de conceptualización, que pierde por completo el poder de sugerencia de la metáfora o el símbolo se puede ver en la doctrina escolástica de la gracia, cuando la define como un accidente del género de la cualidad. Definición perfectamente coherente dentro del esquema sustancialista, pero absolutamente prosaica.

<sup>19</sup> Por ejemplo, el «homousios» de Nicea, mientras que el «Luz de luz» del mismo credo, sigue siendo una metáfora con toda su sugerencia y toda su ambigüedad.

<sup>20</sup> Véase la tesis 10 sobre el pluralismo teológico de la Comisión Internacional de Teología.

nado horizonte mental. En ocasiones pensaban que se limitaban a exponer la fe evangélica y apostólica, sin ninguna añadidura cultural. Un texto de Anastasio Sinaíta († ca. 700) es claro en este sentido: «La Santa Iglesia evitando las vanas palabras griegas o aristotélicas, creyendo apostólica y evangélicamente lo referente a Cristo, no dice que sea lo mismo la «*physis*» que la «*hypostasis*»<sup>21</sup>. Durante mucho tiempo esto no fue problema especial, porque la comprensión del mundo en la que se expresaba la fe era la misma para todo el mundo occidental. Cuando se empieza a sentir como problema, es cuando el coherente universo de comprensión que, de alguna manera, caracterizó a la Edad Media, empezó a desmoronarse y, sin embargo, la Iglesia romana siguió utilizando este marco de referencia como el único posible para expresar la fe católica<sup>22</sup>. Y. Congar piensa que los Papas modernos, a partir de la *Mirari vos* (1832) de Gregorio XVI, han hecho teología y además una teología determinada: la de los centros romanos, cuyo personal era escogido y vigilado, según una línea bien definida<sup>23</sup>. Creo que se puede añadir que, pensando honradamente defender la fe, han defendido con todos los medios una determinada cultura. Así, Pío XII al principio de la Encíclica *Humani generis*, se queja de las «ofensas que hoy se hacen a los principios mismos de la cultura cristiana»<sup>24</sup>.

Al dedicarse fundamentalmente a la conceptualización y el análisis de proposiciones, que pretenden ser verdaderas, la teología se coloca dentro de una concepción de la teoría científica, que podemos definir como «teoría lógica de la ciencia»<sup>25</sup>. Su función, dicha muy esquemáticamente, sería la de poner al descubierto la coherencia entre la proto-teoría (la *fides qua*, descrita anteriormente) y la construcción de teorías (la *fides quae* en toda su amplitud, desde las narraciones, símbolos, metáforas, etc., hasta la conceptualización dogmática y teológica).

Pero hay otra concepción de la teoría, que se puede llamar «teoría

<sup>21</sup> *Viae Dux*: PG 89, 148.

<sup>22</sup> PABLO VI en su encíclica *Mysterium Fidei* postula para las fórmulas dogmáticas un lenguaje que «no está ligado a una determinada forma de cultura, ni a una determinada fase del progreso científico, ni a una u otra escuela católica, sino que (esas fórmulas) manifiestan lo que la mente humana percibe de la realidad en la universal y necesaria experiencia, y lo expresan con adecuadas y determinadas palabras, tomadas del lenguaje popular o del lenguaje culto. Por eso resultan acomodadas a los hombres de todo tiempo y lugar» (utilizo la traducción de la edición de Sígueme 1965).

<sup>23</sup> Y. CONGAR, *Bref historique des formes du «Magistère»...*: RevScPhTh 60 (1976) 110.

<sup>24</sup> AAS 42 (1950) 561.

<sup>25</sup> Una definición de la teoría lógica de la ciencia en R. H.-J. LEHMANN, *Analytische und kritische Theologie*, Hildesheim 1975, p. 19.

reflexiva de la sociedad»<sup>26</sup>, o también, «teoría normativa de la sociedad». Considerada desde este punto de vista, la teología no tendría como objeto de la reflexión científica únicamente las proposiciones, sino la totalidad de la sociedad eclesial y el objeto de su reflexión crítica sería doble o tendría un doble nivel: el análisis crítico de la sociedad eclesial (y de la sociedad en general) a partir de un modelo de sociedad, que en la teología sería el modelo (utópico) del evangelio. En segundo lugar, estaría el análisis crítico del modelo mismo, aunque el modelo a utilizar para el análisis crítico del modelo mismo es más discutible. Como hijos de nuestro tiempo tendríamos que recurrir a su capacidad emancipatoria<sup>27</sup>. Para que esto sea un «discurso teológico» y no meramente una «teoría crítica», hay que poner en claro la coherencia entre el modelo (la utopía cristiana) y las estrategias de aplicación. Naturalmente, esta manera de entender la teoría tendrá que hacer frente a las especiales dificultades metodológicas de toda teoría normativa de la sociedad<sup>28</sup>.

#### DOS NIVELES DE VERDAD

No quiero terminar el tema de la fe como objeto de la reflexión científica sin referirme a un equívoco que creo está latente en muchos de los conflictos entre teología y magisterio. Yo lo designaría como confusión entre dos niveles de verdad<sup>29</sup>. Los dos niveles se pueden designar de muchas maneras, pero para reducirlos a pocas palabras se pueden describir como «verdad objetivante» y «verdad relacional»<sup>30</sup>. Estos dos niveles de verdad los ejemplifica K. Jaspers con la «fe» de Giordano Bruno y el «saber científico» de Galileo.

