

# La teología como memoria y memorial

## I. LA TEOLOGIA Y LAS TEOLOGÍAS

### ¿UNA ÚNICA TEOLOGÍA?

Entre las cuestiones que por su radicalidad afectan más seriamente a la Teología está sin duda alguna la de reflexionar sobre su propia entidad e identidad, su función específica, su lenguaje y su metodología apropiada. La teología latinoamericana de la liberación, heredera de las teologías europeas en confrontación con el marxismo, ha sacado las últimas consecuencias de este diálogo y ha invertido los planteamientos tradicionales de *teoría y praxis*<sup>1</sup>. Con ello ha emprendido un camino, hoy por hoy irreversible, que modifica la estructura del pensar teológico (*praxis* cristiana elevada a *logos* analítico) y que deberá ser madurado en años sucesivos mediante una metodología apropiada. La *praxis cristiana* se con-

---

<sup>1</sup> La metafísica escolástica tradicional y con ella la teología cristiana partiendo de la distinción «real» de las potencias del hombre (entendimiento y voluntad) aplicó a toda actividad humana el axioma clásico *operari sequitur esse*. Una de las preocupaciones del joven Marx en su tesis doctoral de Berlín fue ya el problema de cómo la *teoría* se hace *praxis*. Con él los planteamientos han quedado invertidos (hoy se diría cómo la *praxis* se hace *logos*) y no hay más verdad válida que la que se desarrolla desde la *praxis*. Una exposición de toda esta problemática con abundante bibliografía al respecto la ofrece C. FLORISTAN, *La praxis de los cristianos: Mision abierta* 69 (1977) 215-225; cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Reflexiones ante la nueva situación eclesiológica: Salmanticensis* 24 (1977) 562ss. Sobre el diferente concepto de *praxis* en Europa y América Latina; cf. I. SOBRINO, *El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana en Liberación y cautiverio*, México D. F., 1976, 177-207.

vierte así en el *locus theologicus* radical desde donde sólo se puede escuchar y responder a la Palabra de Dios<sup>2</sup>.

Quizá una visión simplista de las cosas podría continuar ofreciendo los rasgos fundamentales del quehacer teológico sin ulteriores complicaciones. La reflexión sobre el mensaje cristiano, que es la misión de la teología, consistiría en asegurar la *captación* de la identidad de ese mensaje en cuanto acontecimiento del pasado al mismo tiempo que su *traducción* al momento actual, en cuanto que es algo que posee validez y relevancia para siempre.

Esto que parece tan sencillo queda enseguida complicado por toda la problemática de la historicidad del hombre y sus consecuencias. El conocimiento histórico es ante todo la hermenéutica —comprensión mediante explicación— de unos datos y unos presupuestos que en el mejor de los casos no desvelan nunca la cosa en sí, sino su significación y sentido. Añadamos además que en «la construcción social de nuestra realidad» captamos la dimensión religiosa del cristianismo como un universo simbólico, es decir, como un mecanismo integrador y legitimador. De este modo la idea de transmisión y adaptación que parece a primera vista algo tan sencillo, se presenta como algo sumamente confuso y difícil. ¿Es, p. ej., la teología una «ideología» más, que reelabora y remacha la estructura de «la religión como opio del pueblo»? ¿Cómo evitar el peligro de «ideología»?

Toda esta serie de reflexiones de la teología sobre sus propios presupuestos hace precisamente que no podamos ya hablar sin más precisiones de «la teología» dentro del campo católico, tal como se venía haciendo hasta hace aproximadamente unos veinte años. Entonces se hablaba naturalmente de una o varias teologías: la protestante, la católica, la ortodoxa. La teología católica, —la neoescolástica de la Restauración—, a diferencia de las de otras confesiones, se caracterizaba por un contenido de temas prácticamente uniforme en el globo terráqueo y por un método utilizado sustancialmente de la misma forma en todas las latitudes. Todo ello recibía además una connotación especial de la lengua en que estaba escrita (con todo lo que hoy, tras las filosofías del lenguaje, sabemos que comporta una lengua): el latín eclesiástico. Así un libro escrito en latín en la España de los años cuarenta era válido a finales de los cincuenta en EE. UU. o en el Vietnam<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Promoción humana y salvación cristiana*: Ecclesia 37 (1977) 1279-85; AA VV, *A nuestros hermanos de Europa y América latina*: Vida Nueva 35 (17-6-78) 1230.

<sup>3</sup> El autor de estas líneas es testigo de cómo a finales del 62 se enviaron

Hoy día, para bien o para mal, no podemos hablar ya de una única teología católica. La verdad cristiana tiene ciertamente pretensiones de universalidad, pero es asimismo *perspectivista*<sup>4</sup>. Su universalidad no es tanto la del concepto genérico verificable en todos los individuos de la misma especie, cuanto la de su contribución sinfónica a la verdad como plenitud. Su *perspectivismo* se enmarca dentro de la relación del fragmento con el todo, que tanto más refleja la totalidad cuanto más consciente es de su carácter fragmentario<sup>5</sup>.

En estas líneas que siguen queremos ser conscientes de nuestro *perspectivismo*. *Perspectivista* (y parcial por lo tanto) es en primer lugar el tema que desarrollaremos en ellas. Es un tema a contrapelo con la estructura del pensamiento actual, tan poco arraigado en el pasado (al que se mira con rubor como algo vergonzoso y culpable, o en el mejor de los casos, como algo estéril y sin atractivos) y tan imbuido de utopías y fáciles mesianismos. Hoy día, por reacción a otras épocas, se da predominio a la esperanza frente a la memoria. Se piensa más en la venida del Cristo glorioso que en el Jesús que ya vino. Y sin embargo en el cristianismo el pasado (y con él la historia —Historie— como su mediación) es irrenunciable. La fe cristiana desde luego no es sólo pasado (aunque fuera glorioso). Mas el Cristo, el Reino que esperamos, es el que anunció Jesús de Nazaret.

Baste por ahora haber insinuado el tema que vamos a desarrollar y su *perspectivismo*. Desde este *perspectivismo* que de por sí remite a los restantes artículos de este número, queremos abordar esta reflexión de la teología sobre sus propios presupuestos metodológicos. Es una reflexión difícil, condicionada entre nosotros ante todo por la dificultad que ofrece la realidad cristiana de la España de finales de s. xx. El pensamiento cristiano en nuestro país ha sido y es más bien pobre, con una falta de tradición científica notable y una colonización de nuestras bibliotecas por traducciones de libros extranjeros. Además, una sociedad imbuida en los principios del nacional catolicismo, con su teología legitimadora, no destierra de

---

a Vietnan del Sur ediciones más antiguas de los manuales teológicos de la BAC (Sacrae Theologiae Summa) pedidos desde allí, con vistas a la transformación del Seminario Interregional en Facultad de Teología. Hecho que hoy parece inconcebible pero que entonces parecía normal.

<sup>4</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Verdad y perspectiva* en *Obras Completas II*, Madrid 1969, 465ss.

<sup>5</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Consideraciones histórico-salvíficas sobre la teología de la liberación: Salmanticensis 24* (1977) 510ss. Id, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963.

la noche a la mañana el lema de «lejos de nosotros la funesta manía de pensar».

Por otra parte será una necesidad reconocer que en estas líneas se trata de una reflexión hecha por y para «profesionales de la teología». Lo cual supone como cosa obvia que no se pretende descubrir el Mediterráneo y que sólo se pretende aportar el granito de arena. Quizá la frase «profesionales de la teología» invita a pensar en teologías de laboratorio. Esta última frase, atribuida a Congar durante el Congreso internacional de Teología, organizado en Bruselas por la revista *Concilium* en septiembre de 1970, puede ser recta o falsamente entendida. Los laboratorios naturalmente tienen que poseer una relación con la vida. Se podrá incluso discutir quién depende de quién. Más al fin y al cabo los laboratorios son indispensables para el progreso de la humanidad. «Profesionales de la teología» sólo quiere indicar la seriedad con que se pretende acometer la tarea y el cuidado en no incidir en los escollos mencionados. Y sobre todo, en no convertir la teología en una ideología. El teólogo, según la definición del humor anglosajón, debe dejar de ser el personaje que juega al bridge, bebe whisky y de vez en cuando da respuestas de forma contundente e irrefutable a preguntas que nadie se ha hecho.

#### APROXIMACIÓN A UN DIAGNÓSTICO: CAMBIO DESACOMPASADO

La teología en España, como la Iglesia y la sociedad, ha sufrido en estos últimos años un *cambio decisivo* con motivo del acontecimiento que gira en torno al Vaticano II. Con anterioridad España era la península escolástica, baluarte de la *doctrina tuta* y sin complicaciones, con aires de más papistas que el Papa y sobre todo con cierta insensatez de pretender poder dar lecciones a todo el mundo<sup>6</sup>.

El cambio experimentado *no* ha sido provocado por una dinámica interna, consecuencia de una evolución lenta del pensamiento filosófico cristiano. No ha sido motivado por estudios serios, congresos y semanas de diálogo, que fueran vanguardia del pensamiento y de la investigación. Apenas había entre nosotros nada notable que

<sup>6</sup> «Acostumbrados como estábamos a considerarnos el máximo exponente de la catolicidad ideal, vimos de pronto que, en esta asamblea mundial que era el Concilio, nuestros teólogos y nosotros mismos, obispos, ocupábamos un lugar realmente modesto»: Card. V. E. TARANCÓN, *Conferencia en el Club Siglo XXI*, 27-6-78.

reseñar en el complejo mundo de las ciencias eclesiásticas (Biblia, Historia del Dogma, Patrística, Liturgia, diálogo con las formas del pensamiento moderno, etc.) no obstante, contar con una sección del Consejo Superior de Investigaciones Científicas<sup>7</sup>. Por eso los rasgos más llamativos de este cambio, a primera vista, parece que tendrían que ver muy poco con la teología misma:

a) Ubicación de las Facultades y Centros de estudio teológicos en un contexto urbano —las más de las veces industrial— frente a emplazamientos anteriores en zonas rurales y aisladas, alejadas de la problemática de las ciudades, que es donde se ha gestado la mayor parte de la historia moderna y contemporánea.

b) Arrinconamiento (y consecuentemente olvido) de los viejos manuales neoescolásticos y latinos. Ruptura del bloque temático monolítico y uniforme, de su método (tesis) y de su lengua (latín), sustituidos en la mayoría de los casos por apuntes ciclostilados, sin que se pueda precisar más y con lo que sin embargo queda dicho casi todo.

Ha sido, como decíamos antes, todo este complejo acontecimiento que gira en torno al Vaticano II y sus consecuencias, lo que ha motivado el viraje y en ciertos aspectos un estallido de estructuras en el catolicismo español<sup>8</sup>. Dada la función que realiza la teología

<sup>7</sup> Con esto no pretendemos desvalorizar todo lo que se ha hecho en esos últimos años: Poliglota Matritensis, edición crítica del Nuevo Testamento, etc. Se partía de cero y en eso consistió su grandeza y su miseria. Se hicieron ediciones de las fuentes cristianas en la BAC pero sin rigor crítico. Nada comparable, p. ej., con su coetánea francesa *Sources Chrétiennes*. Las únicas obras que se citaban entonces fueron la *Sacrae Theologiae Summa* (tras la *Humani generis*) y la antología de J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos*.

Los tímidos conatos que hubo de diálogo con el pensamiento moderno o extranjero (Conversaciones de Gredos, Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián) fueron tronchadas en flor por la vigilante ortodoxia. Piénsese que en aquellas Conversaciones de Gredos por pensamiento moderno se entendía lo extraescolástico. Se catalogaban como peligrosos en la España aperturista de los 50 —época de Ruiz Giménez— a Laín Entralgo, Julián Marías, etc.

<sup>8</sup> Por catolicismo español entendemos tanto la Iglesia de Jesucristo, espiritual y terrena, visible e invisible, cuanto esa magnitud detectable por los análisis sociológicos que desempeña la función social de la religión en esa sociedad que denominamos España. Un cambio desde luego se había incoado en la base, sobre todo en los movimientos especializados de Acción Católica. Del mismo modo profesores jóvenes de teología formados en el extranjero aportaban nuevos vientos. Sin embargo creemos que fue el Concilio el terreno donde se planteó y dio la batalla. Sin este acontecimiento, momento estelar aunque lento de penetración, la Iglesia española hubiera seguido otros derroteros. De hecho hasta ahora la palabra conciliar (pre— o post—) es sinónimo de cerrazón o apertura. Por otra parte conviene ser consciente de que el Concilio a los 13 años de su conclusión ha quedado muy rebasado.

dentro de una magnitud religiosa, visto desde ahora, parece lógico el desarbolamiento o desquiciamiento de esa teología tradicional que dominaba «pacíficamente» el mundo del pensamiento católico español y que constituía el bagaje religioso intelectual de los clérigos, llamados por oficio a estar al frente de las respectivas Iglesias del estado español<sup>9</sup>. Esta teología oficial apenas tenía arraigo en la vida real. Lo prueban el resultado de las clases de religión en la Universidad (encomendadas en muchos casos a «doctores» en Teología, profesores de seminarios, canónigos) y la incultura religiosa. La falta de creatividad de entonces ha traído gran parte de ese indiferentismo con que es mirada la Iglesia en amplias zonas de profesiones liberales y de la burguesía o ha engendrado por compensación el dogmatismo religioso, igualmente inculto, rayando en el fanatismo<sup>10</sup>.

Se podrá estar en desacuerdo con esto último. Lo que sí debería quedar claro es que en la estructura de «conversión» de la Iglesia española no ha habido *evolución*, sino una revolución que hemos denominado *cambio desacompañado*. Es decir, por una parte la teología «tradicional» (o no tan tradicional, ya que en cuanto a su

---

Así Olegario González habla, más que de post-concilio, de trans-concilio (a. c. 541).

