
CIENCIA TEOLÓGICA Y MAGISTERIO

Carlos Bravo, S.J.*

“La fidelidad al testimonio de la fe y al magisterio eclesial, no enajena al teólogo de su tarea, ni resta a éste nada de su irrenunciable autonomía. Magisterio y teología tienen distintas tareas que cumplir. Por eso no pueden ser reducidas la una a la otra. No obstante ambas sirven a la misma totalidad” (Juan Pablo II. 18 de noviembre 1980).

Una visión del desarrollo histórico de las relaciones entre el magisterio eclesial y la teología científica nos permitirá descubrir los diversos y complejos aspectos que reviste la cuestión y abrir un camino para delinear un modelo que teniendo en cuenta lo específico de cada una de estas funciones, esenciales en la estructura de la Iglesia, haga posible su ejercicio dentro de una complementariedad dialogal y la superación

de tensiones que inevitablemente surgirán entre competencias de distinta índole, pero que sin embargo no pueden prescindir la una de la otra.

El interés de las etapas que mencionaremos no reside en la crítica de actuaciones de personas, que necesariamente entran en consideración, sino en el examen de los criterios con que se asumieron las

* Doctor en Teología, Universidad Gregoriana; Licenciado en Sagrada Escritura, Pontificio Instituto Bíblico; Profesor en la Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

respectivas posiciones. No se trata, pues, de evaluar individuos particulares y su obra sino de destacar los elementos que de acuerdo con los datos que poseemos, determinaron las correspondientes actuaciones.

Las líneas que siguen no están centradas en los conflictos de personas sino en la relación entre dos instituciones. Por una parte la teología como ciencia cuya racionalidad científica está más allá de las personas que argumentan o entran en desacuerdo; la institución posee unas leyes y una lógica en sus procedimientos. Y por otro lado el magisterio como institución eclesial. Puede bien darse el caso de que un obispo represente la ciencia teológica y no la posición oficial del magisterio. Además, la relación entre el magisterio eclesial y la ciencia teológica tiene un carácter permanente en la vida de la Iglesia.

1. ASPECTOS HISTORICOS

1.1. Desde los comienzos de la Iglesia hasta Sto. Tomás de Aquino

En la Iglesia de los primeros tiempos no puede hablarse de Magisterio ni de teología en el sentido en que hoy día entendemos esos términos. Existe sin duda una cierta equivalencia pero con diferencias de

fondo que es preciso determinar más precisamente.

Alois Grillmeier opina que “desde un principio se inició el proceso de teologización del kerygma y con ello la formación de una teología como elaboración refleja de la inteligencia de la fe” (1). Otros, quizás usando de mayor precisión, consideran que el desarrollo explícito de una doctrina teológica, no limitada solamente a una proclamación de la fe sino que presente ya un comienzo de sistematización de las tradiciones, se realiza en el encuentro del pensamiento bíblico con la filosofía griega en las escuelas de Alejandría, Antioquía y Cesarea y postponen los comienzos de una teología propiamente tal, aunque incipiente, al segundo y tercer siglo de la era cristiana.

Peter Eicher describe sucintamente algunos elementos básicos de este proceso: La expansión de una fe particular a una validez universal pertenece a la historia cristiana esencialmente desde el siglo segundo: ello constituye la historia de una teología. La respuesta clara al reto del mundo antiguo la da el cristianismo con la universalización radical del mensaje de Cristo y la transformación profunda del lenguaje confesional. Justino mártir lo expresa con aquella fórmula: “todo lo que es bueno y hermoso, nos pertenece”. La teología de los primeros siglos, en un amplio proceso de

(1) A. GRILLMEIER, *Vom Symbolum zur Summa: Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik*, 1960. in: ders. *Mit ihm und in ihm*. Freiburg i. Br. 1975 pg. 589.

Compárase con la posición de LEO SCHEEFCZYK, *Der kontakt der christlichen Wahrheit mit dem Weltbewusstsein*, en *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg, 1979 pg. 82ss.

Véase sobre el tema WOLFAHRT PANNENBERG, *Origen de la pretensión científica de la teología*, en *Teoría de la ciencia y teología*, ed. española Madrid, 1981, pg. 14-22.

racionalización, traduce el hecho concreto de Cristo en los principios de unidad del mundo antiguo, en el mundo racional estoico, en la idea ateniense de una formación universal, en la especulación dinámica del ser propia del neoplatonismo y en los principios de la unidad administrativa del imperio romano.

Presentan las dos obras más importantes de Orígenes como el fundamento típico de la teología. La primera, llamada *Exapla*, como trabajo filológico busca establecer por vez primera, un texto controlable de la Sda. Escritura. La segunda. "De los principios" (*peri arjon*) funda la interpretación argumentativa de la Biblia, es decir, la teología sistemática en su forma apolo-gética y dogmática. De importancia para la racionalización de la tradición, como lo muestra ejemplarmente esta obra, son no solamente la latente sistemática, que estructura ya los antiguos símbolos o profesiones de fe, sino primordialmente un comienzo de conceptualización filosófica (2).

Esta época conoce ya en principio, la reflexión, la especulación, la sistemática, aunque todavía no puede hablarse de una elaboración metódica de conceptos, es decir, que aquella teología no puede designar-

se como científica en el sentido aristotélico de ciencia (3). Sin embargo, reúne en sí dos elementos, el kerygmático y el reflexivo, en una forma que no supo combinar el pensamiento griego al separar una teología mítico-narrativa de una teología filosófica (4).

Sin embargo puede afirmarse que el estilo bíblico, con algunas variantes, se prolongó durante esta primera época de la Iglesia, de modo que se le puede aplicar lo que Bultmann dice del N.T.: "no es posible en el N.T. distinguir claramente entre frases teológicas y kerygmáticas" (5). Esta compenetración de la reflexión y el kerygma se refleja en las mismas personas, ya que en la Iglesia antigua casi todos los grandes Padres y Teólogos fueron también obispos a excepción de Clemente de Alejandría, Orígenes y Tertuliano. Por ello, la distinción entre "pastores" y "doctores" (maestros) que señala el N.T. no tiene la significación actual. Cfr. Ef. 4,11; 1 Cor 12,28; He 13,1: profetas y maestros. (6) 1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11. Por "doctores" se entendía entonces a todos aquellos que se ocupaban en la predicación de la doctrina cristiana. No se trataba de teólogos propiamente tales sino de los predicadores y obispos en su función pastoral. El lenguaje de la época no

(2) PETER EICHER, *Theologie*, Kösel 1980, pg. 78 Rationalisierung, 72-86.

(3) L. SCHEFFCZYK, *Das Lehramt und die Stellung der Theologie*, Klerusblatt 55, 1975 171-173.

(4) MAX SECKLER, "Die Theologie und das Lehramt, en *Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft*, Herder, 1982, pg. 23.

(5) R. BULTMANN, *Das Problem des Verhältnisses von Theologie und Verkündigung im N.T. en Aux sources de la tradition chrétienne*, Mélanges offerts a M. Goguel, Neuchatel-Paris, 1950, pg. 23. 34.

(6) M. SECKLER, *Modelle des Verhältnisses von kirchlichen Lehramt und theologischer Wissenschaft en M. SECKLER, Lehramt (Hg) pg. 89.*

conocía la distinción entre enseñanza de la teología y predicación.

De hecho, pues, la teología y la función episcopal estaban asociadas objetiva y personalmente. Dice Seckler, "se trataba de una unificación factual entre el obispo y el teólogo y una compenetración de predicación y reflexión teológica, de modo que hubiera sido impensable una función de pastor sin teología como igualmente una teología que no estuviese orientada hacia la predicación (7).

Competencia del magisterio era en primer término la proclamación de la fe y en segundo, la defensa de la fe. La inversión de los términos o su fusión y conjugación en una persona trajo como consecuencia el desarrollo del "poder" (8). En las situaciones conflictivas y en los casos discutibles se fue acudiendo cada vez más a los sínodos y respectivamente a los concilios (9).

L. Scheffczyk saca un balance de esta época: "La Teología no se había establecido en sentido estricto como ciencia con las correspondientes exigencias de una relativa autonomía de la razón, de modo que una confrontación propiamente tal entre proclamación magisterial y reflexión científica sobre lo "proclamado" no podía darse" (10).

1.2. La concepción de la Teología como ciencia independiente

Aunque ya en el siglo doce la Teología se había propuesto, no sin vacilaciones y reservas, el desarrollo de una estructura científica, en este proyecto jugó un papel definitivo Santo Tomás de Aquino.

Tres factores concurren principalmente a su realización: la concepción aristotélica de ciencia que fue imponiéndose progresivamente en la medida en que se difundió el conocimiento de Aristóteles, el interés creciente de los teólogos por tomar parte activa en el desarrollo de las ciencias y el empleo de sus métodos y la aparición de las universidades.