Se pueden designar también estos dos niveles como «verdades unidimensionales» (las científicas), que no afectan al hombre en su totalidad y las verdades, o la verdad, pluridimensional, que afecta al hombre en la totalidad de su ser, y precisamente por eso no es reductible al análisis científico. Se puede designar también como «encuentro personal» y «verdad objetiva». Lo que se quiere decir con todo esto es que la realidad personal (de Dios o del hombre) no es alcanzable por el

<sup>26</sup> La definición en R. H.-J. LEHMANN, l.c.

<sup>27</sup> M. SECKLER, *Kritik, Krise, Kritizismus*, en *Theologie-Grund und Grenzen* (Festgabe H. Dolch), Paderborn 1982, p. 37ss.

<sup>28</sup> Cf. J. MITTELSTRASS (ed.), *Methodologische Probleme einer normativ-kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a M. 1975. Habría que preguntarse además si para dejar en claro esa coherencia disponemos de una axiomática rigurosa.

<sup>29</sup> Mejor «niveles» que «teorías de la verdad», como aparecerá por el contexto.

<sup>30</sup> G. HASENHÜTTL, *Kritische Dogmatik*, Graz 1979, p. 16.

análisis científico, con su objetivación y universalización, sino únicamente en el encuentro personal<sup>31</sup>.

El que no se atiende a estos dos niveles, cuya existencia me parece clara, está en la raíz de muchos modos de hablar, ambiguos o confusos, sobre lo que tiene que realizar la teología como ciencia. Cuando se pide un status especial o un método científico especial para la teología, que estaría condicionado por su mismo objeto, se está dando por supuesto que el objeto de la teología como ciencia, es Dios mismo o la experiencia religiosa personal del encuentro del hombre con Dios, y no las «proposiciones» sobre Dios, sobre ese encuentro de fe o sobre la Iglesia como realidad socio-histórica. Lo mismo pasa cuando se concede que la teología como ciencia, como cualquier otra ciencia, «es un esfuerzo limitado que no puede exponer la unidad de la verdad más que en su diferenciación, es decir, es una estructura orgánica que permanece abierta» y, por tanto, «sus resultados son provisionales»<sup>32</sup>; y por otra, se pide a los teólogos como tales que «sirvan a los hombres en su sed de verdades totales, últimas y definitivas»<sup>33</sup>, o se dice que el Magisterio es «indefectibilis veritatis norma proxima et universalis»<sup>34</sup>.

Prescindiendo de la posible existencia de una teología que no sea «ciencia», sino «sapiencia», la teología científica tiene, como cualquier otra ciencia, un acercamiento muy limitado a esa enorme realidad, que es la fe cristiana, y, por tanto, su actitud fundamental tiene que ser semejante a la de los grandes científicos modernos frente a la naturaleza: una gran humildad, que concretamente sería un reconocimiento de los límites del instrumento de investigación.

#### CARÁCTER ECLESIAL DE LA TEOLOGÍA

No es ningún misterio que la palabra «Iglesia» se utiliza de forma ambigua en los documentos oficiales. Unas veces significa la comunidad de todos los creyentes. Otras veces, aunque se llame «La Iglesia Universal», se refiere únicamente a la Iglesia Latina. Y con frecuencia la palabra «Iglesia» se reduce en su sentido, a la Iglesia jerárquica, o más exactamente a la Jerarquía, con lo que el uso de la palabra «Iglesia» resulta ambiguo, tal vez pretendidamente ambiguo. Naturalmente, el carácter «eclesial» de la teología se resiente de esta ambigüedad.

<sup>31</sup> E. BRUNNER, *La verdad como encuentro*, Barcelona 1967.

<sup>32</sup> JUAN PABLO II a los científicos en Colonia, 16 noviembre 1980.

<sup>33</sup> JUAN PABLO II a los teólogos en Salamanca.

<sup>34</sup> PABLO VI, *Insegnamenti...*, vol. IX (1971), p. 795.

## LOS DOS MODELOS DE RELACIÓN

Aunque tengo que justificar con textos las afirmaciones que voy a hacer, creo que, para mayor claridad, se puede ya desde el principio exponer la esencia de estos dos modelos de relación entre la teología y la iglesia<sup>35</sup>.

En el modelo que está representado por Pío XII y, en parte, por Pablo VI, la teología es una función derivada y dependiente del magisterio jerárquico, encarnado sobre todo en el magisterio de la Santa Sede. Las competencias de la teología no son fáciles de describir y su diferencia fundamental con el Magisterio estaría en que las conclusiones de la teología no tienen el carácter auténtico, que tienen las del Magisterio. Una función de alguna manera autónoma de la teología está totalmente excluida, aunque se siga acentuando su carácter «científico».

El segundo modelo está representado por Juan Pablo II, y en éste el Magisterio jerárquico y la teología son dos funciones autónomas de la Iglesia y para la Iglesia, y aquí «Iglesia» es entendida en el sentido de «comunidad de todos los fieles». La función de la teología y del Magisterio es diversa, pero ambas funciones son necesarias para la Iglesia. La teología, como función derivada de la Iglesia en su totalidad, recibe de ella su legitimidad y su carácter eclesial.

Negación de toda autonomía en el primer modelo y afirmación de una «irrenunciable autonomía» de la teología en el segundo, es quizá la diferencia más llamativa.