<sup>9</sup> Únicamente rompía esa calma aparente cierto malestar y protestas de los seminaristas y estudiantes de teología, motivadas básicamente porque se sentían ajenos a la problemática de las clases. Estas en su conjunto no eran buenas ni malas. Sencillamente no interesaban. Se trataba de pasar un túnel para llegar al sacerdocio, a la pastoral, y había que pasarlo. A esto se añadía después la actitud dogmatista de ciertos profesores, su desconocimiento o desprecio de cuanto después cuajó en el Vaticano II y que ya las mentes jóvenes intuían. Esto último precisamente aceleró el desquiciamiento y trajo el desprestigio de cuanto se presentaba bajo el nombre de Teología. Al mismo tiempo asistimos por aquellas épocas a una especie de teología sucedánea, con pretensiones de ser actual, englobada bajo el capítulo «Teología para seculares».

<sup>10</sup> Con esto no queremos afirmar que si en los años 50-60 hubiéramos tenido la «teología centroeuropea» no se hubiera dado en España los fenómenos de secularización, descristianización o ateísmo. Estos han sido fenómenos de la sociedad occidental que arrancan por lo menos desde la Baja Edad Media (cf. G. LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, 5 v., Lovaine-Paris 1956<sup>8</sup>). Lo que ha sido peculiar en España es la carencia de élites o minorías cristianas de vanguardia, minorías cognitivas desde luego, pero que supusieran una opción culturalmente al menos tan elevada como las no cristianas. ¿Qué premios Nobel de literatura en España han sido profundamente creyentes o han estado marcados positivamente por el cristianismo? Idem respecto a periodistas, directores de cine, pensadores, artistas. A la luz de la historia, la frase de M. Azaña en las Cortes de 1931 —España ha dejado de ser cristiana— que no suponía ningún decreto sino una simple constatación al menos entre las élites rectoras del país, continuó siendo válida.

método y peculiaridades es un fenómeno del s. XIX, disfrazado de *philosophia perennis*) sigue constituyendo fundamentalmente el bagaje cultural a todos los niveles de los elementos rectores de la Iglesia española. Por otra parte y por la ley dialéctica, el cambio que ésta ha experimentado en su conjunto habrá tenido su repercusión, desde el punto de vista de la sociología del conocimiento, en la estructura ideológica —o sea teológica— de sus dirigentes<sup>11</sup>. De ahí el inevitable conflicto. Así y aun a riesgo de equivocarnos, creemos que en el terreno de las ideas el cambio (o como antes insinuábamos, la ruptura epistemológica) ha consistido más bien en desmontar y arrumbar tinglados y no en la construcción sólida de algo nuevo. La estructura antigua queda soterrada las más de las veces por la prudencia o el temor. Pero sale a la superficie tan pronto como las circunstancias exigen dar respuesta a problemas serios<sup>12</sup>.

Una expresión de esta situación «revolucionaria sui generis» la tenemos en ese fenómeno llamativo, aunque desde luego no exclusivo de España: el grupo de «teólogos críticos» en su mayoría «laicos», de gran actividad literaria e incluso «científica», que pugna por encontrar un sitio dentro de la Iglesia española. El origen de este grupo de teólogos no es ningún enigma. Proceden del mundo clerical, algunas de cuyas condiciones abandonaron un día. No son por tanto vocaciones serenamente teológicas como p. ej. Maritain, Marrou, W. Dirks, etc. Se sienten desplazados hacia comunidades «tipo secta» y luchan por obtener un puesto reconocido en la comunidad eclesial. Más ¿constituyen realmente una auténtica alternativa teológica?<sup>13</sup> De hecho el puesto que como teólogos de seriedad científica

<sup>11</sup> «La novedad conciliar además imponía una necesaria crítica de nuestra misma tradición histórica, algunos de cuyos elementos —como la unidad católica y la confesionalidad del Estado— se consideraban todavía como presupuestos y elementos integrantes del ordenamiento político entonces vigente». Card. V. E. TARANCÓN, *ib.*

<sup>12</sup> Cuando, p. ej., se trata de analizar los ataques a la Iglesia institucional, sólo se retuercen los argumentos. Ninguna de las partes queda sin embargo sometida a la crítica del Evangelio. La estructura tradicional de la neoescolástica sale a flote: la Iglesia «depositaria de la Verdad» tiene una «estructura institucional y unos elementos rectores» queridos por J. C. Lo cual es verdad. Pero se intuye desde fuera que el problema no es ése.

<sup>13</sup> *La fe contra el sistema* es todo un título significativo. Sin dar a la expresión un juicio de valor, nos atreveríamos a afirmar que han sido las víctimas de esta situación al mismo tiempo que su expresión. Su teología es crítica, como ellos mismos gustan de definir. Mas a la hora de valorarla, aún reconociendo sus muchos aciertos ¿ofrecen un pensamiento religioso-teológico original? ¿es suficiente considerar a la teología como mera función crítica? Elías, ¿es solamente un debelador de Baales o invoca también a Yahwé, otro Baal, sólo que muy distinto?

buscan lo están hallando en los movimientos de Iglesia Popular, Iglesia por lo general en tensión con la Iglesia de los Obispos.

#### LA TEOLOGÍA QUE NOS VINO... Y NO LLEGÓ

La llamada teología del siglo xx, y más en concreto la del mundo centroeuropeo en cuanto puntera de las tendencias que se impusieron en el Vaticano II, ofrecía unos rasgos que presagiaban todo el desarrollo ulterior y que podíamos resumir así:

a) *Su carácter testimonial*<sup>14</sup>. Frente a las fuertes dosis de racionalismo —más cartesiano que tomista— que comportaba la neoescolástica de la restauración, la teología centroeuropea en cuanto *intelligentia fidei* buscaba ser ante todo con un talante pascaliano, la reflexión de una experiencia religiosa y cristiana. En este sentido la teología centroeuropea, en su búsqueda de Dios, estaba preocupada por la esquizofrenia entre santidad (espiritualidad) y teología (rigor científico)<sup>15</sup>.

b) *Su dimensión pastoral*. Bajo este epígrafe queremos únicamente señalar el planteamiento de la relación *teoría-praxis* (dogma-pastoral) que se da ya en los movimientos kerigmáticos de los años 30, que adquiere carácter oficial en el planteamiento que el Papa Juan XXIII hace del Vaticano II y que alcanza su punto de ebullición en los teólogos críticos (teología política europea y teología latinoamericana de la liberación), nacida de la asunción y confrontación con los planteamientos de la conciencia moderna y en especial con los del marxismo.

<sup>14</sup> Palabra que, desde nuestra perspectiva de finales de siglo y de solidaridad internacional, habrá que entender con cierta sordina. Se trataba de una teología (con todo lo que indirectamente lleva de legitimación ideológica) nacida en un mundo capitalista, colonizador y sobre todo superdesarrollado en comparación con el nivel del Tercer Mundo que acababa de conseguir su independencia política. Por eso los rasgos de que hablaremos a continuación son válidos a nivel de nación o de Mercado Común, pero resultan más problemáticos a nivel internacional.

<sup>15</sup> Problemática ya enunciada en la *Imitación de Cristo*. Cf. sobre el particular H. U. v. BALTHASAR, *Teología y Santidad en Verbum Caro*, Madrid 1964, 235-268.

«Para Tomás, su Teología es su vida espiritual y su vida espiritual es su Teología. En él no se dá todavía aquella horrible división que se puede observar en la teología posterior entre teología y vida espiritual. Él piensa la teología porque la necesita en su vida espiritual como uno de sus presupuestos esenciales». K. RAHNER, *Significado actual de Sto. Tomás de Aquino en Teología y mundo contemporáneo*, Madrid 1975, 36. Sobre lo que significa todo esto en el mismo K. Rahner, cf. A. ALVAREZ BOLADO, *Presentación y elogio del doctorando*, ib. 33.

Se podrá tachar hoy a la teología centroeuropea que se impuso en el Concilio de estéril y burguesa. Pero es evidente que a lo largo de los años 50 y 60 constituía el espejismo de los que, insatisfechos en la península, sentían el aliento provocador que dio origen a dicho Concilio. Aún hoy día, si miramos la composición de la Comisión Pontificia internacional de Teología y de la Comisión Bíblica, notaremos que el bloque de sus componentes lo suministran todavía las naciones de la Europa del Mercado Común.

Las mejores producciones teológico-literarias del pensamiento centroeuropeo fueron llenando nuestras bibliotecas. Traducidas al castellano se podían adquirir en cualquier librería. Y sin embargo nos atreveríamos a decir que fueron siempre plantas exóticas en nuestro clima vital. Hoy tras cierta distancia podríamos detectar algunas de las causas de este extrañamiento. El trasplante que se hizo fue meramente intelectual, favorecido por los vientos conciliares, olvidando demasiado pronto que la teología (en este caso también europea) en sus momentos más fulgurantes —Buenaventura, Tomás de Aquino— había sido la decantación de una *praxis* hondamente cristiana, la de los movimientos espirituales y de pobreza mendicantes. No fue suficiente, p. ej., sustituir una exégesis ingenua por otra más científica, de corte histórico-crítico.

Se hurgó en un segundo tiempo en la *praxis* cristiana de dichas naciones de Centroeuropa. Se creía que tras su pensamiento imponente subyacían poderosas corrientes de vida eclesial. La decepción fue llamativa (¿intento de clericalismo frustrado?) y «convencidos» volvimos a quedarnos con «lo nuestro» y «lo de siempre». No comprendimos «críticamente» que las relaciones *teoría-praxis* se concebían de distinta manera a como entre nosotros. No se supo valorar serenamente lo que de positivo había en la metodología teológica europea y así tras 20 años de esfuerzo estamos todavía sin pensamiento teológico, y desde luego sin fuerza interpretativa para una *praxis* desbordante, agresiva y anárquica.

## II. LO CRISTIANO COMO ESTRUCTURA DE LA REALIDAD

### EL PENSAMIENTO CRISTIANO: ACTITUDES Y CATEGORÍAS BÁSICAS

En España la teología tendría que presentar los rasgos peculiares que se manifestaron en otras actividades del espíritu y que tal vez no los ha sabido encontrar hasta ahora. No se trata desde luego de ir a remolque ni de Europa ni de Latinoamérica. Un análisis

de la situación lo desaconsejaría. El eurocomunismo, p. ej., no sería válido para América Latina. Rasgo llamativo del temperamento cristiano hispano fue desde siempre el primado de la acción sobre la contemplación, de la *praxis* sobre la *teoría*. En la península nunca se sintió atractivo hondo por la gnosis. A lo sumo cabría decir que por la cábala. Sería interesante aclararse de una vez sobre el priscilianismo. De todos modos la temprana asimilación del estoicismo en cuanto filosofía práctica podría señalar una pista inicial.

Salidos de nuestra compleja y peculiar Edad Media quedamos pronto e implicados en el laberinto europeo. Frente al humanismo contemplativo de la *devotio moderna* y del renacimiento, y frente al subjetivismo luterano, el catolicismo español de la Edad Moderna (¿contrarreformista?) ofreció los Ejercicios y el *contemplativus in actione* de Ignacio de Loyola, la mística andariega Teresa de Avila y reformadores a lo Juan de la Cruz. Este, denominado peregrino de lo infinito, en sus noches oscuras (muerte de Dios) podría suscribir las tesis del Areopagita, reasumidas por la *theologia crucis* luterana, de que a Dios no se trata tanto de conocerlo cuanto de padecerlo<sup>16</sup>. Sin embargo, las circunstancias históricas —protestantismo, unidad religiosa e Inquisición, esfuerzo misional en el Nuevo Mundo recién descubierto— impidieron el desarrollo en una teología honda de esta nueva actitud contemplativa. Su lugar lo ocupó la escolástica del Barroco, cuyo pensamiento híbrido, aun conteniendo aportaciones valiosas, no estuvo a la altura de los movimientos espirituales de entonces, ni del talante científico que se alumbraba.

En nuestros días era demasiado evidente que la neoescolástica de la Restauración fue también material de importación, aceptado sin entusiasmo y a lo sumo con humor, y que apenas tuvo más puntos de entronque que el de acomodarse a nuestra congénita pereza de pensar (disfrazada esta vez de obediencia y sumisión). Ahora, en esta especie de rebelión contra el Padre en que todavía nos encontramos tras el Concilio, se han derribado las numerosas cercas que encorsetaban la vida de los fieles, cristianos, sacerdotes, seglares y religiosos<sup>17</sup>, y se desprecia cualquier objetivación pasada de la fe como algo sin sentido o «ideología». Se hace nuestra de

<sup>16</sup> J. RATZINGER, *Historia y salvación en Teología e Historia*, Salamanca 1971, 33; J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, Salamanca 1975, 295.

<sup>17</sup> La reglamentación casuística de la moral en las pastorales episcopales, sermones y manuales teológicos era sorprendente aunque no exclusiva de España: regulación del pecado mortal, p. ej., en las dimensiones de los vestidos, en el momento a partir del cual se llega tarde a misa o en materia de hurto y restitución.

forma demasiado precipitada la teología latinoamericana de la liberación y se la contrapone de forma todavía más ligera a la teología europea, sin caer en la cuenta que ambas han nacido en contextos diferentes al nuestro.

Se habla, frente a toda dogmática precedente, de la primacía del amor y de la opción en favor de los marginados. No se sabe si tal actitud es un velo larvado de impotencia o es consecuencia del movimiento pendular. El amor sólo no basta, como tampoco basta la transformación objetiva de la realidad. La *praxis* requiere *interpretación*, ya que la interpretación es también una forma de cambiar el mundo<sup>18</sup> y una nueva relación de producción. La *praxis* sola no basta y la teología tiene que asumir también en España el riesgo de la *interpretación*<sup>19</sup>. Tendrá que brotar de la *praxis*, no deberá hipostasiarse en ideología, más la *fides quae* (lo objetivable sobre lo que en última instancia recae la labor teológica) será siempre un elemento integrable e integrador de la actitud y comportamientos cristianos (*fides qua*)<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> «Con referencia al veredicto de Marx de que «los filósofos interpretan el mundo, no lo transforman», escuché hace poco al viejo Martin Heidegger, que decía lo siguiente en una entrevista para la televisión alemana: «En el primer miembro de este enunciado se niega lo que implícitamente se presupone en el segundo». Efectivamente: la afirmación de que el mundo debe ser transformado implica ya una interpretación determinada de la realidad y de hecho es ya interpretación». E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe*, Salamanca, 1973, 193.