M. D. Chenu reafirma y puntualiza en la tercera edición de su obra *La Théologie comme Science au XIII siècle*, la afirmación que había hecho en 1927: "Santo Tomás fue el primero que supo —y se atrevió— a plantear netamente el principio de una aplicación integral del mecanismo y de los procedimientos de la ciencia al dato revelado constituyendo así una disciplina orgánica en que la Escritura, el artículo de fe ya no es la materia misma, el sujeto de la exposición y de la investigación, como en la sacra doctrina del siglo XII, sino el

(7) *Ibid.*, pag. 25.

(8) H. S. POTTMEYER, *Das Lehrtamt der Hirten und seine Ausübung*, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 128 (1980) pg. 343.

(9) G. EPINEY-BURGARD, *Le rôle des théologiens dans les Conciles de la fin de Moyen-Age*. En *Les théologiens et l'Eglise*, Les quatre fleuves 12 pgs. 69-75.

(10) L. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Pattloch, 1979 *Die Ambivalenz des Theologiebegriffs in der Geschichte*, pg. 32-38.

principio, previamente conocido (11) a partir del cual se trabaja y se trabaja según todas las exigencias y las leyes de la demostración aristotélica" (12).

No se trataba de llegar a la fe por el saber, sino de un saber en la fe, partiendo de la fe y sobre la fe. El criterio de verdad de la teología es la revelación y el criterio de la ciencia es el argumento. El conocimiento de fe es una gracia, es personal y supone una cierta experiencia existencial que fundamentan una opción razonable. El conocimiento científico del dato de fe es racional, discursivo y argumentativo. Según expresión de Y. Congar "en último término el carácter científico de la teología descansa no solo en el procedimiento formal de la deducción y las conclusiones como tales sino en la construcción racional de la doctrina cristiana por medio de la concatenación de las verdades deducidas con los principios de la Verdad obtenidos por la razón y la revelación, es decir, en la inteligibilidad interna de la relación intrínseca de las afirmaciones y de su fundamentación (13).

La teología científica, se propone tematizar la doctrina de fe tradicional y por ello se mueve en el ámbito de la fe y de la proclamación de esa fe, pero realiza su trabajo en un discurso ceñido a las

leyes del conocimiento racional y de la demostración.

Aparecen de este modo dos tipos diferentes de enseñanza en la Iglesia: la enseñanza en su forma no científica: catequesis y predicación que corresponde al kerygma y a la proclamación neotestamentaria que conjugan un testimonio y una reflexión íntimamente ligados, como se practicó desde los primeros siglos de la Iglesia. El segundo tipo que partiendo de los mismos principios de fe, los articula en un discurso racional, argumentativo, de acuerdo con las leyes propias del conocimiento científico. Estos dos tipos se distinguen por su estructura: el primero es función eclesial, el segundo es tarea de los teólogos, lo cual no implica que se excluya una posible colaboración mutua. Según expresión de Santo Tomás, el primero se ejerce en la cátedra pastoral, el segundo en la cátedra magistral. La ciencia sacra es el dominio reservado a los "doctores" los cuales en virtud de su "licentia docendi" se llaman maestros y reciben el oficio de enseñar. Según el mismo Santo Tomás, al obispo le compete la función de dirigir (*imperare et disponere*), al teólogo, la de investigar y enseñar (*inquirere et docere*) (14). Y continúa: "La enseñanza de la Sda. Escritura puede hacerse de dos maneras: una por el oficio de dirigir

(11) "Articuli fidei, qui sunt principia huius scientiae ad cognitionem divinam. . . supponuntur in scientia nostra. . . "In lib. Boetii de Trin. qu. 2, art. 2, ad 5.

(12) J. VRIN, Paris 1969, pg. 11.

(13) Y. CONGAR, *Bulletin thomiste* 15, 1938, 500. Cfr. H. JEDIN, *Theologie und Lehramt en R. BAUMER*, (Hg.) *Lehramt und Theologie im 16 Jahrhundert*, Münster 1976, 10.

(14) ST. TOMAS, *Quodlib. I*, 7, 2 (14) c.

o mandar como el que predica y enseña; la otra por el oficio del magister como enseñan los maestros de teología” (15).

Los primeros conflictos y procesos de teólogos, que eran previsibles dentro de ese sistema y que se presentan ya en los siglos 12 y 13, muestran que el poder jurisdiccional de enseñar en cuestiones de fe le compete evidentemente a los obispos, al sínodo, al Papa y al Concilio como función apostólica.

El desarrollo de la teología como ciencia de la fe y el concepto de un magisterio científico-teológico, relativamente independiente en la Iglesia medieval, señala tan solo el comienzo de un proceso que estará sembrado de experiencias azarosas y contradictorias.

El problema fundamental consiste y ha consistido siempre en encontrar el lugar y las atribuciones propias de una ciencia que exige autonomía dentro de sus propias leyes y que posee necesariamente un influjo dentro de la Iglesia que está constituida, no sobre la razón y la ciencia, sino sobre la Palabra de Dios (revelación) y la fe y a cuya estructura fundamental pertenece la misión apostólica con sus funciones de testimonio y dirección (autoridad).

No es solamente un problema de encontrar la forma de una adecuada cooperación complementaria entre dos asociados cuya identidad y funciones dentro de la Iglesia se haya establecido previamente, sino

que se trata de algo más fundamental como es el encontrar prácticamente la forma de reconocer, comprender y coordinar dos funciones que en su ejercicio normal pueden entrar en conflictos e ineludibles tensiones, pero que nunca pueden oponerse directamente mientras ambas permanezcan dentro de su ámbito propio y sigan las leyes y procedimientos anejos a su competencia, en el servicio diferenciado a una misma Verdad.

En el desarrollo de las ciencias, adquirió la teología un papel directivo en la sociedad medieval, como tercer poder al lado del Imperio y del Sacerdocio. Un doctorado en teología no solo era la garantía de una alta competencia científica sino que se constituyó en un salvoconducto hacia posiciones directivas en la Iglesia y la sociedad. Según consta en los archivos de la Universidad de París todo el que poseía el título de maestro en la Universidad, gozaba del privilegio de “enseñar y regir en cualquier parte del mundo, sin previo examen” (16).

Otra consecuencia del desarrollo de la teología como ciencia fue la aparición de las Universidades en calidad de corporaciones autónomas. Las facultades de teología desde un principio, no fueron solamente asociaciones privadas de expertos, sino instituciones públicas oficiales con creciente autonomía en su organización interna, en la administración de la justicia y en el ejercicio de ciertas funciones públi-

(15) **IV Sent.** 19,2,2 qu. 3 sol. 2 ad 4.

(16) **Chart.** II nr. 578; 1212-III-23).

cas. Ya en el siglo trece, estas facultades de teología comenzaron a funcionar como gremios sinodales para controlar a los profesores y vigilar la disciplina. Se atribuyeron el derecho de juzgar en cuestiones doctrinales imponiéndose así a los sínodos episcopales, considerados hasta el momento como los únicos competentes en esos casos. Los primeros procesos tuvieron lugar ya en 1240 en la facultad de Teología de París y hasta 1452 se pueden registrar más de treinta de esos procesos. Algunos teólogos fueron condenados por simples frases, sacadas de sus propios contextos. Los castigos infligidos iban desde la privación de la cátedra, el destierro, la prisión, cremación de los escritos hasta la excomunión. También, en casos excepcionales, se dieron sentencias contra gentes que no pertenecían a la Universidad. Facultades de Teología como las de Lovaina y Colonia fueron las primeras en condenar a Lutero aun antes de la intervención del Papa con la Bula *Exsurge Domine*.

Otro aspecto del papel de la Universidad consiste en haber traspasado la función de la cátedra magistral a la facultad como corporación oficial de expertos. Estas corporaciones se estructuraron en forma análoga al magisterio episcopal y proliferaron gracias a la creación autónoma de doctores y al libre nombramiento de profesores. A. Jedin describe así la situación: "En la edad media posterior ejercían las facultades de teología de

las Universidades, ante todo la de la Sorbona, Colonia, Lovaina, Ingolstadt, una clara función magisterial. Condenaban los errores teológicos que llegaban a su conocimiento o les eran denunciados. Ocuparon el vacío que se formó por el desprestigio de la autoridad espiritual de los obispos (17), los cuales se habían convertido en un apoyo del orden político y social y en su calidad de obispos del Reino, apenas si ejercían su función de maestros y guías espirituales, función para la cual ya no eran competentes" (18).

El Concilio de Trento trajo una modificación de las anteriores condiciones. Dadas las experiencias de Constanza y Basilea, el Concilio de Trento desde un principio fue concebido como un Concilio de Obispos; ellos asumieron toda la responsabilidad de la dirección y la doctrina. Las Universidades y Facultades ya no fueron invitadas corporativamente, pero la teología estuvo presente en forma sobresaliente en las personas de los llamados teólogos conciliares. Aunque solamente se les reconoció la condición de consejeros, sin embargo ejercieron un decisivo influjo en la orientación de las opiniones y en las conclusiones teológicas. Su presencia se reflejó especialmente en la concepción y estilo de los textos conciliares que semejan más bien proposiciones teológicas que profesiones de fe, con toda la problemática incluida en este género. De todos modos, el modelo de Trento muestra que la autoridad magiste-

(17) H. JEDIN, *Theologie und Lehramt* en R. BAUMER (Hg.) *op. cit.* pag. 12.