## EL PRIMER MODELO

En la Constitución Apostólica *Sedes sapientiae* de 31 de mayo de 1956 exponía Pío XII con toda claridad su concepción de la teología y de los teólogos en su relación con el Magisterio de la Iglesia, entendida aquí en su sentido restringido de Jerarquía y, sobre todo, del Sumo Pontífice y la Santa Sede. «Como el depósito de la revelación haya sido sometido para su interpretación auténtica solamente al Magisterio de la Iglesia, tiene que ser fidelísimamente explicado y no de forma puramente humana y por juicios privados, sino según el sentido y la mente de la misma Iglesia. Sepan por tanto los maestros de *filosofía* cristiana y de *teología* que desempeñan su oficio no en nombre propio y por

<sup>35</sup> Tomo muchos materiales de la obra de M. SECKLER, recogida en el volumen: *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1980.

propio derecho, sino en nombre del supremo magisterio y por su autoridad y, por tanto, bajo su vigilancia y moderación. De este Magisterio reciben *una especie de oficio canónico*. Por lo cual, salva la justa libertad de opinar en aquellas cosas que están sujetas a discusión, deben recordar que se les ha dado la potestad de enseñar no para comunicar a los alumnos de su asignatura sus opiniones arbitrarias (opinionum placita), sino para darles las doctrinas segurísimas de la Iglesia»<sup>36</sup>.

En un esquema así no hay lugar alguno para el carisma, sino sólo para la institución. Refleja lo que son en la actualidad las Facultades de Filosofía y de Teología, que son fundadas, aprobadas y moderadas por la Jerarquía y, concretamente, por la Santa Sede a quien compete en exclusiva la erección, aprobación de estatutos y concesión del *nihil obstat* para los profesores ordinarios.

Este «Sacro Magisterio» se convierte para la teología en la «norma próxima y universal de verdad»<sup>37</sup> y se entiende, por el contexto de la misma encíclica, de forma a la vez restrictiva (el Magisterio jerárquico, sobre todo de la Santa Sede) y extensiva, pues comprende no sólo las definiciones *ex cathedra*, sino «las constituciones, decretos de la Santa Sede, encíclicas de los Romanos Pontífices y las constituciones y decretos más recientes»<sup>38</sup>.

Como función de la teología se pone la de «indicar de qué forma, explícita o implícita, se encuentra en la Sagrada Escritura y en la Divina Tradición aquello que se enseña por el Magisterio vivo»<sup>39</sup>. Cita a Pío IX del que proviene la fórmula<sup>40</sup>. Se podría decir que con esta concepción de la teología las decisiones del Magisterio, en la amplitud antes indicada, se convierten en los axiomas indiscutibles, de los que tiene que partir la elaboración científica de la teología.

Naturalmente, la pregunta que queda es si esta teología, así concebida, puede realizar, de forma elemental, alguna de las condiciones mínimas para ser considerada como «actividad científica». Es posible que la Iglesia no necesite en absoluto una teología científica, pero en ese caso habría que reconocerlo abiertamente. La teología se convertiría en-

<sup>36</sup> AAS 48 (1956) 362.

<sup>37</sup> AAS 42 (1950) 567.

<sup>38</sup> ibídem p. 567.

<sup>39</sup> DS 3886 = D. 2314.

<sup>40</sup> En la carta de Pío IX «*Inter gravissimas*», de 27 octubre 1870, se dice: «Ipsa dogmatis definitio haberi debet per se sola sufficiens, certissima et omnibus fidelibus accommodata *demonstratio*, doctrinam definitam contineri in deposito revelationis scriptae vel traditae.» Lo que queda por tanto a la teología es solamente: «*Ostendere quomodo doctrina, eo ipso sensu quo definita est in fontibus revelationis contineatur*», *Acta*, Pars Prima vol. V, p. 260.

tonces en mera función ideológica, en el peor sentido de la palabra, de la autoridad jerárquica. La diversidad y la tensión entre los diversos carismas, que de hecho mantienen la cohesión de la Iglesia, habría desaparecido.

#### LA DOCTRINA DE PABLO VI

A comienzos de su pontificado es la comprensión por los problemas que se plantean a los científicos católicos una nota clara en las alocuciones de Pablo VI. Así, el 3 de enero de 1965, hablando a intelectuales católicos, les dice: «Nos parece que os comprendemos en tantos problemas vuestros y especialmente en el estado de ánimo que caracteriza a nuestro tiempo y que tiene un sello de sufrimiento y espera en aquellos que tienen la fortuna de poseer un patrimonio de verdad, un castillo de ideas sólidas y sagradas; queremos decir: el estado de ánimo del problematismo. Todo se ha convertido hoy en problema y no por un mero ejercicio de virtuosismo escolar, sino por un cambio real de los datos objetivos»<sup>41</sup>. Pero esta comprensión, que no logra eliminar el «sello de sufrimiento», va a desaparecer relativamente pronto y creo que se puede decir que la razón es que pierde de vista el que ha habido «un cambio real en los datos objetivos» para preocuparse de los cambios arbitrarios procedentes de la subjetividad de los teólogos.

Algo después en una alocución, que se puede llamar programática, a los asistentes al Congreso para el estudio de la teología del Concilio Vaticano II, el 1 de octubre de 1966, hace un detallado análisis de las funciones, semejantes y diferentes, de la investigación teológica y del Magisterio, sobre todo del Magisterio confiado a la Sede de Pedro<sup>42</sup>. El concepto de «delegación» de la potestad de enseñar vuelve a aparecer: los teólogos sólo pueden ser considerados «de alguna manera» como maestros de la verdad, si reciben de la autoridad de la Iglesia algún oficio de enseñar<sup>43</sup>. Como función de la teología se pone, sobre

<sup>41</sup> *Osservatore Romano*, 4-5 enero 1965.

<sup>42</sup> AAS 58 (1966) 890: «Magisterii ecclesiastici, quod Nobis, licet immeritis, divino consilio creditum est».