<sup>19</sup> J. RATZINGER, *Ser Cristiano*, Salamanca 1967, 45ss.

«Vale más vivir la vida de Cristo que disertar sobre ella, y el ser cristiano debe manifestarse en el amor y en las obras más que en las palabras. Esto es conforme al evangelio. Pero en refugiarse en el silencio, al limitarse al compromiso sin confesión alguna de fe, no remedia nada. Sólo quisiera recordar que Marx dijo en su tiempo que no se debía sólo interpretar el mundo, sino que era necesario transformarlo. El oponía frente al pensamiento y a las palabras, la *praxis*. Pero hoy estamos viendo que un marxista importante, Kolokawski, si mal no recuerdo, ha dicho que se debe interpretar de un modo nuevo el mundo, transformado tan aprisa e irreflexivamente. El mero cambio de nada sirve si no logramos su interpretación. Creo que la unión de estas dos sentencias, la de Marx y la de un gran marxista, da buena respuesta a nuestro problema: meras palabras sin la realidad de nada sirven. Pero el hombre es un ser espiritual e intelectual, un ser que piensa y habla, de suerte que podemos decir también que la mera *praxis* sin pensamiento, sin palabras, sin inteligencia, cae a su vez en el vacío. El hombre no puede realizar a la larga una *praxis* que él no pueda interpretar, a la cual no pueda dar un sentido, cuya importancia no pueda expresar con la palabra. En tal sentido, es necesario por una parte que la fe no se prodigue en palabras, que vaya siempre a la realidad, pero por otra parte, debe tender siempre a expresarse a sí misma». Id. en T. CABESTRERO (ed.), *Conversaciones sobre la fe*, Salamanca, 1977, 198.

<sup>20</sup> Reducir la fe a una de las interpretaciones posibles de los hechos como algo subjetivo (propio del creyente) «sobre-añadido» a lo empírico (o

La actitud teológica como «hermeneusis de la praxis», proceso irreversible al menos por ahora, deberá ser asumida con todas sus consecuencias. Por eso, antes de adentrarnos en el cometido específico de nuestro tema, querríamos establecer una serie de constataciones básicas de la fe cristiana y católica, que en cuanto tales deberán ser asumidas y profundizadas con rigor por una teología que se precie de su labor. Al fin y al cabo la asunción crítica de la *praxis* es el primer momento de la *interpretación*.

#### LA REVELACIÓN COMO CATEGORÍA DE PENSAMIENTO

Toda metodología teológica debe establecer de forma clara y sin ambigüedades *la categoría revelación-fe como categoría básica (metafísica, ontológica) de una visión cristiana de la realidad (y por consiguiente de la teología)*<sup>21</sup>.

Será por reflexión, será a través de la sensibilidad estética o por otros caminos, lo cierto es que el *homo christianus*, si realmente quiere pensar en cristiano, verá que la *palabra última*, el ser y el sentido de sí mismo y del mundo, no los dice él, sino que le son dichos. En su diálogo con la realidad llega un momento en que esta realidad se hace un *tu* para este hombre. Su soliloquio filosófico se hace escucha, encuentro, diálogo, oración<sup>22</sup>. El sentido lo expe-

—factual) mas desligado de él, sería la consecuencia obvia de la postura que busca esa primacía absoluta de la *praxis* (como plataforma común entre cristianos y marxistas). Esto no es hacer justicia a la realidad, ya que la interpretación teórica es también una relación de producción. En realidad esta postura arriba sin pretenderlo a las playas del «subjetivismo» protestante. Cf. *infra*, n. 23.

<sup>21</sup> Lo cual no quiere decir que no haya que hacer ulteriores precisiones sobre cómo se debe entender hoy la categoría mental de revelación. Cf. P. RICOEUR y otros, *La revelation*, Bruxelles 1977.

<sup>22</sup> La fenomenología de las conversiones célebres así parece indicarlo. La conversión de Agustín consistió en definitiva en el paso (desvelamiento, iluminación) del principio filosófico abstracto: «conócete a tí mismo» a una nueva estructuración de la realidad expresada en el desdoblamiento: «conócete a Ti, conóceme a mí» (noverim te, noverim me). El «noli foras ire. In interiori homine habitat veritas» cobra una nueva dimensión: «interior íntimo meo et superior supremo meo». Lo mismo se podría notar a propósito del célebre memorial de Pascal y su famosa contraposición entre el Dios de Abraham y el Dios de los filósofos.

Antonio Machado nos ha descrito en sus versos inmortales este estadio humano, a punto de eclosión:

«Converso con el hombre que siempre va conmigo  
—quien habla solo, espera hablar a Dios un día—  
ni soliloquio es plática con ese buen amigo  
que me enseñó el secreto de la filantropía.»

rimenta como donado, regalado<sup>23</sup>. Hay una expresión que consagra esta actitud estableciéndola como una categoría de las Ciencias del Hombre: el *coram te*, básico en el mundo bíblico<sup>24</sup>.

Cualquier reflexión teológica que no arranque de esta experiencia como estructura mental y a su vez no la reelabore y clarifique, no

<sup>23</sup> Decir de la fe que es una interpretación resulta una afirmación muy ambigua. La estructura mental luterana, de la que Bultmann sería su expresión radical, niega en el fondo toda base en la realidad para esa interpretación que es el salto a la fe. La fe es gracia y si hubiera «argumentos» se transformaría en «obra humana». Concepción esta que parece gozar de cierto favor hoy entre nosotros a fin de salvar el diálogo con la ciencia y arrepentirse de ingenuidades anteriores. ¿Es entonces la fe personal una opción totalmente arbitraria sin posibilidad de ser compartida por otros?

Creemos que la postura católica «de siempre» o «tradicional» no ha ido en esta línea subjetivista. Ha reconocido siempre un algo «extra nos» (llámese o no, objetivo) que es lo que se ha denominado *milagro*, o con un lenguaje más afinado, *signo*. Signo (extra me, objetivo) comunicable que puede ser objeto de otras interpretaciones (incluso contrarias) pero que me invita a la opción. La dificultad teológica de la «obra» frente a la «gracia» ha sido resuelta en el catolicismo desde muy antiguo con la dialéctica agustiniana que logró introducir Seripando en los decretos de Trento: «tanta est erga omnes homines bonitas ut eorum velit, esse merita, quae sunt ipsius dona» (DS 1548).

En el diálogo con la ciencia la teología, incluso la católica, como consecuencia del descubrimiento de los géneros literarios en la Biblia ha abandonado casi todo el terreno de lo «objetivo» y parece que el auténtico milagro o signo objetivo es el que haya aún creyentes. Pongamos un ejemplo: Una persona se está ahogando en la costa. Al fin, tras una serie de peripecias logra agarrar una roca y salvarse. Si es un agnóstico dirá: He tenido suerte. Si es un creyente puede ver en esas peripecias un sentido hondo. Así al llegar a tierra dará gracias a Dios. Empíricamente, en el plano de las causas naturales, habría sucedido lo mismo en ambos casos. Sólo la interpretación o la actitud es distinta.

¿Es esta la postura católica frente al «milagro» y la «fe»?

Por descontado que esta estructura es la que se da aparentemente en la mayoría de los casos que denominamos milagros. Pero el «milagro», lo objetivo y comunicable tal como se concebía antes (p. ej., respecto a las acciones de Cristo) ¿es sólo un ropaje literario? ¿Es todo esto únicamente cuestión de interpretación? ¿no se da «extra nos» algo que al menos insinúa y favorece esa interpretación al mismo tiempo que la comunicación de esa interpretación llamada fe? De lo contrario ¿por qué se da tal interpretación? ¿qué es lo que ha movido a ello? ¿La fe, sólo como irrupción de la trascendencia? ¿No se da en esa fe ya una irrupción objetivable y comunicable?

Hemos dicho cual era la doctrina «tradicional» católica ¿Es esto «Tradición», auténtica Tradición? Creemos que antes de contestar habría que resolver un *a priori*: la relación entre Causa primera (trascendental) y segundas (categoriales), la relación entre «lo cristiano» (que es una interpretación de la realidad) y «lo humano» (que es otra interpretación —*a priori*— de la realidad). ¿Corren totalmente paralelas o la trascendental incide «a veces» de hecho en las categoriales? Creemos también que el *a priori* sólo se puede resolver desde el *a posteriori*. *A posteriori* que en cuanto a interpretación global tampoco será objeto de la ciencia.

<sup>24</sup> P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité II. La Symbolique que du mal*, Paris 1960, 54; MARTÍN VELASCO, *El encuentro con Dios*, Madrid 1976.

es reflexión teológica cristiana. Será acción política, social, etc. Cualquier teología que por su parte no estructure esta actitud y no se haga, oración, diálogo, escucha, esperanza, fracasará en su cometido más específico. La teología, ya desde el comienzo tendrá que tener en cuenta la categoría *revelación-fe* (la gratuidad del Otro) al elaborar el estatuto epistemológico de su especificidad, sobre todo en su diálogo con el pensamiento contemporáneo<sup>25</sup>. Otra cuestión será dónde y cómo se escucha esa palabra, si en el desierto o en la ciudad, *in interiori homine* o en el otro (prójimo, hermano, la historia). Habrá que aquilatar como se acopla la Trascendencia con la Inmanencia, y de si en el diálogo sólo hay continuidad y potenciación o también ruptura. Esto, aunque expresado en moldes europeos, es válido, lo mismo en Europa que en Asia, en España o en América Latina.

La reflexión teológica deberá trabajar en su metodología sobre el discernimiento y escucha de la verdadera Palabra. Quizá ciertos elementos —institucionales o anti-institucionales— se han arrogado injustamente el monopolio y la administración de la Palabra. Quizá incluso estos mismos elementos —institucionales o no— identifican la Palabra con su voz y sus arbitrariedades. Quizá sea necesaria una crítica severa y una purificación radical, como la de Elías en el Carmelo. El discernimiento crítico de todo esto es una de las misiones de la teología. Más una reflexión que sólo se escucha a sí misma, que no capte ese «extra nos» cristiano en la fe (en una entrega y abandono total al *Deus semper maior*) por muy crítica que se considere no merece ni puede ser llamada aún teología cristiana. Y esto conviene plantearlo desde los comienzos y no debe ser olvidado en ningún momento. Aunque se reconozca a Cristo como el líder o el gran liberador de la humanidad (que nos libera incluso del Padre-Dios), si no se experimenta el «tibi soli peccavi et malum coram te feci», si no se reconoce al «Deus semper maior. Deus semper novus», tal actitud será si se quiere una *praeparatio evangelica*, incluso un cristianismo anónimo o implícito, mas no puede pretender interpretar ya con fidelidad el mensaje de Cristo.

Aun a riesgo de parecer demasiado abstractos, creemos que la teología, en diálogo con una ontología, tiene que atreverse a establecer su propia epistemología y la racionalidad propia del «encuentro como gratuidad y no como heteronomía». *Revelación —Deus*

<sup>25</sup> Las opciones básicas de la vida son pre-científicas. Uno estudia matemáticas porque le gusta. Y al comienzo, sin apenas entender, se fía del profesor.

semper maior— y fe —ecce coram te assisto—<sup>26</sup> son las categorías primigenias del pensamiento cristiano. No serán las únicas ni las restantes (como p. ej., el seguimiento de Cristo) se deducirán a priori de ellas. Pero sí creemos que constituyen el entramado metafísico de la realidad radical.

#### LA FE CRISTIANA COMO REALIDAD CONSTRUIDA SOCIALMENTE

Toda metodología teológica deberá hacer consciente asimismo que la revelación (fe) se recibe *en* y *de* la comunidad (Iglesia). Lo cual quiere decir que la revelación me llega siempre a través de una realidad construida socialmente. Si el primer principio, tal como lo hemos expuesto, es de corte metafísico (y con cierta preponderancia de individualismo), este segundo amplía las perspectivas anteriores, tal como lo hace la metafísica actual, desde la sociología del conocimiento<sup>27</sup>.

La fe, como la cultura y otras tantas cosas, se reciben *en* y *de* la sociedad en que nacemos. La fe no es algo que irrumpe o surge en la conciencia individual de cada uno en relación directa con la Trascendencia. El catecúmeno adulto que quiere entrar en la Iglesia, oye que se le dirige esta primera pregunta: «¿Qué pides a la Iglesia de Dios?» y responderá: «La fe». El que de pequeño es bautizado en la Iglesia, se inserta normalmente por la educación en una sociedad o comunidad que tiene sus creencias y ritos y que le enseña a descubrir el verdadero lugar de la Palabra de Dios<sup>28</sup>.

La fe cristiana —y en esto consiste la gran aportación que el catolicismo puede ofrecer en la unión de las Iglesias— es una «cul-

<sup>26</sup> «En sentido cristiano la revelación comprende tanto la acción salvífica de Dios como su experiencia vital en la fe y expresión interpretativa. El elemento interpretativo del reconocimiento que se produce en la fe pertenece esencialmente a la propia revelación cristiana. Sólo *en* la respuesta humana, *en* el acto de fe, por tanto alcanza la fe propiamente su perfección. Luego nunca podrá hablarse de manera científico-objetiva acerca de la auténtica revelación. Las acciones salvíficas de Dios en la historia no están al alcance de un método científico histórico-crítico». E. SCHILLEBEECKX, *La infalibilidad del Magisterio*: Concilium 83, marzo 1973, 400.

<sup>27</sup> J. GÓMEZ CAFFARENA, *o. c.*, 126ss.