(18) K. LEHMANN, *Lehramt und Theologie*, *Int. Kath. Zeitschrift*, Juli 1981 pg. 335.

rial es competencia exclusiva del obispo y que la cooperación estrecha entre los dos estamentos no solo fué posible sino muy fructuosa (19).

1.3. La supervaloración del magisterio eclesiástico en la teología romana del siglo XIX, Pio XII, Pablo VI

Una nueva etapa en el desarrollo de las relaciones entre ciencia teológica y magisterio eclesiástico se abre con la supervaloración de éste último en continuidad con el espíritu del Vaticano I, y las orientaciones de los teólogos de la escuela romana en la segunda mitad del siglo XIX (20) que fueron asumidas en forma integral por Pio XII y Pablo VI y han contribuido a la crisis de autoridad que señala la época posconciliar del Vaticano II.

El análisis de los documentos del magisterio que tratan explícitamente de las relaciones entre teología y magisterio permiten destacar los rasgos esenciales de esta posición.

Ante todo encontramos la afirmación fundamental de que la custodia del "depósito de la fe" y la función de interpretarlo auténticamente está confiada solamente al magisterio y más particularmente al magisterio del Papa. Además de todo lo que inmediatamente concierne a la "fe y las costumbres", el magisterio se extiende a todos los dominios del conocimiento o de la

práctica que de un modo u otro tocan el dominio de la fe, de modo que en las encíclicas, discursos y alocuciones del papa y en razón de la asistencia particular del Espíritu Santo, que le ha sido prometida en el ejercicio de su función, la voz del papa debe ser escuchada en su tiempo como la voz misma de Cristo.

Dice expresamente Pio XII en la encíclica *Humani Generis* que las enseñanzas pontificias, aunque no sean dadas en el ejercicio de la suprema potestad de su magisterio, exigen el asentimiento puesto que estas cosas se enseñan por el magisterio ordinario al que también se aplica lo de que "quien a vosotros oye a mi me oye" Lc. 10,16. . . Y si los Sumos Pontífices en sus documentos pronuncian de propósito sentencia sobre alguna cuestión hasta entonces discutida, es evidente que esa cuestión, según la mente y voluntad de los mismos Pontífices, no puede ya tenerse por objeto de libre discusión entre los teólogos" (21).

Cada vez se da más importancia al magisterio no solo en la guarda de la fe, sino en la determinación de la misma fe. La palabra magisterio adquiere su sentido moderno de "cuerpo elegible de ministros jerárquicos que poseen autoridad para enseñar" ya a comienzos del siglo XIX con Gregorio XVI, Pio IX y luego en el Vaticano I. La distinción que de allí nace entre la Iglesia docente o que enseña y la Iglesia discente o que aprende, se hizo

(19) H. JEDIN, *op. cit.* pg. 15-16.

(20) H. DE LAVALETTE, *La théologie romaine, Lumière et Vie* n. 133, 1977, 98s.

(21) DENZINGER 2313.

común en aquella época. El magisterio vino a ser considerado como la norma interna tanto material como formal del trabajo teológico. El dato mismo de la fe se consideró como "tradición pasiva" recibida, transmitida, mientras el magisterio se designó como "tradición activa" es decir autoridad que enseña. Según eso, el magisterio pasó a ser la "regla próxima de la fe" mientras la Escritura y la Tradición quedaron en la categoría de "regla remota".

Parece desprenderse de estas afirmaciones, que la autoridad magisterial es la que determina realmente lo que se ha de creer y que la verdad de fe se impone al creyente en razón de la autoridad que la propone o enuncia. En la sesión tercera c. III del Vaticano I se dice: "deben creerse con fe divina y católica todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios escrita o tradicional y son propuestas por la Iglesia para ser creídas como divinamente reveladas, ora por solemne juicio ora por ordinario y universal magisterio" (22).

Y. Congar comenta a este propósito: "si la proposición autoritativa de la verdad por el magisterio de tal modo condiciona y media el testimonio de la Sda. Escritura y la Tradición, se podría preguntar si el magisterio no se constituye en único lugar teológico, única fuente de conocimiento formal de la verdad revelada, siendo así que la Es-

critura y la Tradición son el fundamento en que se apoya y justifica la autoridad y credibilidad del magisterio" (23).

Corroboración esta opinión la fórmula de Pio IX: "La ciencia católica tiene como su más noble cometido el de mostrar de qué manera la doctrina se encuentra en las fuentes de la revelación en el mismo sentido en que la Iglesia la ha definido" (24), fórmula que fue asumida nuevamente por Pio XII en la encíclica *Humani Generis*.

En este contexto en que se privilegia el poder de la autoridad magisterial que enuncia la fe, la expresión regla de fe que en el vocabulario antiguo designaba lo que ha sido "recibido y transmitido en la Iglesia y solamente debe ser fielmente custodiado por los pastores" pasa a significar el acto mismo de la autoridad que propone para ser creído lo que ha sido revelado por Dios. A la regulación de la fe por el dato mismo de la fe se sustituye la regulación por el magisterio. Es decir, que dentro de esta mentalidad, el criterio para una teología no será tanto la fe de la Iglesia como tal, sino primordialmente la fidelidad a la enseñanza del magisterio, como su fuente y norma.

Así se desarrolló la ideología del "solo magisterio", de modo que la teología no se ejerce de hecho sino por delegación; el teólogo cumple simplemente la función de auxiliar

(22) DENZINGER 1972.

(23) Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions I*, Essai historique, Fayard 1960, pg. 254).

(24) *Inter gravissimas*, 28 Oct. 1870.

del magisterio; su tarea, que es oficial, consiste en la prolongación y explicitación del magisterio, en la que no cabe una toma de posición personal, privada. El teólogo pasa así a ser asimilado a un predicador o un catequista: se le juzga con los mismos criterios y se le somete a las mismas exigencias.

Pio XII en su discurso a los cardenales y obispos con ocasión de la canonización de Pio X expresa claramente esta idea: "Ellos mismos (los obispos) y sobre todo el Maestro Supremo de la Iglesia y Vicario de Cristo en la tierra, en su función magisterial pueden llamar colaboradores o consejeros y delegarles el poder de enseñar. Los que han sido llamados a enseñar ejercen en la Iglesia el oficio de maestros no en su nombre propio ni a título de su competencia científica, sino en virtud de la misión que han recibido del magisterio legítimo" (25). Esta delegación se traduce jurídicamente en la "missio canonica" que se confiere al profesor después de haber recibido el "Nihil obstat" de parte de la Santa Sede. . . Esta disposición aparece por primera vez de manera oficial en la constitución "Deus scientiarum Dominus" (12 de junio de 1931) en que se regula la enseñanza de la teología y es reasumida en la Sapiencia Christiana, actualmente vigente (15 de abril de 1979).

Ciertamente Pio XII afirma repetidas veces esa "libertad" tan pre-

ciosa exigida por la investigación científica y que estuvo siempre salvaguardada por nuestro predecesor Leon XIII y los que le sucedieron (26). Pero cómo entendía el Papa esa libertad se desprende además de sus palabras pronunciadas con ocasión del IV centenario de la Universidad Gregoriana (17 octubre 1953): "Está permitido a cada profesor adherir a una de las escuelas que han adquirido derecho de ciudadanía en la Iglesia a condición de que se distingan claramente las verdades que todos tienen que mantener, de las que caracterizan una escuela particular y como sabio maestro, anote esta diferencia en su enseñanza" (27).

La teología, pues, se ejerce como función delegada, sin que se le reconozca una tarea propia, original, autónoma. El magisterio absorbe así la tarea teológica y queda constituido como el único sujeto, propiamente tal, de esa tarea: a él le toca distribuir y determinar el trabajo teológico hasta en sus resultados y conclusiones y al teólogo se le señala "como su más noble cometido el de mostrar de qué manera una doctrina está contenida en las fuentes de la revelación, en el sentido en que la enseña el magisterio". El teólogo enseña, por consiguiente, en virtud de una misión recibida y no en razón de su competencia científica; su condición es la de un auxiliar del magisterio. El papa no siente la necesidad de distinguir el grado de afirmación del

(25) *Documentation catholique*, 13 junio 1954 col. 707-8.

(26) *Doc. cath.* 7 febrero, 1954.

(27) Cfr. M. SECKLER, Die Theologie als kirchliche Wissenschaft nach Pius XII u. Paulus VI, *Theologische Quartalschrift* 149, 1969, 209 ss.

magisterio y no menciona, ni siquiera, la posibilidad de que alguna afirmación del magisterio no corresponda a lo contenido en las fuentes de la revelación.