<sup>43</sup> *ibídem* p. 894. Sobre la reducción del Magisterio a la jurisdicción se puede ver Y. CONGAR, *Les théologiens et l'Eglise*, en: *Les quatre fleuves* 12, Paris 1980, p. 11, donde parte del supuesto de que no se debe reducir el magisterio a la jurisdicción, pero el hecho es que sí se reduce y de esa manera es más fácilmente delegable. Véase también: H. J. POTTMEIER, *Unfehlbarkeit und Souveranität*, Mainz 1975, sobre todo p. 350s., sobre el problema de la autoridad que se basta a sí misma, y elimina el problema de la búsqueda de la verdad. Véase el texto de Pío IX en la nota 40 supra.

todo, ayudar al Magisterio para que «la verdad, que el Magisterio declara con autoridad, se propague, se explique, se confirme y se defienda»<sup>44</sup>. La teología tiene una función mediadora en una especie de recirculación de la fe, pues tiene que estudiar con sus propios medios la fe de la comunidad cristiana, para contrastarla con la palabra de Dios y con el patrimonio de doctrina, comunicado fielmente por la Iglesia (jerárquica) y comunicar el resultado de sus investigaciones al mismo Magisterio, para que éste sea siempre luz y norma de la Iglesia<sup>45</sup>.

Junto a estas afirmaciones, que están muy en línea con la idea de delegación jurídica de Pío XII, aparece algo que será una constante en la enseñanza de Pablo VI: la desconfianza de los modernos medios de investigación. Las características que atribuye a «la mentalidad y el espíritu de los hombres cultos de nuestro tiempo» son muy significativas: «El rechazo de toda autoridad y la creencia de que cualquiera puede por sus propias fuerzas proceder en cualquier campo del saber; el que esta libertad, o más bien libertinaje (*licentiam*), la extienden incluso al conocimiento de la fe y de la ciencia teológica, el que no aceptan ninguna regla exterior ni trascendente, que no se puede establecer nada como definitivo y absoluto, que cualquier sistema tiene tanto más validez cuanto más corresponde a los instintos y afectos subjetivos. Con todo esto se destruye la noción auténtica de teología»<sup>46</sup>.

La última razón de la desconfianza ante el pensamiento moderno culto parece que hay que colocarla en la sospecha de *subjetivismo*, que constituye para Pablo VI una nota dominante de la cultura tradicional en oposición a la tradición escolástica. En este sentido son interesantes las razones de su preferencia por Santo Tomás de Aquino. Su sistema se caracteriza como «un realismo crítico» que vinculado como está a la percepción sensorial y, por lo tanto, «objetiva» de las cosas, da el sentido positivo y sólido del ser. Esto permite una ulterior elaboración mental que, aunque universalizando los datos conocidos, no se aleja de ellos para dejarse arrollar por el remolino dialéctico del pensamiento subjetivo...» Cita a continuación un texto de Pío XI en el que se afirma que «la característica del tomismo es la de ser ante todo objetivo... son construcciones del espíritu que siguen la invitación *real* de las cosas»<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> ibídem p. 890.

<sup>45</sup> ibídem p. 891s.

<sup>46</sup> ibídem p. 890.

<sup>47</sup> *Insegnamenti di Paolo VI*, Città del Vaticano, vol. XII (1974), p. 1232. Pío IX había considerado la opinión contraria a la escolástica como algo «que pone en cuestión la misma autoridad de la Iglesia» (DS 2876 = D 1680). Esto confirma lo que

Esto ya no es teología ni fe, sino meramente filosofía y hay que añadir que es una discutible filosofía.

La permanencia de esta desconfianza aparece en una de sus últimas alocuciones, el 23 de junio de 1978, a los Cardenales. Se pregunta si en la investigación teológica se busca el mensaje de Cristo o «no se trata más bien de una ideología religiosa de mi invención, de una opinión personal, elaborada por el impulso de la razón, *siempre* tentada a reducir el misterio de la revelación, con frecuencia sugestionada por análisis filosóficos *extraños* a la fe, inclinada a seguir los gustos subjetivos y, quizá, la sensibilidad de los oyentes»<sup>48</sup>.

A la inseguridad de esta subjetividad opone la seguridad de la inmutabilidad objetiva del depósito de la fe en su auténtica y autorizada expresión que «no cambia con el tiempo, no se gasta a lo largo de la historia... el Credo no cambia, no envejece, no se disuelve»<sup>49</sup>.

Después de esto no es de extrañar que lo que pide a los fieles sea un «compromiso doctrinal que no consiente opciones llamadas pluralistas, a partir de opiniones personales y mudables que se apartan de la substancia *textual* de la doctrina tal y como el Magisterio, en su función responsable y en su arduo deber de guardar el depósito, lo conserva, defiende y, *lógicamente*, lo alimenta y desarrolla...»<sup>50</sup>.

Esta preocupación por la objetividad y la inmutabilidad no es nueva en Pablo VI. Ya en su Encíclica *Mysterium fidei* (6 septiembre 1965) proponía un lenguaje dogmático, que trasciende todas las culturas, todos los tiempos, todas las filosofías. Precisamente por su carácter objetivo llega a considerar la *philosophia perennis* como «la norma natural de la racionalidad humana»<sup>51</sup>.

Con estas premisas no es de extrañar que postulara para la teología «una metodología propia, diferente de aquella que prevalece en las disciplinas profanas, sin que por esto sea menos científica o menos verdaderamente racional»<sup>52</sup>.

dice J. HOFFMANN, que la neo-escolástica se convierte en la «ideología oficial del catolicismo» (*Les théologiens et l'Église: Les quatre fleuves* 12, Paris 1980, p. 90).

<sup>48</sup> *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XVI (1978), p. 499.

<sup>49</sup> *ibidem* vol. XIV (1976), p. 767s.