<sup>28</sup> Mediante los procesos sociales de internalización: Cf. P. L. BERGER-T. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires 1968, 126ss. En este sentido estaríamos en desacuerdo con el planteamiento que sobre la fe hacen J. TRUTSCH y J. PFAMMATER en la obra *Mysterium Salutis*, hablando primero de una estructura personal de la fe (MS I. Madrid 1969, 929ss.) para añadir de forma demasiado extrínsecista la dimensión social: «Nuestra exposición sería incompleta si no tuviéramos en cuenta una dimensión del hombre... la dimensión social». *Ib.* 948.

tura» que nos precede y una «realidad construida socialmente». Construcción social de la realidad, que como nos enseña la sociología del conocimiento, quiere decir institucionalización de roles y su legitimación consiguiente<sup>29</sup>. La institucionalización es una necesidad histórica, así como su legitimación. Lo cual no quiere decir sin más que todo lo que se institucionaliza sea legítimo ni que no exista una patología de las instituciones. Esta institucionalización o construcción social del universo cristiano posibilita normalmente la transmisión a otros de la Palabra de Dios (tradicción), permite la objetivación de las distintas vivencias que alimentan la fe de los otros y hace que la fe tome cuerpo como fuerza histórica<sup>30</sup>.

En todo esto intervienen diversos roles cuyo discernimiento crítico, así como su peculiar equilibrio y complementariedad, deberá explicar el teólogo cristiano. Este en consecuencia debe ser consciente del camino por donde la fe le ha llegado a él y sigue llegando a los demás: a través de una magnitud social e histórica, que si bien tiene un origen trascendente y un dinamismo propio (llamado Palabra de Dios) se halla sometida por la ley de la encarnación al dinamismo de toda sociedad<sup>31</sup>.

La Teología en cuanto *intelligentia fidei* debe antes de nada hacer consciente todo ese proceso socio-histórico de asimilación de la fe<sup>32</sup>, haciendo de él una asimilación crítica. «La construcción social de esta realidad cristiana», como la de cualquier otra, no contiene solamente material precioso. La sociología del conocimiento nos habla —lo hemos dicho ya— también de una patología de las instituciones. Los roles y estructuras tienden a trascender su carácter «funcional» y a hipostasiarse. El equilibrio individuo-sistema suele romperse, sin que a priori se pueda determinar el culpable. Sin embargo aún entonces, dentro o fuera del sistema, la realidad

<sup>29</sup> P. L. BERGER-T. LUCKMANN, *o. c.*, 66ss.; 120ss. Cf. P. L. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1971, 15.

<sup>30</sup> P. L. BERGER, *o. c.*, 32.

<sup>31</sup> Camino emprendido ya por lo pioneros de la renovación teológica europea en lo que va de siglo: K. Adam, J. Geiselman, R. Guardini. «Sin el testimonio de la Iglesia las noticias bíblicas sobre Jesús resultarían insuficientes. Sólo en las manos de la Iglesia se convierte para nosotros en algo vivo... Es menester subrayar esto enérgicamente al comienzo de nuestras lecciones. Los principiantes en teología particularmente corren el peligro de que la masa enorme de acuciantes cuestiones y dificultades exegéticas, la muchedumbre de problemas que plantea el N. T. enturbian su mirada para la sencilla línea que va de la comunidad viva de fe que es la Iglesia a Cristo mismo». K. ADAM, *El Cristo de nuestra fe*, Barcelona 1958, 65.

<sup>32</sup> Tal era en el fondo la razón de la inclusión del tratado *De Ecclesia* en la teología fundamental (apoogética). Razón que sigue teniendo vigencia y que debe tener su traducción eclesiológica en toda propedéutica teológica.

se sigue construyendo socialmente. Misión de la teología es la de ayudar a captar, descubrir y ofrecer a todos la Palabra de ese Dios que se revela únicamente *en* la comunidad y *a través* de toda esa maraña de realidad construida socialmente que llamamos Iglesia<sup>83</sup>. El Dios de la Biblia, aun siendo un Dios cercano, es la mayoría de las veces un *Deus absconditus*.

### III. EL METODO TEOLOGICO Y LA ARQUEOLOGIA DEL SABER

#### INTELIGENCIA HISTÓRICA

Hemos indicado más arriba que las diversas vicisitudes por las que ha pasado la sociedad y la Iglesia española han originado un primado de la *praxis*. Primado que ha supuesto el arrinconamiento de todo pensamiento teológico anterior por inservible e inútil. Más aún, gran parte de la actual producción teológica autóctona ha sido una legitimación de esta postura, que sus autores mismos la denominan «crítica». Pero ¿se puede permanecer siempre en esta postura «crítica»? ¿No es necesaria también en toda *praxis* una *interpretación*, que de todos modos a sabiendas o a ocultas siempre se da? La teología debe ser una contribución al establecimiento de esa interpretación clarificadora, según hemos dicho más arriba. ¿Se puede decir que cualquier *praxis histórica* es ya cristiana? Lo humano, lo que dignifica y enaltece al hombre ¿es ya de por sí cristiano? ¿En qué consiste lo específicamente cristiano, si es que existe?

«Los maestros de la sospecha» nos han enseñado que la realidad no se presenta tal cual es. Hay que interpretarla e interpretar es descubrir *sentido*<sup>84</sup>. El método que debe seguir la teología como «hermeneusis de una *praxis*» ha quedado ya insinuado en líneas anteriores y ahora sólo nos resta tematizarlo. Hemos afirmado que la reflexión teológica —es decir, el hacer consciente en profundidad

<sup>83</sup> Este sería el servicio eclesial de la teología. Naturalmente que este rol no es exclusivo de ella ni decisivo en la comunidad eclesial. Cf. lo que diremos sobre el Magisterio.

<sup>84</sup> «La filosofía (y por nuestra parte añadimos, la teología) implica el intento de expresar, de decir el sentido no expresado pero expresable de la existencia y de la vida. Ello significa que la filosofía es esencialmente hermenéutica, interpretación y explicación de un sentido dado previamente, un sentido que constituye el sedimento de una vida y el don de una tradición». G. B. MÁDISON, *Sentido y existencia* (Hom. a P. Ricoeur). Estella 1976, 9-10.

la totalidad del universo cristiano— debe seguir el itinerario por donde acontece la fe. Esta ciertamente es una opción libre. Pero es una opción dentro de ese universo cristiano que tiene una historia y que en su mayor parte ha llegado a nosotros de forma inconsciente.

La inteligencia histórica no es desde luego una mera vuelta al pasado, por aquello del mito de los orígenes o lo de «cómo a nuestro parecer, cualquiera tiempo pasado fue mejor». Así ocurrió, p. ej., en la época romántica<sup>35</sup>. Tampoco consiste en ofrecer exclusivamente, en una concepción cíclica de la Historia, paradigmas del pasado<sup>36</sup>. La temporalidad del hombre como «el aquí del Ser» hace que la inteligencia histórica sea la comprensión del hombre y de su sentido, de forma que pueda decir: «Soy ni he sido». Ese «he sido» que somos, es algo que en gran parte se nos escapa. Es algo de lo que no somos conscientes, y sin embargo nos pertenece, ya que básicamente nos constituye. De ahí que la historicidad del hombre esté pidiendo dentro del proceso hermenéutico una explicación complementaria: la del psicoanálisis.

Este no es sólo una contribución a la antropología o una terapia clínica. Hoy en día se va convirtiendo en el esquema mental o método de las llamadas Ciencias del Hombre (Geisteswissenschaft). El hacer consciente los mecanismos que conforman al hombre —soy mi he sido— y posibilitan su asimilación crítica —comprensión mediante explicación— es el paradigma que está adquiriendo carta de ciudadanía en dichas ciencias<sup>37</sup>. La teología hoy, sí lucha por

<sup>35</sup> Hay siempre en la expresión «vuelta a los orígenes» una simbolización o resabio mítico de la unidad original distorsionada, del deseo originario, del paraíso. Ya Platón en el *Philebo* dice que «los primeros eran mejores porque vivían próximos a los dioses». Cierta teología protestante con su visión de la historia como decadencia (Abfall) y con su postulado absoluto de «ecclesia semper reformanda» entroncarían perfectamente en esta realidad.

Desde que el hombre ha pasado, de objeto, a ser sujeto de su historia, la perspectiva de los orígenes y del deseo se han transformado en escatología o utopía. El mecanismo (mítico) en ambos casos, como podemos comprobar, es el mismo. Únicamente son diversos los decorados de la fantasía. En el primer caso teníamos la naturaleza pura, como ocurre desde el Renacimiento hasta el Romanticismo (momento en que se da la revolución industrial). En el segundo, la ciencia ficción.

<sup>36</sup> Lo cual no quiere decir que esta concepción cíclica no contenga ciertos aspectos de validez. Recordemos la frase hegeliana de Santayana y que resume en modernidad las experiencias clásicas: «Los pueblos que se olvidan de la Historia están condenados a repetirla».

<sup>37</sup> H. I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris 1954, 273ss. Es de sobra conocida la relación entre psicoanálisis y ciencias sociales y en concreto entre Marx y Freud. Los nombres de Marcuse, Fromm y en general todos los componentes de la Escuela de Frankfurt evocan por sí solos este mutuo influjo. La antropología integral (M. Mead y la escuela norteamer-

encontrar su puesto dentro del espectro de actividades humanas en el campo de las llamadas Ciencias del Hombre y si entre cosas quiere ser también una antropología del sentido donado gratuitamente, debe hacer consciente antes de nada cómo se ha construido y se construye eso que llamamos la realidad cristiana. La *intelligentia fidei*, como hemos ya insinuado, supondrá como paso primero asimilar consciente y críticamente la serie de mecanismos socio-históricos —inconscientes, pero válidos— por los que nos ha llegado la fe. Sólo así ésta podrá clarificar, de forma humana y suficiente, el campo de la opción libre y personal.

### COMPRENSIÓN MEDIANTE EXPLICACIÓN

Entre las concepciones fundamentales de esa comunidad que, construida socialmente, genera la fe cristiana, hay una que podría calificarse de medular: Existió un hombre en tiempos pasados, Jesús de Nazaret, que en su mismo ser persona humana constituyó la revelación definitiva de Dios.

¿Qué significa esto hoy para nosotros?

En primer lugar lo que llevamos dicho: el hombre es historia, temporalidad. Su tiempo no es una abstracción, tiempo lineal e incoloro. Conserva la memoria de sus acciones. Mediante la memoria recapitula el pasado que le ha ido haciendo y al no lograr nunca la identidad entre lo que es (ha sido) y lo que debería ser (arrepentimiento) se abre al futuro (conversión, utopía) como porvenir. Bajo otro punto de vista, tan fundamental como el anterior y que también lo hemos insinuado al hablar de una realidad construida socialmente, tendríamos el hecho de que el hombre nunca está solo. No puede ser ningún Robinson Crusoe. Su angustia de soledad es más bien un temor. La intersubjetividad, la relación tu-yo, son dimensiones constitutivas de su existencia. Pero la intersubjetividad no sólo se refiere a aquellos hombres con los que conscientemente mantiene relación. Vive en un mundo donde han dejado

---

ricana) habla p. ej. de condicionamientos psicosociales. Sobre la relación, psicoanálisis, teoría crítica de la sociedad y teología, cf. E. SCHILLEBEECK, *Interpretación de la fe*. Salamanca 1972, 170ss. Cf. asimismo el penetrante estudio de P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris 1965, sobre todo, lo relativo a la arqueología del sujeto (407ss). El psicoanálisis no es una mera colección arqueológica, ya que todo él está vertebrado por una teleología, por el deseo (444ss). A. VERGOTE, *Interpretation du langage religieuse*, Paris 1971, ha intentado reconstruir el discurso teológico desde el punto de vista psicoanalítico.

huellas —signos, símbolos, cultura, realidad construida y objetivada socialmente— otros muchísimos a los que jamás conoció ni con los que nunca pudo relacionarse personalmente. Sin embargo la intersubjetividad que denominamos Historia es a veces tan real e intensa como la que se realiza conscientemente<sup>38</sup>.

En este mundo construido socialmente, en el que el hombre irrumpe con su existencia, se dan hechos y acciones de los que es consciente porque ha sido protagonista y responsable. Pero hay otro tipo de actos, lo mismo en su biografía individual que en su mundo social, de los que jamás fue consciente, y que sin embargo configuran su biografía tanto o más que los anteriores. ¿Quién puede dudar, p. ej., que la batalla de Lepanto, en la que no tuvimos parte alguna, ha configurado una parcela de nuestro ser? El psicoanálisis ha puesto en nuestro tiempo esta realidad sobre el tapete y nos ayuda a su comprensión.

Lo inconsciente no se reduce a lo que denominamos biografía del individuo. El mundo está construido socialmente antes de que llegemos a la existencia (sociedad, estructuras, cultura, lenguaje, etc.) y configura nuestra personalidad tanto o más que las acciones que podemos llamar nuestras. La inteligencia histórica, la Historia, no es ya como en la época clásica el acervo de experiencias acumuladas (Historia, *magistra vitae*). Es ante todo un hacer patente las experiencias, conscientes o inconscientes, que han configurado nuestra actual existencia humana. El hombre, acuciado por el deseo, busca siempre integrar el pasado que le constituye. No puede renegar de él, ni ignorar (salvo mutilándose) aquello que le ha estructurado.

En esta tarea de interpretación de la *praxis*, teología será entre otras cosas el hacer consciente toda la realidad cristiana que somos y que nos conforma. Sólo la aceptación humana del pasado nos puede abrir el futuro, humanizando el deseo en términos de finitud<sup>39</sup>. De lo contrario el futuro no es futuro o porvenir. Será utopía (ou topos, fantasía sin arraigo en la realidad, alienación, neurosis) o revolución (destrucción, nihilismo dogmático). Y esta memoria del pasado<sup>40</sup>, este hacer consciente de forma indirecta lo no consciente,

<sup>38</sup> Conviene tener presente el equívoco o doble acepción que se esconde siempre bajo la palabra castellana Historia, que motivó la distinción famosa entre *Geschichte* e *Historie*.