El campo de la libertad del teólogo se delimita con alguna mayor precisión en el artículo 70 de la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana*: "En el estudio y la enseñanza de la doctrina católica aparezca bien clara la fidelidad al magisterio de la Iglesia. En el cumplimiento de la misión de enseñar, especialmente en el ciclo institucional, se imparten ante todo las enseñanzas que se refieren al patrimonio adquirido por la Iglesia. Las opiniones probables y personales que derivan de las nuevas investigaciones sean propuestas modestamente como tales". Como se ve, la libertad no pertenece al ámbito de la ciencia misma sino que se considera como un privilegio, muy cuestionable, de la persona del teólogo; además el resultado de sus investigaciones queda relegado a la categoría de opiniones probables y personales que no deben presentarse sino en último término y con gran circunspección, como un lujo peligroso del cual sería mejor prescindir. La Sda. Congregación para la doctrina de la fe en su declaración *Mysterium Ecclesiae* propone prácticamente una definición de la justa libertad del teólogo de la que se trata en la Constitución sobre las Universidades: "La justa libertad de los teólogos debe mantenerse dentro de los límites de la Palabra de Dios, tal como ha sido conservada y explicada fielmente en la Iglesia y tal

como es enseñada y explicada por el Magisterio vivo de los pastores y en primer término, por el del Pastor universal del pueblo de Dios" (28).

Parece indicar el texto que la libertad del teólogo comienza en donde se detienen las determinaciones del magisterio. En otros términos, la libertad del teólogo se extiende al campo que le ha dejado libre el magisterio porque todavía no ha dado declaración alguna al respecto. Parece también desprenderse de la declaración que nos ocupa, que se supone una perfecta coincidencia entre la Palabra de Dios como es conservada y explicada en la Iglesia y como es enseñada y explicada por el Magisterio. Podría también concluirse que una afirmación del Magisterio, sin distinción alguna, no podrá ser criticada ni puesta en duda; solamente puede ser abordada con la intención de justificarla, de encontrar razones en su favor.

La decadencia de las facultades de teología y la desaparición de la mayoría de ellas a consecuencia, en parte, de la revolución francesa (en Francia se clausuraron todas en el siglo 19; en Alemania 13 de 17), facilitó el desarrollo en la teoría y en la praxis, de la orientación romana de la teología, que pudo aplicarse plenamente en las facultades y universidades por el Papa y los Obispos. Por otra parte, se suponía que el teólogo era un clérigo, formado por clérigos que ejercen su función en virtud de una

(28) *Doc. cath.* n. 1636, 15 juillet, 1973 Col. 669.

“misión” recibida. La aparición de teólogos laicos y de intelectuales interesados en cuestiones teológicas no dejó de inquietar a Pío XII, no porque rechazase en principio su existencia, justificada en la historia de la Iglesia, sino por el reto que presentaba en la situación de la época. A este propósito se expresa el Papa con extraordinaria vehemencia: “No ha habido jamás, ni hay, ni habrá jamás en la Iglesia un magisterio legítimo de laicos, sustraídos por Dios a la autoridad, a la dirección y a la vigilancia del magisterio sagrado” (29). Ello constituiría “un peligro de desorden y de error”.

Jean Séguy hace algunas observaciones importantes desde el punto de vista sociológico. En primer término encuentra muy explicable el interés de unir el estatuto y las funciones del teólogo y el sacerdote. Por su sacerdocio, la dependencia estructural del teólogo se halla reforzada dado que la autoridad puede privarlo de sus prerrogativas sacerdotales, descalificándolo ante su público y eliminándolo del campo de su actividad religiosa. Su fidelidad en la función sacerdotal debe repercutir lógicamente en su enseñanza teológica. Se entiende, pues, por qué la Iglesia no se ha manifestado muy inclinada a conceder preponderancia al teólogo laico. El teólogo aparece así como un intelectual orgánico de su Iglesia, le ayuda a difundir su ideología y a mantener el monopolio de los bie-

nes salvíficos. Es además un intelectual tradicional, ya que se presenta como perteneciente a un grupo, que dado el carácter divino de su fundación, en cierta forma pasa por ser independiente de los cambios sociales e históricos (30).

Esta orientación trajo una creciente tensión en todos los ámbitos afectados por una autoridad monolítica que pesaba como lastre sobre el trabajo teológico, enfrentado a una permanente desconfianza y al rechazo de todo esfuerzo por una teología crítica respecto a ese tipo de tradición y que habría conducido al pluralismo de los sistemas teológicos. Comenta H.J. Pottmeyer: “Esta situación eclesial de conjunto y no razones interiores a la teología misma, permiten comprender la uniformidad a que una constante intervención de la autoridad condenó a la teología católica desde el Vaticano I, situación que carece de ejemplo en la historia de la Iglesia y de la teología. Esta concepción de teología no correspondía ni al nivel alcanzado entonces por el desarrollo de las ciencias, ni a la conciencia de los problemas ya presentes en la teología católica. Por razones de interés eclesiástico se impidió a la teología el encontrar, en diálogo con el desenvolvimiento cultural, una expansión correspondiente a la situación y al privarla de su orientación crítica, se trató de convertirla en instrumento de realización y mantenimiento de

(29) *Doc. cath.* 13 de junio, 1954 col. 708.

(30) JEAN SEGUY, *Le conflit théologique en La régulation de la foi*, *Le Supplément*, n. 133, mayo 1980, pg. 235.

un sistema eclesiástico cerrado” (31).

Las medidas represivas tomadas por la autoridad no pueden entenderse si no se tienen en cuenta las graves dificultades por que atravesó la Iglesia en el decurso de las controversias modernistas de fines del siglo XIX y comienzos del XX y que la teología católica no estaba en condiciones de enfrentar en su propio terreno. Marcel Légaut nos presenta un cuadro muy ilustrativo y al mismo tiempo nos ayuda a comprender el desarrollo posterior que se manifiesta en el Vat. II, como compromiso transitorio, y en la situación posconciliar: “Con algunas excepciones, la Iglesia respondió con anatemas a las objeciones filosóficas e históricas que la ciencia moderna oponía a la enseñanza eclesiástica sobre los orígenes del cristianismo, y sus doctrinas; se contentó con mantener una represión rigurosa y una minuciosa depuración en el cuerpo profesoral de los seminarios en vez de esforzarse por sacar el mayor provecho posible de las investigaciones realizadas fuera del control de la obediencia y de responder de manera válida a las que ponían en duda ciertos puntos de su doctrina; colocó a la exégesis y a todas las disciplinas más o menos relacionadas con la teología, bajo la supervigilancia de autoridades, muchas veces sin competencia suficiente en esas cuestiones y con la misión específica de conservar a la letra las tradiciones del pasado. Hizo prácticamente imposibles los estudios superiores en

esos dominios, sea por la eliminación de los cristianos que se consagraban a ellos o que hubiesen podido hacerlo (excomulgados, reducidos al silencio o colocados en cargos que les impedían de hecho todo trabajo del pensamiento), sea confiándolos a hombres cuyo empeño principal era justificar a todo trance, la enseñanza recibida, sin modificación alguna”.

“La juventud de los seminarios, instruida únicamente con manuales de segunda mano y de nivel primario, mantenida en la ignorancia de las investigaciones que se hacían en torno al cristianismo, por la exclusión de todos los libros que las trataban con probidad científica, se sintió más inclinada a ocuparse en actividades asistenciales que en cuestiones intelectuales. Por lo que atañe al pueblo cristiano, la Iglesia creyó que le bastaba insistir más, sin modificar nada, en la exposición de la doctrina. . . Los resultados de tal política no se hicieron esperar” (32).

La historia ya ha tenido tiempo de establecer lo que en el decurso del tiempo se ha comprobado como erróneo en el material constituido por las decisiones doctrinales auténticas, no infalibles, y esto a juicio del mismo magisterio auténtico. Esta verificación puede ayudar a determinar con mayor exactitud el ámbito propio del magisterio e igualmente indicar en forma más concreta las condiciones en que, a la luz de nuevos elementos de juicio, las afirmaciones del magisterio

(31) H. J. POTTMEYER, *Der wissenschaftliche Charakter der Theologie nach dem I. Vatikanum*, *Catholica* 24 (1970) 203.

(32) MARCEL LEGAUT, *La Pasión de la Iglesia*, *Etudes*, 1970 pg. 424.

pierden para los fieles su carácter obligatorio. No presentamos una enumeración completa, ni sistemática, ni analizada en sus detalles y circunstancias, sino solamente unos pocos ejemplos tomados al azar, ya que solamente nos proponemos llamar la atención sobre un problema real, cuya solución se trata de encontrar.