<sup>50</sup> La pasión por la inmutabilidad le lleva a oponerse a la hermenéutica. Cf. *Insegnamenti*, vol. XIV (1976), p. 1088. Admite una posible evolución, pero sólo en el sentido «orgánico» de Vicente de Lerins.

<sup>51</sup> *Insegnamenti*, vol. XII (1974), p. 368s. Audiencia General 24 abril.

<sup>52</sup> AAS 58 (1966) 895. En la segunda parte de esta frase he aceptado la traducción simplificante del texto italiano publicado en *l'Osservatore*, 2 octubre 1966. El texto latino es más complicado y una traducción literal podría ser: «El quehacer teológico tiene una metodología propia (el texto italiano dice «algo diversa») diferente de aquella que prevalece en las ciencias profanas y que, sin embargo, no por eso

En qué consista este método diverso y, sin embargo, científico, no se explica. Únicamente que no es el entendimiento sólo el que hace teología, sino el entendimiento creyente. Pero parece que esto, en la mentalidad de Pablo VI, implica dos cosas: la aceptación de todo aquello que procede del Magisterio jerárquico como «norma próxima y universal de verdad y constitutivo del método teológico» y como instrumento para, a partir de aquí, construir un sistema con la *philosophia perennis* «como expresión natural de la mente humana».

Después de esto es impensable que la teología —como ciencia— tenga alguna autonomía en el interior de la Iglesia, como alternativa al magisterio<sup>53</sup>.

#### EL SEGUNDO MODELO: JUAN PABLO II

En los discursos de Juan Pablo II a los científicos en general, y a los teólogos en particular, encontramos en primer lugar un acento distinto, que corresponde a un modelo distinto de comprensión de la investigación científica, de inclusión —sin restricciones— de la teología en el mundo moderno de la ciencia y de relación entre la investigación teológica y la Iglesia.

En este tema se puede considerar como programático el discurso a los científicos y estudiantes universitarios en la catedral de Colonia el 15 de noviembre de 1980. El recuerdo de S. Alberto Magno pesó mucho en esta conferencia, porque fue precisamente en tiempos de Alberto Magno cuando el Occidente cristiano se encontraba enfrentado «a una explicación global y no cristiana del mundo, que se apoyaba únicamente en una racionalidad profana», «Alberto Magno reconoce la pretensión de verdad de una ciencia racionalmente fundada. Incluso es aceptada en su contenido, completada, corregida y desarrollada en su racionalidad autónoma»<sup>54</sup>. Por la aceptación de contenidos —y no solamente de métodos— la obra de Alberto Magno está ligada a su tiempo y, en este sentido, pertenece a la historia, aunque su síntesis siga siendo un modelo «para las cuestiones actuales de ciencia, fe e Iglesia»<sup>55</sup>.

---

implica una inferior calidad (indolem) de investigación de las doctrinas y de racionalidad (rationis) y método (viae).»

<sup>53</sup> *Insegnamenti*, vol. XIII (1975), p. 917 = Carta al rector de la Universidad de Lovaina, 13 septiembre 1975. Naturalmente una Iglesia de «maestros» no es deseable.

<sup>54</sup> *Papst Johannes Paul II in Deutschland*. Offizielle Ausgabe, Bonn 1980, p. 27.

<sup>55</sup> *ibidem* p. 28.

El que la ciencia es absolutamente libre y sólo tiene como norma la verdad, no se pone en duda<sup>56</sup>. Pero lo interesante para el teólogo es que la teología científica se incluye sin restricciones en el campo de las ciencias con toda su libertad y también con todas sus limitaciones. «También la filosofía y la teología —dice— como ciencias, son esfuerzos limitados, que no pueden exponer la verdad más que en la diferenciación, es decir, en una estructura orgánica que permanece abierta»<sup>57</sup>. Junto con la libertad se reconoce también la provisionalidad de los resultados en la ciencia y la imposibilidad de dar una respuesta global al tema del sentido: «La ciencia tiene que permanecer abierta y tiene que ser plural», pero «no hay que tener miedo frente a la pérdida de una orientación unitaria»<sup>58</sup>. El Papa no duda en «colocar también la ciencia de la fe en una racionalidad *así* entendida. La Iglesia desea una investigación teológica autónoma, que sea distinta del Magisterio eclesial, aunque se sepa obligada a él en el servicio común a la verdad de la fe y al pueblo de Dios. No se puede excluir el que haya conflictos y tensiones, pero éstos tampoco se pueden excluir en la relación entre la Iglesia y la ciencia y tienen su fundamento en la limitación de nuestra razón»<sup>59</sup>.

Por fin los conflictos no se atribuyen al capricho, sino a la limitación de la razón, y teniendo en cuenta lo que ha dicho antes, habría que atribuirlos también a las limitaciones que imponen los métodos mismos, incluido el método teológico. «El conocimiento científico y, en concreto, el teológico necesita coraje para atreverse, y paciencia para madurar. Pero tiene sus propias leyes que no puede dejarse imponer desde fuera»<sup>60</sup>. Todo esto suena muy distinto de la desconfianza que tenía Pablo VI.

Pero además para Juan Pablo II el Magisterio y la teología son dos funciones de la totalidad de la Iglesia y para la totalidad de la Iglesia. La teología científica ya no es una mera «función delegada» del Magisterio jerárquico: «La teología es una ciencia con todas las posibilidades del conocimiento humano. Es libre en la aplicación de sus métodos y de sus análisis...», «pero también la teología tiene que presuponer la fe. La puede iluminar y fomentar, pero no la puede producir... El teólogo sabe que su especialidad no son hechos puramente históricos u objetos en una probeta, sino la fe vivida en la Iglesia. Por esta razón

---

<sup>56</sup> *ibídem* p. 32.