<sup>39</sup> Este aspecto o dimensión del futuro, indispensable en la teología, es estudiado por A. TORNOS en el artículo que aparece en este mismo número, complemento necesario de este o viceversa. Cuanto aquí digamos sobre el pasado es necesario entenderlo teniendo presente dicho artículo.

<sup>40</sup> En un artículo sobre la *Importancia de los Padres para la teología actual*, J. RATZINGER radicaliza el problema: «La pregunta por su puesto

tiene por fin captar el sentido profundo de la realidad que se nos abre como porvenir<sup>41</sup>. Sentido que, como cristianos, sabemos que no lo pronunciamos nosotros. Es dado, es Otro quien lo pronuncia<sup>42</sup>. Y ese otro a quien llamamos Dios, tras varias y diversas palabras, dijo al fin su Palabra desveladora del sentido definitivo en Jesús de Nazaret<sup>43</sup>. *Jesús de Nazaret es el acontecimiento clave de nuestra realidad cristiana (construida social o eclesialmente) tal como en la biografía individual la realidad Padre-Madre son el polo sobre el que se construye nuestro estar en el mundo.*

#### LA HISTORIA DEL DOGMA COMO ASIMILACIÓN CRÍTICA DE LA TRADICIÓN<sup>44</sup>.

Jesús de Nazaret fue y es el acontecimiento polarizador en torno al cual se sedimentan los estratos de la historia cristiana y en concreto de todo nuestro universo cristiano. Tarea de la teología es, dentro de la realidad cristiana construida socialmente (2.º principio), mostrarlo como el Cristo y Señor, la Palabra clave que concretiza de forma definitiva la estructura revelación-fe, estructura

---

en la teología se reduciría a otra pregunta general: ¿Qué medida de actualidad concede la teología a su propia historia? ¿Hasta qué punto la teología al desarrollarse puede olvidar conscientemente su propia historia? Esto es lo que hace la ciencia natural y este olvido es un postulado de su propio método. ¿O es que la teología por su misma esencia, tiene que estar orientada de otra forma ante la historia?» en *Teología e Historia*, Salamanca 1972, 138.

<sup>41</sup> Sobre el *sentido* como categoría filosófica cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, o. c., 147; CH. TAYLOR, *Fuerza y sentido. Las dos dimensiones irreductibles de una ciencia del hombre*, en G. MÁDISON (ed.), o. c., 137ss.

<sup>42</sup> Para una asimilación por la filosofía de la categoría «revelación», cf. el interesante estudio de P. RICOEUR, *Hermeneutique de l'idée de la revelation*, en la obra citada en n. 21.

<sup>43</sup> Heb. I, 1-2.

<sup>44</sup> Aunque la palabra *dogma* ha sufrido diversas y contrarias explicaciones, la entendemos aquí tal como se va imponiendo en los tratados católicos de más relieve: «La palabra *dogma* debe entenderse no en aquel sentido estricto, según el cual significa la doctrina de la revelación formulada por la iglesia sino con un significado más amplio. En este sentido amplio significa la predicación doctrinal cristiana —o católica— total». (MS. I, 867, tomado a su vez del *Handbuch der Dogmengeschichte*, ed. por M. SCHMAUS, J. GEISELMANN y H. RAHNER. Friburgo 1951, IV, 3, p. IX). Así la historia del Dogma coincide con la historia de la Fe. La historia de la teología, aunque conceptualmente distinta, entraría también bajo este concepto amplio. La teología arranca de la predicación cristiana y prepara las afirmaciones dogmáticas en sentido estricto. Una Historia del Dogma así entendida vendría a ocupar el hueco que se observa en el estudio de la teología, sobre todo si se la compara con el estudio (normalmente anterior) de la Historia de la filosofía y de los filósofos.

básica según hemos dicho de todo quehacer cristiano y teológico (1.º principio). Cristo, la Palabra (Geschichte) es paradójicamente Palabra histórica (Historie) que nos llega ininterrumpidamente en transmisión histórica dentro de esa realidad construida socialmente que llamamos Iglesia<sup>45</sup>. La Historia (Historie) es un foso<sup>46</sup> que nos separa del acontecimiento (Geschichte), pero es la mediación que nos lo transmite y nos configura. Es, sí, una materia informe (bruta facta), mas debe ser convertida en eslabón que comunique y estructure, salvando así los acontecimientos de la lejanía del pasado y salvando también así una parte de nosotros mismos<sup>47</sup>. De acuerdo con el paradigma de las Ciencias del Hombre la teología intenta explicar y salvar nuestra propia realidad histórica cristiana mediante una concatenación causal de cuasi-conceptos, dando así origen a la disciplina relativamente moderna denominada Historia del Dogma<sup>48</sup>.

Más adelante intentaremos exponer su estructura interna y función. De momento sólo pretendemos hacer algunas observaciones sencillas que sorprenden a quien examina un poco nuestros ambientes teológicos. La Historia del Dogma nace en el campo católico con la Contrarreforma<sup>49</sup>. Es la peculiaridad de la escolástica del Barroco que buscaba justificar la Iglesia de entonces como fiel a sus orígenes. La preocupación apologética, sin embargo, se dejó sentir en demasía (de manera semejante a como ocurrió con la Biblia) y desacreditó así su carácter científico.

La neoescolástica de la Restauración, a pesar de originarse dentro de los impulsos románticos de vuelta al Medievo cristiano no mejoró la situación. Paradójicamente fue más cartesiana que tomista y, a diferencia de la escolástica de la Contrarreforma y del Barroco, en pleno idealismo e historicismo no se caracterizó por su amor a la Historia y mucho menos a la Historia de las Ideas. España, península siempre de todas las neoescolásticas, tampoco constituyó en esto la excepción. País de esencias inmutables aceptó como siem-

<sup>45</sup> DS 1501; Conc. Vat. II, DV 8-9.

<sup>46</sup> Cf. H. ZAHNT, *A vueltas con Dios*, Zaragoza 1972, 233: El «horrendo foso» de la Historia.

<sup>47</sup> Suponemos planteada toda la dificultad del problema hermenéutico. Cf. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca 1977, 331ss. Querriamos traer a colación aquello que hace tiempo ya escribió R. GARAUDY: «El marxismo se empobrecía si San Agustín, Santa Teresa de Avila o Pascal le fueran extraños»: *Palabra de hombre*, Madrid 1976, 91.

<sup>48</sup> Cf. *Supra*, n. 44.

<sup>49</sup> K. RAHNER-K. LEHMANN, *Historicidad de la transmisión* en MS I. Madrid 1964, 864.

pre una Historia del Dogma (si es que se puede llamar así) manipulada, ideologizada y apologética, sin mayor problema <sup>50</sup>.

Durante los años del pre-concilio se publicaban en España trabajos diversos, tesis doctorales principalmente hechas en la Gregoriana, que corregían viejos puntos de vista patrísticos o medievales y destruían afirmaciones gratuitas sobre personas concretas del pasado o cuestiones particulares. Mas la teología sistemática de entonces apenas se hizo eco y desde luego tampoco supo desarrollar su conciencia histórica. Para ello no tenía necesidad de aprender de maestros extranjeros. Bastaba con haberse acercado a Ortega y Gasset. Pero el mentor de la llamada Escuela de Madrid estaba proscrito <sup>51</sup>. En los años de nacional catolicismo lo que no coincidía con las tesis oficiales era censurado y considerado como antihistoria.

El pensamiento católico apenas supo bucear en su propio pasado, si no fue para afirmarse en su presente actual. La teología y en concreto la española, ha tenido siempre alergia para remover acontecimientos pretéritos. De este modo la Historia y la historicidad apenas han quedado incorporadas a su propio saber. No estaba convencida de que la historia del saber era parte de ese mismo saber <sup>52</sup>. Su peculiar concepción de la fidelidad a la Tradición le prohibió todo lo que fuera poner en cuestión afirmaciones pasadas. Olvidaba que así sólo conseguía fosilizar y absolutizar opiniones particulares.

La situación actual, dentro del panorama teológico español, es mucho más complicada. Por un lado está la teología del «sistema» <sup>53</sup>, que si bien desde el lado del catolicismo político ha dado un notable avance en lo que se refiere a relaciones Iglesia-Estado, en realidad sigue siendo terriblemente dogmática. Se trata, como diría mosén Dalmau, de un «integrismo de centro» que resulta progresista únicamente en comparación con el anterior. En el baúl de los recuerdos tiene soluciones para todo, y si no las saca o deduce las consecuencias lógicas de sus premisas, es por miedo a la opinión o prudencia

<sup>50</sup> Cf. como botón de muestra J. M. DALMAU, *De Deo uno et trino. Mysteriorum Sanctissimae Trinitatis in Traditione en Sacrae Theologiae Summa II*, Madrid 1952, 256-282.

<sup>51</sup> Ortega no sólo no influyó, sino que en pleno año 62 (año de la inauguración del Concilio) se consiguió de parte del Santo Oficio la proscripción de sus obras de todas las bibliotecas de teología a la que tuvieran acceso seminaristas y estudiantes. Naturalmente que el origen de tal proscripción sólo pudo originarse en la misma España.

<sup>52</sup> P. LAIN ENTRALGO, *Historia de las Ciencias*, Madrid 1971, 17.

<sup>53</sup> El término, tomado de los libros de los teólogos «críticos» vendrá a designar generalizando mucho la teología que aparece subyacente a las declaraciones de los obispos y comisiones episcopales.

política. Por su parte la teología de «fuera del sistema» tampoco se interesa por el pasado si no es para rechazarlo. Parece como si se avergonzara de él, haciendo *tabula rasa*, y olvidara así una parte de sí misma<sup>54</sup>. Resulta terriblemente utópica, crítico-negativa. Su inserción en las realidades terrenas le puede llevar hasta quedar aguada en una acción social y política, con el peligro de un neoclericalismo de izquierdas. En consecuencia el sano relativismo que, entre otras cosas, ofrece la conciencia histórica sigue siendo entre nosotros, salvo notables excepciones, una planta exótica.

Decíamos arriba que el futuro sólo se abre a quien es consciente de su pasado. ¿Dónde, p. ej., se estudia en España con seriedad la Historia del Dogma, de forma paralela a como se estudia la Historia de la Filosofía? Es cierto que en los últimos años hemos asistido a un resurgimiento de los estudios bíblicos. Se estudia efectivamente la Escritura y en general se puede decir que con rigor histórico-crítico (hoy día no desfasado, pero sí «superado»). Mas por la ley del péndulo, España baluarte del catolicismo, se ha olvidado de la Tradición. ¿Quién nos presenta la Biblia, libros del pasado ajenos a nuestro mundo y a nuestra problemática como Palabra de Dios, sino la comunidad eclesial, realidad construida socialmente, sí, pero principio por lo tanto de toda interpretación de la Escritura?<sup>55</sup> ¿Se puede saltar alegremente el foso de 19 siglos de historia? ¿Hermenéuticamente es esto posible?

Volveremos sobre este punto en el último apartado del presente trabajo. Ahora queremos únicamente notar la paradoja siguiente: en el catolicismo, y en concreto en la católica España, se aplican con fervor los métodos histórico-críticos a la Escritura<sup>56</sup> y se deja de lado algo tan católico como es la Tradición. La exigencia lógica no obstante es la misma. ¿O es que la Tradición eclesial es más «intocable» que la misma Escritura? El biblicismo a que estamos asistiendo en el campo católico<sup>57</sup>, superado ya en el campo protestante, ¿no es una vuelta de nuevo a la teoría de las dos fuentes?

<sup>54</sup> Esto no obstante, existiendo entre nosotros historiadores «de garra». Al Padre, o se le acepta o se le rechaza, pero nunca se le mata.

<sup>55</sup> DV. 9.

<sup>56</sup> Métodos aprendidos de la teología católica centroeuropeos. Esta, frenada durante la represión antimodernista, los asimiló rápidamente de la exégesis protestante desarrollada sin las trabas que tuvo la teología católica. Conviene recordar que la libertad omnimoda en el exegeta, sea católico o protestante, no es ni hermenéutica ni económicamente posible.

<sup>57</sup> Por biblicismo entendemos la reducción de la teología al estudio exclusivo de la Biblia y en concreto del N. T. La consecuencia de todo ello es una mala teología sistemática donde se entremezclan las cuestiones de finales del s. xx con la teología sistemática del s. i.

Sólo que ahora la tesis se invierte y la Escritura (sola Scriptura) es la fuente más plena y completa. Hermenéuticamente no es esto posible. Se impone, y más en la península, el estudio crítico de la Tradición —estudio primero, crítico después— tal como se hace con la Escritura. Y el estudio histórico-crítico de la Tradición, de la que el estudio de la Escritura no es sino el primer paso o eslabón, tiene ya un nombre adquirido: Historia del Dogma.

#### HISTORIA DEL DOGMA: CONCEPTUALIZACIÓN Y DIFICULTADES

La Historia del Dogma, que como llevamos dicho no se reduce a la historia de los dogmas (o hablando con más rigor, afirmaciones dogmáticas) es la historia y asunción crítica del pasado intelectual cristiano que nos constituye y que actualmente somos. Comporta un material enorme, imposible a primera vista de captar mediante una racionalización adecuada. Su amplitud es capaz de desanimar a cualquiera. Dominar la Historia del Dogma supera incluso las posibilidades de una vida entregada a ello. Además, la mayoría de las afirmaciones establecidas por los manuales clásicos de esta ciencia, por lo general obra de historiadores teólogos protestantes alemanes de finales del siglo pasado y comienzos del presente, quedan rebatidas en las numerosas tesis doctorales y monografías que se escriben sobre puntos concretos<sup>58</sup>. De ahí que antes de plantear su estudio convenga hacer algunas observaciones:

a) Es cierto que las diversas monografías que aparecen, arrojan nueva luz sobre puntos controvertidos, que incluso quedan corregidos. Con todo las *líneas fundamentales permanecen*. Quien contempla un paisaje desde una montaña, puede decir que el camino del bosque va de Este a Oeste. El caminante que recorre el camino comprobará que ese camino en momentos concretos corre de Norte a Sur. No obstante la dirección global sigue siendo hacia el Oeste. Algo parecido ocurre con la relación síntesis generales y monografías<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> «Se quiera o no el gran maestro en esta materia es todavía A. v. HARNACK. Su Historia de los dogmas, arbitraria hasta el escándalo, vivamente criticada por los especialistas de la Edad Media y de los orígenes cristianos es a pesar de todo, una construcción importante, eminentemente sugestiva, y cuyo influjo ha sufrido fuertemente más de un teólogo aún sin haber leído la obra... Sus concepciones geniales imponen todavía a más de un historiador, incluso católico, pero hay que saber resistirlo y superarlo. H. RONDET, *Historia del Dogma*, Barcelona 1972, 25.