A principios de este siglo (dejando a un lado el remoto pasado) se exigió el asentimiento interno, bajo amenaza de culpa grave (Dz 2007 y 2113) a las siguientes proposiciones: la mayoría de los salmos es de David; no hay salmos posexílicos; no existen epístolas deuteropaulinas; los Evangelios fueron compuestos en el orden en que los clasificamos hoy; no existe fuente Q; no existe un deuteroisías; la epístola a los hebreos fue compuesta por Pablo; el pentateuco es un texto mosaico; se debe tener por cierto que la fórmula bautismal de Mt. 28 fue fijada por el mismo Jesús; se debe afirmar que el Evangelio de San Lucas fue escrito antes de la destrucción de Jerusalén; refleja una tendencia modernista el pedir la modificación del Santo Oficio o la derogación del índice; no se puede definir, ni como probable, que el poligenismo sea compatible con la doctrina del pecado original, rectamente interpretada; se debe tener por modernista, una participación del clero y los laicos en el gobierno de la Iglesia, en cualquier forma que sea.

A este propósito observa Karl Rahner: "Casi todo lo que ha sido

afirmado por las Congregaciones romanas en los últimos cien años antes del Concilio Vaticano II, en relación a cuestiones bíblicas, es obsoleto y ya no es tenido en cuenta por nadie. Aunque el modernismo fue considerado rectamente como un conglomerado de herejías, sin embargo es preciso decir, que las condenaciones concretas bajo Pío X están llenas de afirmaciones precipitadas, que no hacían justicia a la seriedad de los problemas, ni a la mente del adversario. Muchas de las cosas que los Papas en nuestro tiempo han afirmado en cuestiones sociales y económicas, merecen sin duda el más alto encomio. Con todo, muchas veces se ha presentado esto, como si todo se pudiese apoyar en el evangelio o en el derecho natural, aunque fué dicho solamente para un tiempo y una cultura particular. Consideremos el moderno evolucionismo y la actitud de la Iglesia respecto a las ciencias modernas como la psicología, la sociología: durante decenios (casi más de un siglo) fue rechazada la idea de un desarrollo del hombre a partir de la esfera común de la vida; todavía hoy el rechazo del poligenismo no ha sido derogado; la reacción de la Iglesia en relación con la psicología profunda y todo el progreso científico fue casi siempre inspirada por un espíritu de desconfianza, en cuanto atañe a las autoridades romanas" (33).

Varios de los errores en que se incurrió en el decurso de los siglos fueron humanamente inevitables, pues se carecía simplemente del conocimiento de los fundamentos

(33) KARL RAHNER Referat vor der Theologenkommision, *Stimmen der Zeit* April 1970 pg. 220.

científicos e históricos que hubiesen permitido detectarlos; algunas determinaciones, aunque ya revocadas, estuvieron enteramente justificadas en su época y por eso, un juicio objetivo sobre ellas, no puede prescindir de las condiciones reales en que fueron tomadas; otras, en cambio, son más difícilmente justificables, pues ya se tenían elementos de juicio necesarios para haber hallado la solución correcta o por lo menos para haber evitado un pronunciamiento erróneo, que se debió en gran parte, a defectos de procedimiento: los organismos decisivos eran demasiado cerrados y exclusivos, hasta el aislamiento; mezclaban frecuentemente administración y ciencia, con perjuicio naturalmente, de la última; eran inaccesibles a la intervención directa de los interesados; sus fuentes de información eran bastante unilaterales; funcionaban con el mayor secreto; no se sentían obligados a justificar sus decisiones, las cuales eran comunicadas lacónicamente como sentencias inapelables, con un simple *negative* o algo semejante, aunque a veces se trata de cuestiones enteramente discutibles.

Lo que sí podría evitarse en el futuro, es repetir la misma experiencia, haciendo afirmaciones absolutas fuera del campo de competencia del magisterio o en asuntos que dependen de una serie de presupuestos discutibles o de factores cambiantes, sujetos a imprevisibles modificaciones. Ya que no se puede aprender a no errar, es preciso aprender a no creerse exentos de

error en donde Dios no ha comprometido su palabra divina. Los errores humanos no destruyen la eficacia de Dios: la actual generación comprende mucho mejor esa actitud que la pasada, en que la afirmación religiosa se absolutizó indiscriminadamente, hasta lo mitológico. Con razón insiste Karl Rahner en que "el pueblo de Dios y aun los gremios romanos, deben habituarse a la rectificación expresa de pasadas decisiones. Estas deben ser revocadas, en cada caso, con sinceridad y franqueza y aun explícitamente reconocidas como falsas. Si no se tiene el valor de rectificar expresamente los errores cometidos, el magisterio de la Iglesia, no podrá seguir siendo digno de confianza" (34). La autoridad no pierde prestigio reconociendo sus debilidades humanas, sino pretendiendo que los fallos de sus hombres sean canonizados. Como se verá más adelante, el Papa Juan Pablo II ha hecho la explícita rectificación de algunos errores cometidos en el pasado.

2. ALGUNOS PRESUPUESTOS DE LA TEOLOGIA A PARTIR DEL SIGLO XIX

Hemos visto algunas de las consecuencias que trajo consigo la supervaloración del magisterio eclesiástico, de acuerdo con los principios de la teología romana a partir del Vat. I y que se extendió hasta los pontificados de Pio XII y Pablo VI.

Tratemos ahora de analizar algunos de los presupuestos que a nues-

(34) KARL RAHNER, Glaubenskongregation und Theologenkommision heute, *Stimmen der Zeit*, April 1970, pg. 224.

tro parecer llevaron a esta situación de conflicto y que son susceptibles de una crítica constructiva para lograr "una discusión imparcial y objetiva, el diálogo fraterno, la apertura a la disposición de cambio de cara a las propias opiniones" (Juan Pablo II) (35).

A nuestro parecer un punto clave en toda esta problemática lo constituye la concepción de "revelación". El Concilio Vaticano I se abstuvo de definir este concepto, pero dado el uso que hace del término parece que por ello entiende "la doctrina de la fe" (Denzinger 1800; DAW 3020), es decir, el conjunto de misterios que están contenidos en la palabra de Dios escrita y transmitida y que han sido propuestos por el magisterio de la Iglesia para ser creídos (DB 1792; DS 3011). Sin decirlo de una manera expresa, se identifican prácticamente revelación y doctrina de fe, revelación y verdades de fe.

Estos dos conceptos los distinguió generalmente la tradición cristiana hasta después del Concilio de Trento. Santo Tomás designa el conjunto de verdades o misterios contenidos en la Escritura y propuestos por la Iglesia en los símbolos de la fe con los términos "doctrina sagrada", "verdad de fe", "verdad salvífica". La palabra revelación la entiende generalmente como "iluminación divina gracias a la cual los profetas y los apóstoles percibieron la verdad que debían transmitir; en otros contextos entiende por revelación el acto por

el que Cristo, Hijo de Dios, ha comunicado los misterios divinos. Por consiguiente, para Santo Tomás la revelación es la fuente de donde procede la doctrina sagrada, la verdad de fe.

El Vaticano I, por el contrario, llama revelación a lo que Santo Tomás designa como doctrina sagrada procedente de la revelación. La unión de estos dos conceptos en un solo término trajo como consecuencia el que la revelación pueda aparecer como un conjunto de verdades, procedentes directamente de una ciencia divina, ya formuladas, como bajadas del cielo y no productos de una experiencia histórica, de una interpretación y de una reflexión teológica.

Pero se dió un paso más y se incluyó entre ellas, los enunciados del magisterio y así quedó constituido un presupuesto básico de la teología romana. Este paso fué dado apoyándose en el principio de que las verdades reveladas necesitan ser interpretadas auténticamente para hacerse operativas en la Iglesia.

Lo que para Santo Tomás y la tradición anterior era una iluminación (revelación) que suscita una percepción humana, abriendo así el campo a una hermenéutica, se convirtió en una doctrina. Con el segundo paso se pudo afirmar de los enunciados del magisterio lo mismo que Santo Tomás afirmaba de los artículos de la fe, los cuales exigen

(35) Alocución a los profesores de teología en Altötting, 18 de noviembre de 1980. Perspectivas en las que han de moverse el estudio, la enseñanza y las investigaciones teológicas.

una total sumisión, exenta de toda discusión o crítica teológica (36).

Según esto, la teología sería únicamente una ciencia de conclusiones derivadas de las verdades o artículos de la fe, enunciados por el magisterio y el trabajo teológico se realizaría en la periferia de la fe. La teología no discute las verdades de fe, porque no son productos de la reflexión teológica sino sus principios, conocidos a la luz de una ciencia superior, "que es la de Dios y de los bienaventurados" (37).

Hay otra nota muy significativa en la forma de tratar el Vaticano I la revelación: el papel central de Cristo no se menciona explícitamente. Si se recorre el cap. 1 sobre la Revelación, fuera de las citas de la Escritura y del concilio de Trento, Cristo nunca se nombra. El, como acontecimiento histórico que realiza toda la revelación, viene a ocupar un lugar secundario.