<sup>57</sup> *ibídem* p. 27.

<sup>58</sup> *ibídem* p. 29 y 33.

<sup>59</sup> *ibídem* p. 33.

<sup>60</sup> *ibídem* p. 168. Discurso a los teólogos en Altötting.

*el teólogo enseña en nombre y por el mandato de la comunidad de fe eclesial*»<sup>61</sup>. «El debe hacer nuevas propuestas para la comprensión de la fe, pero son meras ofertas para la totalidad de la Iglesia. Muchas cosas tendrán que ser corregidas y ampliadas en un diálogo fraternal, hasta que las pueda aceptar la Iglesia en su totalidad»<sup>62</sup>.

El amor a la Iglesia concreta, que implica también la fidelidad al testimonio de la fe y al magisterio eclesiástico «no alienan al teólogo de su trabajo ni le privan de su *irrenunciable autonomía*». «El Magisterio y la teología tienen una función diversa y no puede ser reducido el uno al otro. Sin embargo, ambos sirven a la totalidad»<sup>63</sup>.

En su discurso a los teólogos españoles en Salamanca, Juan Pablo II repitió muchas cosas que había dicho en Alemania. Al aludir a la necesidad de una filosofía que tienen los teólogos, lo único que pidió fue el carácter antropológico de esta filosofía, reconociendo que además: «La teología necesita del auxilio de otras ciencias, sobre todo de las ciencias humanas»<sup>64</sup>. Añadió también que la teología «está al servicio de la Iglesia y, por tanto, debe sentirse dinámicamente integrada en la misión de la Iglesia, especialmente en la misión *profética*». Parece demasiado pedir que la «teología científica» sea también profética. Quizá aquí tiene el Papa presente otro tipo de teología y a ella es a la que le pide que sirva a los hombres y mujeres de nuestro tiempo «en su sed de verdades últimas y definitivas»<sup>65</sup>. De la teología científica no esperaba el Papa una respuesta al sentido de la totalidad. La teología científica tiene que ser —como decía el Papa en Alemania— fragmentaria, plural e hipotética. Si tiene que existir una teología que responda a esa sed de verdades «totales, últimas y definitivas», ésta tiene que ser otra teología de la que no se nos ha hablado hasta ahora, a no ser que se incluya en la alusión al carácter «profético» de la teología. En este caso lo que no quedaría claro es la articulación entre esos dos tipos distintos de teología. La confusión entre estos dos tipos de teología al hablar de la «teología», puede llevar a los mismos problemas que la confusión entre los dos niveles de verdad, de que hablamos antes. Desgraciada

<sup>61</sup> *ibídem* p. 170.

<sup>62</sup> *ibídem* p. 171.

<sup>63</sup> *ibídem* p. 171. El Papa citó estas palabras en su discurso a los teólogos españoles en Salamanca, pero no sé por qué el traductor puso «consistencia» (*Beständigkeit?*) en vez de «autonomía» (*Eigenständigkeit*). En el discurso del Papa a los teólogos alemanes todas las traducciones (*Osservatore*, *Ecclesia*, *La Documentation Catholique*) habían traducido; autonomía.

<sup>64</sup> *A los profesores de teología en Salamanca*, n.º 3.

<sup>65</sup> *ibídem* n.º 4.

—o afortunadamente— la teología científica es una marcha hacia la verdad, no una posesión. El que eso se considere una suerte o una desgracia depende de que se tenga una actitud semejante a la de Lessing o la contraria.

En resumen: el carácter eclesial de la teología por su origen y servicio a la Iglesia en su totalidad, queda bastante claro en las expresiones de Juan Pablo II. También la «irrenunciable autonomía de la teología científica». La función de la teología con relación a la Iglesia no queda del todo clara. Como ciencia se tiene que limitar a ofrecer a la Iglesia «hipótesis de trabajo, limitadas y revisables», que ayuden de alguna manera a una mejor comprensión de la fe. Como profecía aportaría a los fieles esa «seguridad de sentido total y definitivo», que los fieles buscan. ¿Tiene el teólogo, cualquier teólogo, que ser las dos cosas a la vez? Creo que sería demasiado pedir a un teólogo, sobre todo en una época en la que la división del trabajo es ineludible<sup>66</sup>. En Altötting también había hablado el Papa de profecía, pero en otro contexto, como «renovación profética a partir de las fuentes de la tradición, lo que significaría a la vez rompimiento y continuidad»; y también había dicho que los teólogos tienen que hacer con toda exactitud «una teología no sólo del entendimiento, sino también del corazón»<sup>67</sup>. Es posible que la ambigüedad que se detecta en estos textos sea solamente un indicio de la tensión interna de la misma teología<sup>68</sup>, y que muchas tensiones entre magisterio y teología se deban a una confusión entre estos dos niveles.

---

<sup>66</sup> En una conversación privada con Mgr. Hamer, secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe, durante un Congreso sobre el método teológico en la Facultad de Teología de Valencia, me decía que no acertaba a situar mi árida teoría de una teología científica dentro de la gran corriente de teólogos que fueron S. Agustín, S. Ambrosio, etc. Yo le hice notar que ellos no fueron únicamente teólogos, sino pastores, catequistas, predicadores, etc. La división del trabajo es propia de nuestro tiempo. La pregunta sería si la Iglesia realmente quiere y necesita una teología científica.

<sup>67</sup> *Papst Johannes Paul II in Deutschland*, p. 170.