<sup>59</sup> «Como gran señor en todas las épocas (Harnack) traza avenidas por las que ha tenido que pasar todos los que han tenido que criticarle», Ib. 24.

b) Una síntesis general, expresada la mayoría de las veces mediante una palabra significativa, es un intento de conceptualización de ese material informe que está ante nuestros ojos. Es una *hipótesis de trabajo* que sirve en concreto para encontrar sentido a nuestro propio esfuerzo. Es como todo concepto —mejor diríamos cuasi-concepto— que usan las ciencias, un concepto arbitrario, una hipótesis, que se utiliza en tanto sirve y explica una serie de datos. Si no los explica de manera suficiente o aparece otra síntesis más lograda, queda relegada y sustituida sin mayor problema por la nueva hipótesis <sup>60</sup>.

Esto supuesto, una Historia del Dogma aparecerá conceptualizada bajo una serie de palabras-clave (patrística, escolástica, etc.), síntesis fecundas que ayudarán a explicar en forma histórica (encuentros con nuevas culturas, movimientos de renovación religiosa, motivaciones políticas, sociales o económicas) las realidades que acostumbrábamos a mirar como inmutables, y por las que de hecho hemos quedado conformados <sup>61</sup>.

La Historia del Dogma es la parte ideológica de la Historia de la Iglesia. Dada la construcción social de esa realidad que denominamos Iglesia y sus mecanismos de legitimación, toda producción ideológica en la Iglesia estará en estrecha interdependencia con la vida real de ésta. La problemática reciente sobre la Historia de la Iglesia <sup>62</sup> resonará, ahora, amplificadas en nuestro terreno. ¿Puede un agnóstico captar en toda su plenitud la Historia del Dogma? La comparación con la exégesis bíblica, terreno mucho más trabajado, puede arrojar luz sobre nuestra pregunta. El exegeta cristiano, aunque trabaja con los mismos métodos científicos que el historiador agnóstico de las religiones comparadas, llegará sin embargo a conclusiones distintas. La fe es también una dimensión de la realidad <sup>63</sup>.

<sup>60</sup> A. RAHNER, *Historia de los dogmas*, en SM 2, Barcelona 1972, 392-404.

<sup>61</sup> K. RAHNER-K. LEHMAN, *La Historia de de los dogmas sobre la base de la historia del conocimiento del ser*, en MS I, 868.

<sup>62</sup> R. AUBERT, *Introducción general en Nueva Historia de la Iglesia I*, Madrid 1964, 20-37. AA. VV., *Nuevas posturas en la Historia de la Iglesia*, Concilium 57 (Julio-Agosto 1970). O. KOEHLER, *La Iglesia como Historia*, en MS IV, 2, Madrid 1975, 511ss.

<sup>63</sup> Dimensión de la realidad no controlable, o al menos no controlable de la misma manera que los otros datos o realidades. Tan científico o a-científico es el afirmarla como el negarla. De la misma manera el historiador del Dogma cristiano y católico, en virtud de opciones previas (pre-científicas) llegará aun con los mismos datos a conclusiones distintas de las que llega el historiador no cristiano o no católico. Lo cual no significa ni mucho menos que la labor del historiador cristiano se reduzca a pura apologética.

Aceptado esto, la labor del historiador *católico* del Dogma se podría recapitular en estos cuatro principios:

1.º La comunidad eclesial ha interpretado y formulado su fe a lo largo de la historia, de formas diversas. Misión del historiador. Los cambios han sido a veces importantes y no se pueden negar<sup>64</sup>. será mostrar las causas de esa diversa interpretación y formulación.

2.º Estas expresiones diversas en momentos críticos de cambio han sido la respuesta fiel o al menos correcta a las exigencias de la fe cristiana en aquel momento<sup>65</sup>.

3.º Estas expresiones diversas del pasado serán vinculantes para nosotros, sólo en la medida en que nos encontremos en los mismos supuestos que les dieron origen. No las podemos ignorar. Según lo que venimos repitiendo a lo largo de este artículo, son, parte de nuestra propia realidad. Pero no podemos contentarnos con repetir-las mecánicamente<sup>66</sup>.

4.º Misión de la teología (y naturalmente de la Iglesia toda en cuanto sancione la expresión definitiva) será la de, asumiendo todo su pasado, encontrar esas nuevas formas de expresión de la *praxis cristiana* y las nuevas respuestas a la problemática que se presente. Por eso precisamente la época de los grandes controversias trinitarias y cristológicas no se limitó a repetir la Escritura. No hubiera tenido sentido, ya que el horizonte de inteligibilidad era completamente distinto<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> La Declaración de la Congregación para la doctrina de la Fe, *Mysterium Ecclesiae* de 24 de Junio de 1973, es el primer documento oficial de la Iglesia que reconoce esta realidad. *Ecclesia* 33 (1973) 873ss.: «Por otra parte ha ocurrido también alguna vez que... alguna de estas fórmulas han cedido el paso a nuevas expresiones que... manifiestan más clara y plenamente su sentido». Cf. El comentario de K. RAHNER, *Mysterium Ecclesiae: Stimmen der Zeit* 95 (1973) 589.

<sup>65</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *La infalibilidad del Magisterio: Concilium* 83 (1973) 419. La historicidad y perspectivismo de toda verdad no garantiza que esa respuesta, p. ej., haya sido la más adecuada ni que deba mantenerse de forma absolutamente inmutable. Creemos que ahí está el meollo del debate reciente sobre la infalibilidad, a propósito de las obras de H. Küng, ya que no consta en ninguna parte que el Espíritu de Cristo, a priori, supla en la Iglesia esa «deficiencia» del conocimiento humano.

<sup>66</sup> K. RAHNER-W. THÜSING, *Cristología. Estudio teológico y exegético*. Madrid 1975, 58ss.

<sup>67</sup> Así, p. ej., Teodoro de Mopsuestia, Cf. R. TONNEAU-M. DEVRÉESE, *Les homélies Catéchétiques*, SeT 145, Ciudad del Vaticano 1949, 35.

Cf. en este mismo número el artículo de A. TORNOS.

## HISTORIA DEL DOGMA: EPOCAS Y PERÍODOS EN UNA ARQUEOLOGÍA DEL SABER

Esta «comprensión mediante explicación» de la que venimos hablando en la Historia del Dogma, esta conceptualización de cualquier parcela de la Historia, es tarea harto difícil y puede lindar fácilmente con lo arbitrario. Se trata de la captación y asimilación de algo nuestro, de algo que somos sin ser plenamente conscientes. A este respecto Freud, p. ej., establece en la biografía inconsciente del individuo humano diversas fases (oral, anal, sexual), hipótesis geniales, que sin embargo no son objetos empíricamente verificables como el Padre o la Madre. Sin embargo explican las realidades del hombre. Des mismo modo dentro de la ciencia histórica hay que avanzar hipótesis de períodos de tiempo que nos ayuden a la captación de ese pasado que somos y que nos ha estructurado como seres humanos inmersos en una cultura.

A. Compte, p. ej., dividió el desarrollo de la humanidad en tres épocas o estadios: el religioso, el filosófico y el científico. Se podrá estar o no de acuerdo con este esquema. Recordemos que se trata de una hipótesis al modo como la hacen las ciencias positivas. Pero no cabe duda, a juzgar por la resonancia y consenso que ha obtenido, de que estamos ante una intuición genial<sup>68</sup>.

Desde otra perspectiva, y en parte coincidiendo con aquélla, observamos en la vida de la Iglesia que desde muy pronto se habló del mundo de los Padres como algo pretérito y de características propias<sup>69</sup>. Tras la caída de la civilización grecorromana surgió un mundo distinto impregnado de cristianismo y explicado mediante una filosofía, la Escolástica, que ha pasado a ser la filosofía cristiana por excelencia<sup>70</sup>. Asimismo todos están de acuerdo en que al finalizar la llamada Edad Media se dan en la humanidad, y consiguientemente en la fe cristiana, unos presupuestos nuevos (la ciencia positiva) que modifican sustancialmente la visión que se tenía de las cosas.

<sup>68</sup> Recientemente L. BOFF en sus estudios sobre la sacramentalidad, al distinguir el mundo de la transparencia, de la trascendencia y de la immanencia, se mueve dentro de estos esquemas comptianos, *El pensar sacramental: Fundamentación y legitimidad*: Sel. de Teol., 16 (1967) 175-189; Id., *Los sacramentos de la vida*, Santander 1977, 36ss.

<sup>69</sup> Mundo litúrgico, lleno de símbolos, dentro de esquemas platónicos donde las realidades terrenas reflejan o transparentan la realidad superior.

<sup>70</sup> Filosofía que se caracteriza por establecer «racionalmente» la realidad religiosa como en un más allá del mundo (metafísica).

Estas divisiones de la historia en épocas pueden servirnos de ayuda eficaz en la comprensión de ese pasado que soporta y vertebrata nuestra existencia actual. Una Historia del Dogma debe asumir y explicitar esos tres estadios o niveles de la humanidad, que por otra parte coinciden en lo fundamental con las épocas tradicionales de la Historia de la Iglesia.

1) *Estadio mitológico, religioso: mundo de la transparencia.* El fuego es fuego porque es reflejo de lo divino. Se trata de un pensamiento simbólico que coincide con el cristianismo grecorromano o época patristica. La categoría que vertebrata tal forma de pensamiento, fundamentalmente de corte platónico (Cristología, eclesiología, sacramentos, etc.) es la de *causalidad ejemplar*: las cosas terrestres reflejan en su misma esencia las cosas celestes. Es el siglo de oro de la liturgia y de los iconos.

2) *Estadio filosófico, metafísico: mundo de la trascendencia.* Las cosas gozan de cierta autonomía. El fuego es lo que es, no porque sea reflejo de lo divino, sino porque es fuego. Frente al estadio religioso anterior (de dependencia), las cosas se autonomizan, se secularizan. No son ya reflejo de lo divino, pero tampoco rompen totalmente la conexión con él. El hombre, si bien no ve ya en ellas rasgos numinosos, puede con todo llegar a concluir la presencia de la divinidad mediante el raciocinio y los esquemas de causalidad eficiente. Desde el punto de vista del pensamiento cristiano, si la época anterior abundaba en esquemas platónicos, ahora el transcurso mental es aristotélico. La Edad Media es la época de la Escolástica y St Tomás. El hombre es sujeto cada vez más activo. No contempla ya las cosas como reflejos de la verdadera realidad. Sin embargo, las cosas, el hombre, siguen siendo instrumento (causas segundas) en manos de la causa divina (causa primera). La categoría de *causa instrumental* es básica en Cristología, eclesiología, sacramentos, etc.

3) *Estadio científico o positivista: mundo de la inmanencia.* El cambio de perspectivas que supone la introducción del aristotelismo, no se detuvo ante los esquemas metafísicos. La ciencia positiva y experimental del Renacimiento y la crítica de la Ilustración a la metafísica logran aparentemente la plena autonomía para la razón humana. El mundo, las cosas, se bastan a sí mismas sin necesidad de apertura a lo trascendente. El desarrollo de este período está aún por concluir o al menos carecemos de perspectiva para ver exactamente dónde está su límite e inflexión. Pero sí la poseemos suficientemente como para concluir que se trata de una época cualitativamente distinta, enmarcada por tres revoluciones que llevan consigo tres emancipaciones: religiosa, política y económica. A diferencia de etapas anteriores el pensamiento cristiano se ha sentido en general desconcertado y hasta mediados de este siglo no ha aceptado el reto. La Historia del Dogma es sumamente pobre y prácticamente sólo asistimos a una dogmatización (reforzamiento) de las estructuras eclesiales, fuertemente cuestionadas. La categoría de *causalidad jurídica* que en-

contramos en la escolástica del Barroco como respuesta al mundo positivista de las ciencias apenas satisfizo.

No sabemos efectivamente, si estamos ya en el nacimiento de otra época en la historia de la humanidad y consiguientemente en la historia del pensamiento cristiano. Como decíamos arriba nos falta perspectiva para ello. El resurgir del pensar sacramental, al que parece estamos asistiendo en medio de nuestro mundo tecnológico, apenas ha hecho otra cosa sino comenzar y probaría que las tres etapas, mas que períodos históricos, serían estructuras humanas o niveles de conciencia. Con todo, el método que hemos esbozado para presentar la tarea teológica como una arqueología del saber, la toma de conciencia que supone la inteligencia histórica, delatan ya una ruptura epistemológica con épocas anteriores. El abandono de la teología deductiva (*scientia conclusionum*), su giro antropológico y su vertebración en relación con las ciencias del hombre parecen también indicarlo <sup>71</sup>.

En nuestro intento de recuperar el pasado, bastaría ya con haber tomado conciencia de ello y esta toma de conciencia sería lo decisivo: *el pasado deja de ser pasado y se hace presente* (memorial).