A este propósito observa C. Geffré: "Este deslizamiento semántico de la revelación como "acto" por el cual los profetas, los apóstoles o Cristo revelan, a la revelación como contenido, acentúa la idea mítica de un cuerpo de verdades caídas del cielo sin relación alguna con las mediaciones humanas históricas. Es preciso notar que esta concepción extrínsecista de la revelación es inseparable de la distinción del natu-

ral y el sobrenatural que comienza con Suárez. Mientras Santo Tomás mantiene la relación orgánica entre naturaleza y sobrenaturaleza gracias a la idea del deseo natural de ver a Dios, se llega a la superposición de dos niveles de verdades: las verdades naturales y las verdades sobrenaturales, sin vinculación interna entre ellas. Por otra parte, hay que recordar que según la enseñanza del Vaticano I, el objeto formal de la revelación es la comunicación, hecha por Dios, de verdades que superan el poder natural de la razón. Los acontecimientos fundamentales de la historia salvífica no constituyen parte formal de la revelación. No son sino la ocasión en que se manifiesta el contenido de la revelación. El objeto central de la revelación, son los decretos divinos. Cristo como acontecimiento histórico que realiza toda la revelación, no ocupa sino un lugar secundario" (38).

Como se ve, la noción de revelación en el Vaticano I presupone una concepción puramente intelectualista de la verdad. Corresponde a la concepción griega de la verdad como descubrimiento o manifestación de una cosa oculta. Pero la verdad revelada es una verdad de vida, que supone una experiencia histórica a nivel empírico y existencial. No es un mensaje noético atemporal, sino la respuesta a una llamada y a una promesa de vida.

(36) Cfr. HENRI DE BOUILLARD, *Le concep de Révélation de Vat. I a Vat. II en Révélation de Dieu et langage des hommes*, Cerf, 1972, 35-41.

(37) *Ia*, q. 1, a. 2, corp.

(38) CLAUDE GEFFRE, *Esquisse d'une théologie de la Révélation*, en *La Révélation*, Publications des facultés universitaires Saint-Louis Bruxelles, 1977, pg. 178s.

Además la verdad en sentido bíblico, supone una concepción escatológica, un sentido de totalidad. Mientras en el orden del pensamiento metafísico tradicional, la verdad excluye toda idea de contingencia e historicidad, en la Escritura aparece como la realización transitoria y progresiva de una promesa que comunica su sentido a la historia (39).

En resumen, el principal reparo que se hace a la concepción de revelación en el Vaticano I, consiste en haberla concebido como un "contenido" más que como un "acto"; en hablar repetidas veces de "verdades sobrenaturales" y apenas mencionar a Cristo como mediador de la revelación y menos aún el acto por el cual Dios mismo se comunica al hombre. Por otra parte, se privilegia la revelación como palabra siendo así que es fundamentalmente acontecimiento, economía, realización de un designio de Dios en la historia (40).

Si se considera esta mentalidad desarrollada por la teología romana, se comprende que el papel asignado a la teología sea el de una renovación del lenguaje y una reelaboración para hallar formas de comunicación de la doctrina que estén más adaptadas a las nuevas circunstancias. El problema consistiría en traducir y adaptar un núcleo doctrinal inmutable.

Pero la realidad a la cual está enfrentada la teología actual es

muy diferente de la que supone la orientación romana del siglo XIX y comienzos del XX. En primer lugar, el punto de partida no es "una doctrina" sino una compleja experiencia interpretada en la tradición bíblica y eclesial y expresada en un lenguaje altamente simbólico. En él, la afirmación de fe no cae directamente sobre el carácter factual de los hechos, ni sobre su inserción espacio temporal en la serie de los fenómenos históricos, sino sobre su sentido eficaz salvífico, que es una dimensión metahistórica. En segundo lugar, el problema para el hombre de hoy, no es simplemente de lenguaje, sino que atañe al contenido mismo de la fe.

Se oculta, pues, allí una concepción insuficiente de la "verdad salvífica" al desconocer su radical historicidad y al mismo tiempo una concepción instrumental del lenguaje como si éste no fuese sino un instrumento neutro de un pensamiento inmutable, cuyo sentido puede conservarse invariable a través de su traducción en diversas expresiones verbales.

La verdadera labor teológica consiste en "una interpretación creadora" del mensaje cristiano" (Claude Geffré) que parte de la experiencia histórica de la acción salvífica de Dios realizada en Cristo y de la experiencia de fe de la primitiva comunidad cristiana que es un "conocimiento interpretativo" del cual se originó la Escritura. El teólogo

(39) Una reflexión sobre el concepto de verdad en el sentido bíblico puede encontrarse en W. KASPER, *Dogme et Evangile*, Paris, Casterman 1967, pg. 92-101.

(40) CLAUDE GEFFRE, *Les régulations de la foi*, *Le Supplément*, n. 133, 1980 pg. 284-285.

trabaja sobre el texto que es ya un acto de interpretación.

En la comunidad primitiva cristiana, la teología incipiente como discurso interpretativo es contemporánea de la fe, es decir, que la teología no es solamente una reflexión ulterior sobre la fe y su contenido, sino que interviene en el contenido mismo de la fe. Este contenido no es un substrato invariable, subyacente a las diversas traducciones lingüísticas (teológicas). Revelación, fe, fórmula dogmática son tan radicalmente históricas como la teología.

La distancia que nos separa actualmente del texto bíblico como acto de interpretación histórica, impone una tarea permanente a la teología como nuevo acto de interpretación, que debe mantener su valor significativo y su eficacia para las diversas generaciones. Existe, pues, un paralelismo entre el Nuevo Testamento y su significación práctica en la primitiva Iglesia, y la producción de un nuevo texto que está destinado a ejercer una función similar en la Iglesia y la sociedad de hoy.

Respecto a la tradición dogmática con textos producidos por la Iglesia a partir de la Escritura y otros textos correspondientes a circunstancias determinadas, la teología tiene como tarea su reinterpretación a la luz de una lectura histórica crítica de los textos bíblicos. Gracias a los recursos de la crítica histórica se trata de discernir lo que pertenece a la fe apostólica y lo que refleja la mentalidad y representaciones propias de esa época. En este proceso no puede descartarse la

eventualidad de una reformulación del dogma. La repetición mecánica de las fórmulas dogmáticas puede conducir a confusiones y contrasentidos, si las palabras y los conceptos han adquirido en el decurso del tiempo una significación diferente, o han perdido su valor significativo y se han hecho ininteligibles para las nuevas generaciones. En todo caso, como consecuencia de este proceso irreversible, la Iglesia tiene que enfrentarse hoy a un pluralismo irreductible.

En estas circunstancias es completamente inconducente el repetir autoritativamente las antiguas fórmulas y oponerse a todo lo que de una manera u otra, se distancia de ellas. Se trata, ante todo, de hacer llegar a todas las gentes, de manera eficaz, la realidad expresada con esas fórmulas, para lo cual ya no basta el acudir a la autoridad del Papa o de los obispos. Es necesario buscar un camino medio entre el "monolitismo piano", en boga desde la lucha contra el modernismo y que caracterizó el estilo de Pio XII (si exceptuamos la encíclica *Divino Afflante Spiritu*), a través de encíclicas, alocuciones, declaraciones del Santo Oficio y el confuisionismo y arbitrariedad en que teólogos y laicos pretendían opinar a su antojo sin restricción alguna.

Ya no se puede regresar al primer camino. De hecho, Vaticano II eligió otros métodos, procedió más cautelosamente en sus pronunciamientos doctrinales, dejó un mayor espacio al diálogo intraeclesial, y permitió la aparición de diversas corrientes del pensamiento teológico.

El pluralismo reinante en la cultura, el progreso de la exégesis crí-

tica y de la reflexión teológica, sobre la base de diferentes concepciones filosóficas, ha puesto de manifiesto que ya no es tan fácil como se pensaba hace un par de lustros, el formular una doctrina clara e inequívoca y obligatoria con respecto a múltiples problemas que se plantean a la teología. El planteamiento mismo de los problemas, la terminología teológica, y los métodos se han diferenciado de tal manera en los últimos años, que se ha hecho muy difícil el establecer exactamente el sentido de una opinión teológica determinada cuando hay que traducirla a otro lenguaje teológico y tal traducción es frecuentemente necesaria debido al actual pluralismo teológico.

En un artículo reciente K. Rahner ha hecho ver cómo los enunciados mismos del Magisterio han sido formulados con los conceptos de una teología particular que nada tiene de absoluto y eterno: "Ante todo se puede observar en la historia de los dogmas y de la teología que también la sustancia propia de la fe expuesta por el Magisterio en la predicación de la Iglesia, es siempre ya "teología". "Teología" significa aquí que la expresión y la proclamación del dogma ha sido formulada con la ayuda de conceptos, dentro de un horizonte de comprensión, con terminologías y maneras de ver selectivas, con énfasis etc. que ciertamente son y pueden ser completamente legítimas y en concreto,

inevitables y necesarias en una situación histórica y cultural dada, pero que no poseen por sí mismas y como tales, la categoría de dogma. Por consiguiente, el dogma ineludiblemente debe formularse siempre con la ayuda de una teología que no es ella misma dogma, es decir, que no es revelada como tal e irreformable. El dogma propiamente dicho, es ya también una síntesis de lo que es original y verdaderamente revelado y de reflexiones humanas que no lo son, pero que son teología" (41).