<sup>68</sup> R. BULTMANN exponía en un bello ejemplo un modo de articulación: «La mirada amante en los ojos amados y amantes es totalmente diferente de la mirada del oculista en los ojos del paciente. Pero si el oculista es al mismo tiempo el amante, que tiene que tratar el ojo enfermo, en este caso las dos formas de ver están en relación dialéctica. Precisamente por un impulso de amor tiene él que considerar *objetivamente* los ojos del otro.» *Glauben und Verstehen*, vol. IV, Tübingen 1965, p. 125.

## DOS ECLESIOLOGÍAS DISTINTAS

Detrás de cada uno de estos modelos de relación teología-Magisterio hay dos concepciones distintas de la Iglesia. No voy a hacer un estudio que además está en gran parte hecho, sino únicamente a notar los elementos de cada eclesiología que influyen en el modelo de relación.

La eclesiología que influye en el modelo de Pío XII, viene tal vez desde el siglo XII, en el que ya hay una clara tendencia a considerar como elemento preponderante de unidad y de cohesión en la Iglesia el elemento jurídico<sup>69</sup>. Esto lleva a considerar la Iglesia como una sociedad *desigual*, que comprende dos órdenes de personas: los pastores y las ovejas. Solamente en la jerarquía reside el derecho y la autoridad de mover y dirigir...; la obligación de la multitud es la de dejarse gobernar. Son palabras de Pío X en su Encíclica *Vehementer Nos*<sup>70</sup>. Dentro de esta sociedad jerárquica, cuyo principio fundamental es la potestad de jurisdicción, el Papa es considerado como la fuente *inmediata* de toda potestad de jurisdicción. En Trento se discutió este problema y fue un arzobispo de Granada, don Pedro Guerrero, con su teólogo Fonseca, el que defendió que la potestad de jurisdicción le viene a los obispos inmediatamente de Dios, y, por lo tanto, el Romano Pontífice actúa sólo como ministro, lo mismo que en los sacramentos<sup>71</sup>. La postura opuesta, defendida por el general de los jesuitas, P. Laynez, fue la que se impuso<sup>72</sup>. Pío XII se hace eco de esta eclesiología, cuando dice que los Obispos «no son en absoluto independientes (*sui iuris*), aunque tengan potestad ordinaria concedida *inmediatamente* por el mismo Romano Pontífice»<sup>73</sup>. Con estos principios no era de esperar que a la teología se le concediera la más mínima autonomía.

El Concilio Vaticano II supuso un giro en la comprensión de la Iglesia. Hay un centramiento vertical en Cristo y un descentramiento horizontal sobre la comunidad y el pueblo de Dios. El pueblo de Dios está naturalmente estructurado por una jerarquía, pero de ésta se subraya sobre todo el carácter funcional (aunque no exclusivamente) y el de servicio. La descentración aparece también en la misma concepción del episcopado, que se separa de la concepción postridentina del Papa

<sup>69</sup> Y. CONGAR, *L'Eglise de St. Augustin a l'epoque moderne*, Paris 1970, p. 145ss.

<sup>70</sup> AAS 39 (1906) 8s. Las cursivas están en el original.

<sup>71</sup> CT IX, p. 48-50.

<sup>72</sup> CT IX, p. 96, 27-28. Laynez defendía que «Toda la jurisdicción está en el Papa como en su fuente»: CT IX, 224,14. La doctrina de Laynez se impuso y las palabras «de iure divino» fueron suprimidas.

<sup>73</sup> DS 3804 = D 2287.

como fuente inmediata de toda jurisdicción. Por una ironía de la historia, en el Vaticano II fue otro arzobispo de Granada el que pretendió mantener la antigua tesis, porque si se aprobaba que «la consagración episcopal constituye el supremo grado del sacramento del orden», «parecería que el Concilio afirmaba que los obispos reciben la potestad pastoral y de *jurisdicción* no del Romano Pontífice, sino *directamente* de Cristo por la consagración»<sup>74</sup>. Si la tesis del Arzobispo Guerrero fue rechazada por adelantarse a su tiempo, la del Arzobispo don Rafael García y García de Castro fue rechazada por no estar a la altura de los tiempos»<sup>75</sup>.

El Vaticano II introduce también la acción del Espíritu en sus diversos carismas como fuente de la unidad de la Iglesia<sup>76</sup>.

Con esta comprensión de la Iglesia ya era posible concebir la teología como un carisma o una función que nace de la Iglesia en su totalidad y que tiene que estar puesta al servicio de la misma Iglesia. La «eclesialidad» de la teología adquiere, por tanto, un sentido diferente.

#### EL HORIZONTE COMÚN

Después de ver estos dos modelos tan diferentes de concebir el carácter eclesial de la teología, la pregunta que queda por responder es: ¿Por qué a partir de dos modelos tan distintos, la actitud de desconfianza hacia la teología y los teólogos, y de control de las instituciones y de las obras de los teólogos, sigue siendo la misma o, quizá, se ha endurecido?

Creo que son varias las razones, y las llamo «horizonte común», porque permanecen a pesar de los profundos cambios.

1. La teología, precisamente por el carácter de actividad científica, que describí al principio, necesita centros de estudios (Universidades, Facultades, Institutos, etc.) y estos centros dependen en cuanto a su erección, aprobación de estatutos, nombramiento de profesores, etc., de diversas Congregaciones de la Santa Sede. En muchas ocasiones dependen incluso inmediatamente en su economía de la Santa Sede. El control de la enseñanza, publicaciones, profesorado, etc., se lleva muy de cerca por la Congregación de la Doctrina de la Fe, que ha cambiado poco sus procedimientos a pesar de sus nuevos estatutos. El instru-

<sup>74</sup> *Acta Vaticani II*, II, III, I, p. 575 y 577.