#### IV. LA PALABRA DE DIOS COMO TESTIMONIO Y TRANSMISION <sup>72</sup>

##### ¿ESCRITURA Y TRADICIÓN O ESCRITURA EN LA TRADICIÓN?

El sentido de nuestra vida, de nuestra fe, de nuestras ganas de vivir —es decir la Palabra que se nos da—, lo descubrimos reflexionando sobre las acciones del pasado. Así nació la esperanza de Israel, así nace nuestra esperanza cristiana y así surge la esperanza en todo hombre. La teología, de acuerdo con las Ciencias del Hombre, debe mirar a su pasado, sí, pero no como una mera fuente de datos: Escritura, Concilios, Padres, etc. Un tal método se asemejaría bastante al de una computadora. La *intelligentia fidei*,

<sup>71</sup> Cabría decir que la humanidad a través de las sucesivas etapas de la Ilustración, con sus categorías de emancipación y libertad del hombre, ha comenzado una nueva etapa histórica, que de ser algo será *superación*, no negación de las anteriores. Cf. J. B. METZ, *La autoridad eclesiástica frente a la historia de la libertad en Ilustración y teoría teológica*. Salamanca 1973, 47ss.; W. OELMUELLER, *Problemas del proceso moderno de la libertad y de la ilustración*, *ib.* 79.

<sup>72</sup> O como dice H. U. v. BALTHASAR, *Palabra atestiguante y palabra atestiguada: Palabra, Escritura, Tradición* en *Verbum Caro*, Madrid 1961, 19-39.

como la de cualquier otro entender profundamente lo humano, comporta, según acabamos de ver, la memoria de su pasado como *memorial* (presencia actuante) y dimensión inalienable. La tradición es un fenómeno humano. La tradición, según la frase feliz de Unamuno, es la memoria del pueblo.

Surge con todo una nueva cuestión: ¿La memoria del pasado en la reflexión teológica es como la de cualquier comprensión humana? ¿Basta con la conceptualización ofrecida en la Historia del Dogma, tal como la hemos expuesto anteriormente? Es cierto que en toda conceptualización o reflexión sobre la Historia y sobre la historicidad e intersubjetividad, los orígenes desempeñan un papel específico. No son nunca el primer punto de una línea. La frase «vuelta a los orígenes» (que no quiere decir mera repetición, entre otras cosas porque en la Historia esto es imposible) posee ya una determinada estructura arquetípica dentro del pensar histórico<sup>73</sup>. En el cristiano esto cobra un relieve propio. Es lo que creemos se echa de menos en muchos de los «teólogos críticos».

Jesús de Nazaret anunció el Reino de Dios. Los que le siguieron así lo experimentaron y tras su muerte en la cruz tuvieron la experiencia de que estaba vivo, bien sea en experiencias particulares, bien en comunitarias, sobre todo en las comidas<sup>74</sup>. Estos seguidores de primera hora transmitieron esa experiencia a otros hombres y mujeres, que también creyeron y experimentaron que «ese difunto Jesús estaba vivo»<sup>75</sup>. La comunidad de los que se adhirieron a estas experiencias creció en el espacio y en el tiempo. Sin embargo muy pronto se comprendió que las experiencias posteriores eran distintas de la de los seguidores de primera hora. Así esta experiencia primitiva quedó objetivada en las reuniones de culto y comidas, al leerse en ellas los testimonios de estos primeros seguidores.

A la hora de comprender este testimonio escrito surgen las dificultades propias de toda realidad histórica. Pero hay algo más. Sobre esto querríamos ofrecer algunas consideraciones que contribuyan a clarificar el problema planteado.

#### PALABRA DE DIOS Y PALABRA DE HOMBRE

El término Palabra de Dios es frecuente en las religiones reveladas. El uso litúrgico cristiano lo aplica ahora sobre todo en un

<sup>73</sup> A. VERGOTE, *Passion de l'origine et quête de l'originnaire*, ib. 23ss.

<sup>74</sup> Hch. 10, 40-2.

<sup>75</sup> Hch. 25, 19.

determinado contexto. Las ciencias del lenguaje tendrían mucho que decir aquí. Una cosa debe estar clara ya desde ahora sobre la relación entre lo categorial y lo trascendental, que la podríamos establecer así, a manera de primer principio:

*No hay palabra humana, por muy sublime que sea, que exprese adecuadamente y de forma completa, todo lo que se puede entender como Palabra de Dios.*

De ahí que en aquello que denominamos, con razón o sin ella, Palabra de Dios, surja la necesidad de interpretaciones aptas, complementarias y actualizadoras. La Palabra de Dios «permanece para siempre», pero la Historia se desarrolla. Para decirlo con las palabras de K. Barth, que se quedaron impresas en la mente juvenil de R. Garaudy, todo lo que decimos de Dios «es palabra de hombre»<sup>76</sup>.

## LA ESCRITURA

La fe cristiana mantiene que en la experiencia de Jesús se tuvo y se tiene la experiencia de lo Absoluto. En la experiencia de la Resurrección los seguidores de primera hora experimentaron que en Jesús se dio el SI pleno de Dios al mundo. «Dios habló en múltiples ocasiones y de muchas maneras a los Padres. Finalmente nos habló en el Hijo... reflejo de su gloria, impronta de su ser. El sostiene el universo con la palabra potente de Dios»<sup>77</sup>. «Y la palabra que existía ya al principio, que se dirigía a Dios y era Dios... esa misma Palabra se hizo hombre»<sup>78</sup>.

Sin embargo «lo que vieron nuestros ojos, lo que contemplamos y palpamos con nuestras manos —hablamos de la Palabra que es la vida, porque la vida se manifestó, nosotros la vimos, damos testimonio y os anunciamos la vida eterna que estaba de cara al Padre y se manifestó a nosotros— eso que vimos y oímos»<sup>79</sup>, es también según hemos dicho, «palabra de hombre».

El conjunto de la experiencia de Jesús que tuvieron los seguidores de primera hora es una mezcla, difícil de expresar, entre lo trascendental y lo categorial. En lo categorial se da lo trascendental y en lo contingente lo Absoluto. Es el «ya» y el «todavía no». Por

<sup>76</sup> R. GARAUDY, *o. c.*, 87 y 201. K. BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris 1930.

<sup>77</sup> Heb. 1, 1-3.

<sup>78</sup> Jn. I, 1-14.

<sup>79</sup> I Jn. 1, 1-2.

eso esta experiencia categorial objetivada es por antonomasia, frente a toda otra experiencia categorial de Dios, verdadera Palabra de Dios, canon, *norma normans non normata*. Es lo que siempre se ha dicho y se ha intuido al hablar de escritos inspirados. ¿Mas qué quiere decir esto para una teología crítica, para la praxeología teológica?

*La experiencia categorial de Dios, tal como la contiene los libros que denominamos Antiguo y Nuevo Testamento —tal sería el segundo principio— es el testimonio de la experiencia originaria y, aun siendo palabra de hombre, es la instancia crítica de toda realidad cristiana presente y la memoria subversiva que nos impide idolatrarla y nos impulsa al éxodo en búsqueda de un futuro mejor.*

No se trata de repetir la Historia ni de volver a los tiempos del Nuevo Testamento. Se trata de la confrontación de nuestra experiencia de Dios con la de Jesús. Confrontación de experiencias que la moderna hermenéutica llama fusión de horizontes<sup>80</sup>. Se trata en la arqueología de nuestro saber teológico y de nuestra experiencia religiosa, de la captación del deseo originario<sup>81</sup>. Es sólo Jesús en su realidad histórica quien nos presenta desde el punto de vista categorial el auténtico rostro de lo Transcendental como Padre<sup>82</sup>, el Padre de quien procede toda paternidad. Dios sólo se manifiesta plenamente a los hombres, a la Historia, a lo contingente, finito y libre, en Jesús. Por eso la experiencia de los que convivieron con Jesús —experiencia categorial con un hombre que vivió, habló y murió— tiene un contenido histórico que no puede reducirse a un trascendental deshistorizado o a un a priori formal.

No son los «valores cristianos» o «humanos» sino Jesús, o mejor, el testimonio categorial de los que vivieron con él y lo experimentaron vivo tras su muerte, la instancia crítica<sup>83</sup> y la me-

<sup>80</sup> H. G. GADAMER, o. c., 376ss.

<sup>81</sup> Deseo originario expresado tan bellamente por A. MACHADO:

Oh! Guadalquivir,  
Te vi en Cazorla nacer  
hoy en Sanlucar morir  
Un borbollón de agua clara  
debajo de un pino verde  
eras tú ¡que bien sonabas!  
Como yo, cerca del mar  
río de barro salobre  
¿sueñas con tu manantial?

<sup>82</sup> A. VERGOTE, *Passion de l'origene... o. c.*, 55ss.

<sup>83</sup> «Corresponde así a la exégesis una función crítica dentro de la Iglesia; existe en la Iglesia la función de vigilancia de los exegetas que deben cuidar de que la fe y la predicación de la Iglesia no se alejen de sus orígenes».

moria subversiva<sup>84</sup>, cuyos contenidos hay que analizar y con cuyas palabras hay que confrontarse. Habrá que hacer todo esto de acuerdo con las ciencias histórico-críticas y con nuestra conciencia hermenéutica y praxeológica. Pero si en «la hermeneusis de la praxis» no hay confrontación honda y radical con la realidad categorial de los que convivieron con Jesús de Nazaret y lo experimentaron vivo tras su muerte, no se puede hablar de cristianismo ni de teología cristiana<sup>85</sup>.

### LA TRADICIÓN

La confrontación de nuestra *praxis* con la experiencia categorial del Dios de la Biblia da lugar a sucesivas interpretaciones. Lo categorial, aunque sea como en este caso objetivación de lo Absoluto, es categorial y no absoluto. Debe ser re-tomado, superado y asumido. Habrá diversidad de interpretaciones. Pero no olvidemos que fue la comunidad de las iglesias del siglo II, las iglesias con sus inspectores (obispos) en oposición a los especulativos (gnosis y gnósticos), quienes establecieron el valor absoluto de ese testimonio categorial sobre Jesús. Es decir, dijeron que ese testimonio llamado apostólico estaba en tales libros y no en otros. Esto lo aprendieron y discernieron las comunidades en el culto y mantuvieron que la fe de los gnósticos no se daba en ninguna Iglesia de relativa importancia<sup>86</sup>.

W. KASPER, *Fe e Historia*, Salamanca 1974, 142. Id., *Función de la teología en la Iglesia en El futuro de la Iglesia: Concilium* núm. extra (dic. 1970) 204.

<sup>84</sup> «La Iglesia debe comprenderse y acreditarse como una institución que lleva en sí un recuerdo de libertad subversiva (*gefährliche Erinnerung*), del que da testimonio público y cuya tradición asegura en el seno de los «sistemas» de nuestra sociedad emancipatoria». J. B. METZ, *Presencia de la Iglesia*, en *ib.*, 249. El autor ha desarrollado estas ideas a lo largo de su libro *Glaube in Geschichte und Gessellschaft*, Mainz 1977, y las ha sistematizado bajo las categorías de *recuerdo* (*Erinnerung*) y *narración* (*Erzählung*). Cf. M. XHAUFFLAIRE, *La Theología política*, Salamanca 1974, 56. Id., *Práctica de la teología política*, Salamanca 1978, 32.

<sup>85</sup> Tal sería por ejemplo el caso de la postura «crítica» de A. FIERRO, *Cristología y Jesuología en Jesucristo en la Historia y la Fe*, Salamanca, 1977, 66-71.

<sup>86</sup> Este proceso del s. II, centro neurálgico del problema ecuménico, tiene que ser estudiado bajo todos los aspectos. Uno, descuidado todavía que sepamos, es, p. ej., el concepto de verdad que supone la argumentación de Ireneo. Hay una concepción de la verdad como visión, fotografía, *adaequatio*. Es la que se inaugura con Parménides, y que ha dominado en el mundo occidental. Los sofistas y Sócrates sitúan la verdad en el diálogo (dialéctica), en la comunicación, en el encuentro. El esquema de los argumentos de Ireneo quedaría así: esas especulaciones gnósticas eran incomunicables en la Iglesia del s. II. De hecho, en el s. IV sirvieron de estructura

Fue la totalidad de las Iglesias, la Iglesia universal, quien estableció este canon que hoy día llamamos Escritura o Biblia. Era parte de su conciencia. En consecuencia con esto, establecemos aquí el tercer principio en la reconstrucción de la arqueología del saber teológico: *El punto de mira hermenéutico más pleno para entender e interpretar el testimonio de la Escritura se encuentra en la comunión con la totalidad de la Iglesia* (Tradición).

No estamos buscando ahora los criterios rectos de interpretación. Sobre esto hay ya mucho trabajado<sup>87</sup>. Estamos estructurando las dimensiones del saber cristiano como «memorial de un pasado». Dentro de la arqueología de la fe cristiana —según el paradigma que ofrece el psicoanálisis: comprensión mediante explicación— encontramos «los orígenes» en la experiencia de Jesús de Nazaret, categorizada en la Sagrada Escritura. Hacer consciente esta dimensión es algo inevitable para la fe cristiana que arranca de Jesús como el «ya y todavía no» del Absoluto. Mas la fe cristiana, según hemos dicho es una realidad construida socialmente<sup>88</sup>. Es algo que se recibe *de y en* la comunidad y sólo adquiere su vigor en relación a la comunidad. El Señor, presente en ella mediante su Espíritu, el Espíritu del Señor que la lleva hasta la verdad plena, garantizan irremisiblemente la indefectibilidad de este grupo humano que continúa en el tiempo y el espacio hasta el «ya pleno y total» la experiencia *de y con* Jesús de Nazaret.

Este grupo es un grupo humano, efecto histórico de la predicación de Jesús. Es una regla de la hermenéutica que «en la interpretación de una fuente histórica es preciso prestar atención a la historia de su posterior influencia»<sup>89</sup>. El efecto histórico de la realidad de Jesús, objetivada en la Escritura, es la Iglesia de todos los tiempos. Esta Iglesia, la comunidad de todas las iglesias en el espacio y el tiempo, es la que reflexionando hace como canon de su fe a los libros sagrados. El Espíritu asegura la indefectibilidad de esa co-

---

al dogma trinitario. De ahí que el problema de la verdad «dogmática» requiera un planteamiento muy delicado y complejo y sea resuelto, las más de las veces, mediante procedimientos «pragmáticos», que posteriormente de forma insensible quedan dogmatizados..