El objeto mismo de la revelación cristiana no es adecuadamente expresable en el lenguaje humano. Por eso afirma Santo Tomás que "El asentimiento de fe no tiene por objeto una proposición, sino la realidad a la cual ésta se refiere" (De Veritate q. 14, a. 8 ad 5; a. 12). Los llamados enunciados de fe no pueden declarar un "ser en sí o estado de cosas", no pueden expresar "lo que es" una realidad inaccesible en sí, ya que consiste en aquel suceso por el cual el Yo divino se revela como fundamento del yo humano y principio de toda unidad y totalidad. En consecuencia, Karl Rahner anota: "Obviamente hay que aceptar que dado el conocimiento histórico de hoy y su problemática, no poseemos una teoría realmente satisfactoria que permita distinguir por una parte, el error, de la finitud histórica, la inadecuación, la equivocidad de una frase o locución humana, por la otra" (42). Lo cual no

(41) **KARL RAHNER**, *Magistère et théologie*, en *Schriften zur Theologie* Bd. XIII, traducido por Maurice Boutin, FAPUQ, abril 1980, 139-140.

(42) **KARL RAHNER**, *Kritik an Hans Küng. Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze*, en *Zum Problem Unfehlbarkeit*, Herder, 1971.

implica que no se de una aproximación, analógica o simbólica, a esa realidad trascendente, inaccesible en sí, y que por consiguiente la frase no pueda considerarse como "verdadera" en el sentido indicado. Lo que sí es claro es que no puede absolutizarse el enunciado dogmático dado que es un simple medio humano de expresar lo que trasciende todo dato: la fe es superación del conocimiento mismo en que se apoya, y expresa y termina en lo inobjetable.

Lo dicho significa que la teología está presente en la formación misma del dogma, que la teología no es una reflexión posterior sobre un dogma previamente formado y que permanece como algo exterior al mensaje revelado. Los enunciados del magisterio no son, pues, una verdad pura, divinamente revelada, absolutamente trascendente. El enunciado mismo es teológico, puesto que ya es interpretación, que supone a su vez una experiencia y una reflexión sobre el dato único e insustituible que es Jesús, como Cristo y Señor.

El enunciado o fórmula dogmática, puesto que es teológica, es susceptible de ser discutida teológicamente. Continúa Rahner en el artículo citado: "Cuando el Magisterio ha realizado en forma provisional, su función, el trabajo teológico continúa. Este trabajo no consiste sólo en demostrar que las declaraciones magisteriales provienen legítimamente de las fuentes de la revelación y defender apologeticamente estas declaraciones

ante la crítica sino que conduce más allá de estas declaraciones. y precisamente por eso suministra al Magisterio una posibilidad ulterior de decir algo nuevo y no de repetir simplemente las antiguas fórmulas" (ibid. 140).

3. UN CAMBIO DE PERSPECTIVA

Los datos históricos que hemos presentado, unidos a las reflexiones que los acompañan, nos permiten ahora hacer algunas sugerencias muy generales para lograr una relación que debe ser complementaria entre el magisterio y la teología como ciencia, de acuerdo con la naturaleza de cada una de las partes. Estas relaciones deben establecerse sobre bases objetivas, aunque siempre serán complejas, diferenciadas y difícilmente eliminarán cierto grado de tensión.

Un elemento de importancia decisiva en la búsqueda de un nuevo modelo de relación, lo constituyen las afirmaciones hechas por el Papa Juan Pablo II, en dos discursos pronunciados durante su visita a la república federal de Alemania. El primero tuvo lugar el 15 de noviembre de 1980 ante profesores y estudiantes universitarios en la Catedral de Colonia bajo el título Ciencia y Fe. El segundo en el convento de los capuchinos de Altötting el 18 de noviembre del mismo año, sobre las perspectivas en que han de moverse el estudio, la enseñanza y las investigaciones teológicas (43).

El Papa establece principios básicos para determinar la relación en-

(43) *Osservatore Romano* 23 Nov. y 30 Nov. 1980.

tre la Iglesia y la Ciencia y entre la Teología y el Magisterio y hace tales afirmaciones sobre la Teología y su función y lugar en la Iglesia, como ningún Papa las había hecho hasta el presente. Con ello ha puesto los fundamentos para la realización de un nuevo modelo, fuertemente contrastante con el creado por la teología romana según lo hemos esbozado anteriormente.

En el discurso de Colonia hace un reconocimiento explícito del valor de la racionalidad científica y de las ciencias y afirma su autonomía y libertad en sus respectivos campos. No pudiendo hacer un estudio del discurso, nos contentamos con aducir algunos párrafos más significativos: refiriéndose al "estatuto de una intelectualidad cristiana" creado por San Alberto Magno, se pregunta a la luz de ese modelo, cuáles son las relaciones existentes entre la Iglesia y la moderna ciencia de la naturaleza. A este propósito dice textualmente el Papa: "sintiéndose un tanto molestos por los conocidos conflictos que surgieron al inmiscuirse la autoridad eclesiástica en el proceso de los adelantos del saber científico. La Iglesia lo recuerda y lo lamenta; hoy conocemos el error y los defectos de aquel proceder. Podemos decir que tales conflictos han quedado superados gracias a la fuerza convincente de la ciencia, gracias ante todo al trabajo de una teología científica que liberada de ataduras históricas, intenta una comprensión más profunda de la fe" y luego continúa: "Allá (en el Vat. II, Gaudium et Spes 36) se señalaba expresamente la distinción entre los dos órdenes de conocimiento, el de la fe y el de la razón; se reconocía la auto-

nomía y la libertad de las ciencias y se optaba por la libertad en la investigación. Nosotros no tememos, es más, damos por excluido el que una ciencia que se apoye en principios racionales y proceda con un método seguro pueda obtener resultados que entren en conflicto con la verdad de la fe. Esto podría suceder únicamente en caso de que se descuidara o se negara la diversidad existente en los dos órdenes de conocimiento".

La teología pertenece al ámbito de las ciencias y participa de sus condiciones; como tal constituye una de las tareas más importantes de la Iglesia: "La teología es una ciencia que tiene a su disposición todas las posibilidades del conocimiento humano. Es libre en el uso de sus métodos y análisis. Pero al mismo tiempo debe tener en cuenta su relación con la fe de la Iglesia. . . la teología debe dar por supuesta la fe pero no puede producirla y el teólogo está siempre apoyado en los padres en la fe". Y aquí añade el Papa una afirmación de gran trascendencia: "La Iglesia desea una investigación teológica autónoma, distinta del magisterio eclesiástico, pero conscientemente comprometida con él en el servicio común a la verdad de la fe y al Pueblo de Dios".

La labor teológica se ejerce como servicio a la fe del pueblo de Dios y por consiguiente debe permanecer siempre en diálogo con la tradición viva de la Iglesia. Los resultados de sus investigaciones son como nuevas propuestas para una mejor inteligencia de la fe y tienen el carácter de "oferta" o postulado científico a toda la Iglesia y sometido en últi-

mo término, a la decisión autoritativa del magisterio auténtico. Dice así el Papa: "No en vano el teólogo enseña en nombre y por encargo de la comunidad de fe eclesial. Debe ineludiblemente hacer nuevas propuestas dirigidas a la comprensión de la fe, pero éstas no son más que una oferta a toda la Iglesia. Muchas cosas deben ser corregidas y ampliadas en un diálogo fraterno hasta que toda la Iglesia pueda aceptarlas".

Se alegra también el Papa de los buenos resultados "de la inclusión de la teología en los programas de las Universidades estatales (en Alemania): "Tenéis la oportunidad de poder cultivar la filosofía y la teología en su contexto y en colaboración toda todas las ciencias de una Universidad moderna".

Por último queremos poner de relieve un punto que es programático para la estructuración de un nuevo modelo de relaciones entre el magisterio eclesiástico y la teología: "El amor a la Iglesia concreta que encierra en sí también la fidelidad al testimonio de la fe y al Magisterio eclesial, no enajena al teólogo de su tarea, ni resta a éste nada de su irrenunciable autonomía. Magisterio y teología tienen distintas tareas que cumplir. Por eso no pueden ser reducidas la una a la otra. No obstante ambas sirven a una sola totalidad. Precisamente en esta estructura debéis permanecer siempre abiertos a un diálogo mutuo".