<sup>75</sup> El arzobispo Guerrero estuvo asistido en Trento por su teólogo Fonseca, como consta por las actas. En el Vaticano II no constan los teólogos.

<sup>76</sup> LG 4.

mentario de control está ahí y su uso depende con frecuencia, tal vez con demasiada frecuencia, del talante personal del que lo utiliza <sup>77</sup>.

2. La segunda razón es la comprensión del «Depósito de la fe», del cual es defensor e intérprete legítimo solamente el Magisterio jerárquico, sobre todo el Romano Pontífice, y que de esta forma se constituye en «norma próxima de toda verdad».

El «Depósito de la fe» es una magnitud imprecisa. Es citado por primera vez en las cartas a Timoteo (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,14); lo explica Vicente de Lerins en su primer *Commonitorium*: «¿Qué es el depósito? Es aquello que se te ha entregado, no lo que tú has descubierto, lo que has recibido, no lo que has inventado; algo de lo que tú no eres el autor, sino el guardián, no el creador, sino el discípulo, no el conductor, sino el seguidor» <sup>78</sup>.

Con esta descripción, que después se ha repetido muchas veces, no se adelanta mucho y, si tenemos en cuenta que todo esto está dicho contra las «innovaciones» de San Agustín, se ve aún más clara su ambigüedad. Con las reglas para determinar el contenido de ese depósito, que da el mismo Vicente de Lerins y que han sido repetidas incluso por el Vaticano II, pasa prácticamente lo mismo <sup>79</sup>.

De hecho el contenido del depósito de la revelación, que ha sido confiado al Magisterio jerárquico y, especialmente, a la Santa Sede para que lo «propague, lo explique, lo confirme y lo defienda», se mantiene impreciso. No se reduce desde luego a las definiciones «ex cathedra» —desde el Vaticano I no ha habido más que una—, sino que se extiende, de forma indeterminada, a las encíclicas, declaraciones e, incluso, alocuciones de los últimos Romanos Pontífices.

3. El verdadero horizonte común lo forma, sin embargo, la permanencia del mismo «paradigma de comprensión», y el conflicto que queda pendiente entre la teología y el magisterio es el que se puede llamar: «conflicto de interpretaciones». El Magisterio, naturalmente, no se li-

<sup>77</sup> El canon 812 del nuevo derecho canónico dice de una forma muy general: «Qui in studiorum institutis quibuslibet disciplinas tradunt theologicas, auctoritatis ecclesiasticae competentis mandatum habeant oportet.» Cuál sea la autoridad competente en este caso no se dice. Cf. LADISLAS ORSY, *The Mandate to Teach Theological Disciplines: On canon 812 of the New Code*: Theological Studies 44 (1983) 476-488.

<sup>78</sup> *Commonitorium* XXII (27).

<sup>79</sup> GS 62. Repiten unas frases del discurso inaugural de Juan XXIII en su texto latino. El texto italiano (original?) no las tenía y de ése fueron tomadas la mayoría de las traducciones, incluso la edición de Razón y Fe - Apostolado de la Prensa, que en el texto de la *Gaudium et Spes* remite al discurso de Juan XXIII y en éste, publicado en el apéndice, no aparece (p. 1132). Juan XXIII, que yo sepa, se citó solamente una vez y la cita la tomó del texto italiano.

mita a repetir lo que está en la Escritura o en la Tradición (aun prescindiendo de la imprecisión de este concepto), sino que «interpreta», y esta interpretación se hace a partir de un paradigma mental concreto. No es ningún misterio que la mayoría de estas interpretaciones, y sobre todo las recientes, se hacen a partir de la llamada «*philosophia perennis*», considerada por Pablo VI como la «norma natural de la racionalidad humana». En cambio en una gran corriente de la teología y de la exégesis actuales ha tenido lugar lo que, siguiendo la terminología de Th. Kuhn, podemos llamar «cambio de paradigma». Muchos teólogos actuales utilizan, además de los métodos histórico-críticos, los métodos de la moderna filosofía: la hermenéutica, la analítica, la teoría crítica, la pragmática, la sistémica, el estructuralismo, la filosofía del proceso, etcétera. No creen, ni pueden creer, que el tomismo sea «objetivo» y que sea construcción del espíritu, que sólo sigue la invitación *real* de las cosas»<sup>80</sup>.

El paradigma de comprensión de la jerarquía no ha atravesado ni siquiera la crisis kantiana y, por supuesto, tampoco la de la sociología y psicología del conocimiento o los análisis de las modernas filosofías de la ciencia.

Las proposiciones hechas a partir de diferentes paradigmas de comprensión no son fácilmente conmensurables y, desde luego, no son comprensibles para el que permanece en el antiguo paradigma de comprensión.

Este es un tema que no he visto aún tratado explícitamente por el Magisterio jerárquico y es, sin embargo, la mayor fuente de tensiones y equívocos entre una corriente de la teología actual y el Magisterio. No se tiene en cuenta que no solamente la Escritura y la Tradición pueden y deben ser interpretadas autoritativamente en un momento determinado, sino que también esas «interpretaciones», que parecen entrar a formar parte del depósito de la revelación, pueden a su vez ser «reinterpretadas» a partir de otros paradigmas de comprensión. Los teólogos no pueden proponer sus reinterpretaciones más que como hipótesis de trabajo revisables, como ha dicho Juan Pablo II. Pero tampoco deben tropezar indefinidamente con el muro de un paradigma de comprensión que consideran superado.

RICARDO FRANCO

---

<sup>80</sup> Cf. nota 47 supra.