<sup>87</sup> Desde el punto de vista europeo cf., p. ej., E SCHILLEBEECKX, *La interpretación de la Fe*. Salamanca 1973. Desde el punto de vista latino-americano cf., p. ej., L. BOFF, *Teología del cautiverio y de la liberación*, Madrid 1978.

<sup>88</sup> En este sentido habla P. RICOEUR, a propósito de los métodos exegéticos, de que «hay una *ecclesia* de la investigación»: R. BARTHES y otros, *Exégesis y hermenéutica*, Madrid, 1976, 227.

<sup>89</sup> J. LESCRAUWAET, *Fidelidad a la comunidad de Fe*, en *La experiencia del espíritu*: Concilium núm. esp. (Hom. a E. Schillebeeckx), nov. 1974, 13.

munidad. Desde una hermenéutica cristiana y crítica sería un contrasentido intentar captar la experiencia de Dios, objetivada en la Biblia, al margen de esa comunidad o Iglesia <sup>90</sup>.

## EL MAGISTERIO

Con estos dos últimos principios sobre la arqueología del saber cristiano hemos pretendido abordar el problema de la relación Escritura-Tradición dentro del método teológico. Tanto desde el punto de vista de la fe cristiana, como desde el punto de vista de las ciencias hermeneúticas, los dos principios están entrelazados *di-lécticamente* en vistas a la única realidad: hacer presente al Señor Resucitado en la experiencia del creyente. Son las dos direcciones básicas por donde debe discurrir la teología como *teoría* de una *praxis*. Alrededor de ellos se polariza la reflexión teológica como memorial de un pasado. Dentro de este contexto más amplio hay todavía desde el punto de vista católico (y por lo tanto desde la teología que quiera ser católica) una instancia que en tiempos no muy lejanos se consideraba prácticamente casi como lo único decisivo. Nos referimos a lo que en teología católica se denomina hoy como Magisterio, instancia considerada por Pío XII como *norma*

---

<sup>90</sup> Desde el punto de vista hermenéutico P. RICOEUR dice lo siguiente: «Nuestro postulado más importante es que pertenecemos como lectores, a la misma línea de tradición que el texto mismo. No estamos pues en una relación de sujeto a objeto, sino de ser histórico a ser histórico. El texto ha sido escrito y leído en el interior de una misma tradición. El contexto histórico del texto y del lector constituye la condición misma de la objetivación y del distanciamiento promovido por todo método analítico y crítico. Pero con anterioridad al distanciamiento se da esta operación entre texto e intérprete, gracias a la cual la interpretación sigue siendo el acto de una comunidad que se interpreta a sí misma al interpretar los textos básicos de su existencia. E insiste una vez más en el carácter comunitario de la interpretación: toda comunidad interpretante se encuentra siempre interpretada en el texto que lee; el verdadero círculo hermenéutico se constituye a la medida de una comunidad a la vez interpretante e interpretada». *O. c.*, 231.

Es evidente que si la comunidad actual pretende tener la experiencia de Dios que tuvieron los testigos bíblicos, no la podrá tener sino reproduciendo la actitud vital (y no sólo intelectual, como sería el caso de la exégesis científica) que aparece condensada en ese testimonio: es decir, encontrándose con ese Dios que se revela en Cristo y reviviendo la experiencia del encuentro con el Resucitado. Este encuentro será multiforme. Pero el Resucitado tendrá que ser reconocido como tal finalmente en la adoración, en la oración y en la fracción del pan. La *lex orandi* de esa Ecclesia se convierte en la nueva *Sitz im Leben* de la Escritura y sus perícopas, desde donde básicamente hay que entenderla.

*próxima y universal* de fe para el creyente<sup>91</sup>, y que hoy parece como un hierro candente que todo el mundo evita tocar<sup>92</sup>.

Antes de nada y desde el punto de vista meramente formal, todo católico estará de acuerdo en que no tienen el mismo valor las interpretaciones cristianas de un obispo que las de un teólogo. Esto supuesto, parece que las Iglesias locales apenas han descubierto el carisma de la autoridad episcopal<sup>93</sup>. Da la impresión de que los obispos, si no hablan infaliblemente no saben hablar. Y como la infalibilidad es algo que supera sus propias estructuras<sup>94</sup>, o no hablan, o hablan con exceso de poder. En el fondo ambas cosas consiguen idénticos efectos. De hecho, en cuanto «testigos de Cristo»<sup>95</sup> apenas «confirman en la fe a sus hermanos», cosa que sería una de sus principales misiones<sup>96</sup>. El Magisterio del Papa presenta otro tipo de problemas. Pesan mucho herencias pasadas para acomodarse a las nuevas realidades. Parece con todo que se ha emprendido un nuevo camino, a fin de encontrar su sitio en la vida de la Iglesia. La crisis de la *Humanae vitae* hizo que Pablo VI cambiase de estilo y siguiera la línea del último documento conciliar denominado Constitución Pastoral. Así, a partir del año 1968 Pablo VI utilizó normalmente para sus grandes documentos el género de

<sup>91</sup> DS. 3884.

<sup>92</sup> J. M. LERA, *La crisis del Magisterio: Sal terrae* 52 (1974) 908-22.

<sup>93</sup> Sobre el concepto de autoridad (contradistinto de *potestas*) en la Iglesia cf. J. M. LERA, *Comunión de las Iglesias e Iglesia universal: Diálogo ecuménico* 12 (1977) 272-5. Asimismo habría que distinguir hoy en la vida de la Iglesia entre el magisterio episcopal colegiado de una iglesia particular (conferencia episcopal: LG. 23, d) y el magisterio individual de un solo obispo al frente de su respectiva iglesia particular. Este último sólo obligaría (de acuerdo con LG 25, a) en tanto estuviera conforme con el punto de vista colegial (LG 25, b: *communio nexum inter se... servantes... in unam sententiam... conveniunt*). De lo contrario la confusión es enorme.

<sup>94</sup> Bien porque no está enseñado en ninguna parte que los obispos de un país sean infalibles, bien porque en materia sociopolítica se entra en el terreno de la opinable: los principios nadie los niega, los hechos son discutibles; cf. en este número el art. de A. TORNOS.

<sup>95</sup> CD. 12.

<sup>96</sup> «Confirmar en la fe» no lo entendemos tanto como dar la «verdadera doctrina» cuanto como dar el testimonio de fe en Jesucristo. La tradición desde muy antiguo ha entendido los textos petrinus del N. T. siempre en relación con el episcopado ya que como referentes a Pedro su cabeza y origen (tradición romana), o ya como referentes directamente a todo el orden episcopal (tradición cipriánica).

Si la Iglesia se actualiza en su mayor profundidad durante la celebración de la Eucaristía, el acto fundamental del Magisterio sería la homilía como actualización *hic et nunc* de la palabra y del testimonio de fe ante el pueblo de Dios. Nadie que haya seguido, p. ej., la actividad de Pablo VI a lo largo de su pontificado, podrá decir que no ha confirmado a sus hermanos en la fe.

«Exhortación Apostólica», estilo más próximo a la homilía, dando prioridad a la acción propiamente evangelizadora y testimonial.

Hoy por hoy el Magisterio es, en realidad, algo que se usa tan sólo de vez en cuando en la teología. La *praxis* eclesial actual, tal como venimos indicando, no acepta directrices previas (*teoría*). Sólo admite interpretaciones de un *logos* analítico, desvelado en esa *praxis*. Con todo esto por delante creemos que el Magisterio tiene un sitio dentro de la vida eclesial, que nos atreveríamos a formular en un cuarto principio, aclaración y profundización del tercero que acabamos de exponer:

*El Magisterio en cuanto articulación autoritativa hic et nunc de la Tradición de la Iglesia está por debajo de la Palabra de Dios, pero por encima de cualquier interpretación humana de esa Palabra.*

El Magisterio es articulación de la fe de las comunidades. Es articulación autoritativa, pero articulación, no creación ni imposición. La fe se halla en la comunidad, en la Iglesia, como en un todo orgánico. El Obispo da testimonio de esa fe y consiguientemente la articula <sup>97</sup>.

Dentro del lenguaje religioso conviene distinguir tres niveles: el lenguaje de la confesión o *lex orandi*, el lenguaje dogmático mediante el que una comunidad expresa su fe en una época y cultura determinada y el teológico o cuerpo de doctrinas elaborado como explicación de los anteriores. Gran parte de la crisis del Magisterio proviene de no haber sabido distinguir entre el segundo y tercer nivel. La fe, desde luego, debe expresarse y articularse en lenguaje. Mas ¿a partir de algo que se contempla, o partir de algo que se comparte (dialogalmente) y articula?

A veces puede ser necesario imponer un cuerpo de doctrinas explicativas. Entonces esa interpretación, interpretación humana de la Palabra de Dios, está por encima de cualquier otra interpretación <sup>98</sup>. Pero debe decirse que es una interpretación quizá necesaria y no nivel dogmático y menos confesión <sup>99</sup>. Sólo así la comunidad como un todo orgánico podrá ofrecer ese punto de mira hermeneútico más rico para la interpretación de la Palabra de Dios, dicha ya en el pasado y sin embargo todavía por desvelar como Palabra total.

<sup>97</sup> K. RAHNER, *Ensayo de esquema de una dogmática*, en *Esc. de teol. I*, Madrid 1963, 44.

<sup>98</sup> CH. JOURNET, *Teología de la Iglesia*, Bilbao 1961, 182.

<sup>99</sup> Así ocurrió, p. ej., con la afirmación del poligenismo en tiempos de Pío XII (DS 3897). Sobre su *carácter interpretativo* (o interpretación teológica) «cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat...»), cf. el célebre artículo de K. RAHNER, *Consideraciones teológicas sobre el monogenismo*, en *ib.*, 253ss.

V. EPILOGO: TEOLOGIA Y UNIVERSIDAD <sup>100</sup>

La Teología como cualquier actividad cristiana (y humana) posee una dimensión rememorativa (recolitur memoria). Vuelta al pasado no significa necesariamente la reconstrucción de un museo de anti-guallas. Una arqueología del saber, un hacer consciente los elementos que han configurado nuestro estar en el mundo, tal como lo entienden las actuales Ciencias del Hombre (Geisteswissenschaften) es la única apertura real al futuro (porvenir) y al sentido de la existencia. La negación (o ignorancia) del pasado sólo conduce a la utopía (irrealidad) o a la revolución (nihilismo).

El cristiano sabe que en un momento de su pasado, en Jesús de Nazaret, se anticipó ya de alguna manera el *esjaton*, el futuro. Misión de la reflexión teológica es no solamente transformar el mundo sino interpretarlo, darle sentido. La interpretación es ya una transformación. La teología debe descubrir e interpretar ese sentido del mundo, que sólo se desvela en la asimilación del pasado al tiempo que nos aboca a la construcción del futuro. Con ello tocamos un último problema en el que no vamos a profundizar, pero sí al menos a plantear:

Esta interpretación del pasado, tan necesitada de exactitud, ¿no exige un método semejante al de otras disciplinas de las Ciencias del Hombre? La interpretación de datos ¿no conlleva el análisis riguroso de la realidad? La hermeneusis de textos ¿no exige primero un cotejar exactamente las diversas tradiciones para reconstruir lo más fielmente posible el texto original? Todos estos problemas, propios de la seriedad con que la teología debe abordar su misión interpretativa, nos ponen de lleno ante la cuestión siguiente: ¿se puede hacer seriamente labor teológica al margen de la Universidad, es decir, sin metodología e instrumentos de carácter académico y sin seminarios especializados?

Sobre este punto se puede hacer demagogia o simplemente estar a la última moda. O también, por qué no, legitimar impotencias. Es cierto por otra parte que la teología ha podido descuidar su

<sup>100</sup> Cf. Y. M. CONGAR, *Ecclesiologia. Desde S. Agustín hasta nuestros días*, en M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER, L. SCHEFFCZYK (ed.), *Historia de los Dogmas III*, 3 c-d, Madrid 1976, 146: «Nacimiento de un magisterio de doctores», con abundante bibliografía. Id. *Bref Historique des formes du «Magistère» et de ses relations avec les docteurs*: Rev. Sc. ph. th. 60 (1976) 99-112. COMMISSIO THEOLOGICA INTERNACIONALIS, *Theses de Magisterii et Theologiae ad invicem relatione*: Greg. 57 (1976) 549-563.

función de servicio a la fe del pueblo. ¿Mas tiene la culpa de todo esto su pretendido carácter científico?

No fue la teología la que se incorporó a la Universidad para legitimar la cultura del siglo XVIII que se da con la subida de las clases burguesas a las esferas sociales y políticas. Fue la Universidad la que nació del rigor con que la teología desempeñaba su función y que originó el desmembramiento e independencia de las disciplinas en diversas facultades. ¿Basta con reflexionar allí sólo donde el pueblo sufre? No negamos que esto sea un punto de partida, o tal vez el punto de partida. Pero creemos que tanto el análisis de nuestro pasado como el de nuestro futuro deben hacerse con seriedad. Si esto no se hace en la Universidad se hará en otro sitio equivalente. El análisis de la realidad habrá que hacerlo siempre con método científico. Sólo así se podrá realizar con rigor y verdad, en la lejanía de nuestros días, aquello que ya en el «catolicismo incipiente» del Nuevo Testamento a finales de la época apostólica comenzaba a sentirse como una verdadera necesidad:

«Ten presente siempre a Jesús el Mesías  
resucitado de la muerte  
nacido del linaje de David» (2 Tim 2, 8).<sup>101</sup>

JOSÉ M.<sup>º</sup> LERA

Universidad de Deusto  
Bilbao

---

<sup>101</sup> Himno procedente de ambientes primitivos judeocristianos.