4. EN BUSCA DE UNA NUEVA FORMA DE RELACION

A modo de conclusión vamos a relevar algunos puntos que pueden servir de base para configurar un esquema indicativo de las líneas generales dentro de las cuales pueden desarrollarse las relaciones Magisterio-Teología, a la luz de las nuevas perspectivas abiertas por el Papa Juan Pablo II.

a) La Teología y el magisterio constituyen dos funciones estructurales de la vida eclesial. La teología es una función de la comunidad creyente que trata de entender su fe. El criterio de eclesialidad de la teología se deriva de las notas objetivas de la fe vivida en la Iglesia y no propiamente de un sentido de pertenencia o lealtad a una institución. El Magisterio, como no es fuente de revelación, tiene la función de "escuchar", "custodiar" y "explicitar" fielmente la fe recibida. Es decir, es el intérprete auténtico de lo que encuentra en la Escritura y la Tradición y por consiguiente debe permanecer en constante e inmediata dependencia de ese "dato" (DV 10). La declaración *Mysterium Ecclesiae*, añade una precisión muy importante: "como su autoridad no procede de nuevas revelaciones de las cuales sean beneficiarios el sucesor de Pedro y el colegio de los Obispos, no les exime de la obligación de examinar, utilizando los medios aptos, el tesoro de la revelación divina en la Sda. Escritura. . . y en la Tradición viva que viene de los apóstoles" (44).

(44) *Doc. cath.* julio 1973, n. 1636.

b) Magisterio y Teología son diferentes en sí y poseen funciones diversas. Son independientes en su actividad interna y no pueden ser reducidos el uno al otro. Solamente sobre la base del reconocimiento de su diversidad puede construirse una mutua cooperación, fructuosa para toda la Iglesia.

c) Las funciones del Magisterio y la teología son complementarias no solo porque la fe busca entenderse a sí misma, sino porque la fe afirma su razonabilidad, su verdad y la importancia de esa verdad para la comprensión total del hombre. Entender y creer se compenetran vitalmente como deben hacerlo los que representan esas dos especificidades. Un testimonio de fe sin una inteligencia teológica, una enseñanza auténtica sin una responsabilidad "argumentativa" sería ciega; a su vez una racionalidad científica sin una fe vitalmente realizada, sería vacía. El magisterio recibe de la teología la reflexión científica sin que por ello la teología pueda atribuírse ninguna función definitoria, ni de gobierno.

d) El magisterio debe estar al tanto de la especialización y avance de las disciplinas teológicas y así poder distinguir cada vez con mayor exactitud cuándo y cómo está obligado a mantener una doctrina como revelada y cuándo se corre el riesgo de imponer como normativo un pensamiento teológico circunstancial que no puede pretender ese

valor universal como representativo de la fe apostólica. A esta cuestión y a la de los procesos doctrinales, se refiere la Comisión internacional de teólogos del año 1972 y la de 1975 sobre el tema Magisterio y Teología (45).

e) Es preciso reconocer que en la teología de hoy, existen varias corrientes de pensamiento, sujetas a serios reparos. Por ello mientras goza de más libertad, la teología debe aprender a perfeccionar sus métodos y a ser más crítica de sí misma, reconociendo los límites de su propia verdad. Uno de esos límites, de excepcional importancia en una ciencia de la fe, consiste en reconocer que el conocimiento científico no es el único camino para captar la experiencia humana y la fe es inseparable de una experiencia. El hombre necesita diversas perspectivas y formas diferentes de conocimiento para poder penetrar en la significación del amplio espectro de la experiencia. Es claro que muchos aspectos del arte, la ética y las relaciones humanas, y en general las dimensiones cualitativas de la vida humana, escapan al análisis científico. Por ello, la teología no produce la fe, sino que la toma de la comunidad eclesial y de la tradición que representa una amplísima experiencia ya interpretada. Según esto, la pretensión de reducir la teología al análisis científico debe ser superada: el conocimiento científico no es la única forma de entrar en contacto con la realidad; la expe-

(45) Erklärung der Arbeitsgemeinschaft katholischer dogmatiker und Fundamentaltheologen zum Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologie en *Die Theologie und das Lehramt* hrsg. von **WALTER KERN** Herder, 1982 pg. 234ss.

Véase a este propósito: **MICHAELA PILTERS-KNUT WALF**, *Menschenrechte in der Kirche*, Patmos, 1980, especialmente: *Die Menschenrechte in der katholischen Kirche* pg. 104 ss.

riencia humana es más rica de lo que por medio de un sistema metódicamente elaborado, puede expresarse.

La precedente observación es indispensable para comprender las relaciones entre la teología y el Magisterio. El pensar que la posición magisterial es solamente precritica, precientífica (y algo arcaica) indica que no se ha captado suficientemente la tensión que existe entre las varias formas de conocimiento humano y religioso. Un cientismo exagerado fomenta paradójicamente otras formas compensatorias de expresar la compleja realidad humana, como son las supersticiosas, mágicas, míticas, sensoriales y sentimentales.

f) No se ha encontrado aún un modelo de cooperación complementaria entre la teología y el Magisterio, que excluya todo conflicto posible. Tratar de eliminar el conflicto supeditando una función a la otra va contra la estructura propia de la función (46).

En realidad no puede darse un enfrentamiento inevitable si ambas partes permanecen fieles a su propia función: la teología ejerce metódicamente su labor investigativa de acuerdo con las leyes inherentes a la ciencia y su arma es el argumento; el Magisterio rinde un testimonio, exhorta, trata de persuadir y convencer fundamentando de alguna manera sus afirmaciones, pues de lo

contrario difícilmente mantiene su autoridad en un mundo que debe superar la actitud de pía credulidad y fideísmo.

La reflexión científica no termina en la formulación de un dogma sino en postulados que se presentan a la autoridad magisterial. Es claro, que la decisión final en cuestiones de fe, de acuerdo con la estructura de la Iglesia, no proviene de los argumentos, sino de la autoridad apostólica. Por otra parte, el pensamiento discursivo y el lenguaje argumentativo no pueden ser interferidos directamente por un acto jurídico o administrativo. En todo caso, el Magisterio y la teología no pueden prestar su servicio complementario a la comunidad eclesial sino dentro del mutuo respeto y en cooperación libre y responsable, cada uno con sus procedimientos propios y su correspondiente legitimación.

El juicio del magisterio, en sentido estricto, no cae sobre el proceso teológico como tal, sino sobre la compatibilidad de sus conclusiones con la fe viva de la Iglesia. Es claro, también, que un juicio último, obligatorio, acerca de la compatibilidad de una afirmación científica con la fe de la Iglesia, no puede ser pronunciado por la misma ciencia, sino solamente por la instancia magisterial auténtica, desde la fe de la Iglesia. La ciencia teológica no puede constituirse en norma de fe con lo cual no se le niega nada de lo que

(46) Cfr. KARL LEHMANN, *Lehramt und Theologie, Versuch einer Verhältnisbestimmung*, *Internationale katholische Zeitschrift*, 10, 1981, 331-38.

Véanse las sugerencias que hace KARL RAHNER a este propósito en *Theologie und Lehramt, Stimmen der Zeit*, 1980, pg. 363 esp. 370.

le corresponde en el ejercicio de su autonomía, pues ella misma está subordinada al dato de la fe eclesial (47).

g) Finalmente, si se quiere ser plenamente consecuente con la índole de la actividad teológica, expresamente reconocida y afirmada repetidas veces (48) por el Papa Juan Pablo II, debería revisarse el sentido y el alcance de la misión canónica, tal como aparece en el artículo 27 de la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* (1979) en que se supone el control directo del poder eclesiástico sobre el saber teológico “ya que los profesores no enseñan con autoridad propia sino en virtud de la misión recibida de la Iglesia”. Pero el pensamiento del Papa, de acuerdo con la naturaleza misma del asunto, se mueve en una suposición muy diversa cuando dice que “la fidelidad a la fe y al Magisterio eclesial no enajenan al teólogo de su tarea ni resta a éste nada de su irrenunciable autonomía” y además que: “La Iglesia desea una investigación teológica autónoma, distinta del magisterio eclesiástico” (49).

Por consiguiente se supone que el profesor, en comunión de fe con la comunidad eclesial, a la cual pretende prestar un servicio, ejerce

su actividad científica en virtud de su propia competencia y dentro de las normas y procedimientos de una ciencia autónoma, en el uso de su libertad y no como funcionario de una autoridad doctrinal. Es decir, que la tarea del profesor no consiste fundamentalmente en resumir, explicitar y confirmar los enunciados magisteriales. La teología adquiere su estatuto científico por el empleo de métodos y procedimientos propios a partir básicamente de la fe de la Iglesia (Revelación: Escritura-Tradición) de la cual depende a su vez el Magisterio y no formalmente solo como función y portavoz de la enseñanza magisterial.

Por consiguiente, la misión canónica, tal como es entendida y practicada actualmente por el derecho eclesiástico romano, como condición para ejercer el profesorado establemente en una facultad de teología católica, no parece compatible con las exigencias internas de la libertad universitaria, ni está de acuerdo con las orientaciones impartidas por el Papa Juan Pablo II (50).

En este sentido se votó por unanimidad una moción en la asamblea general de la Catholic Theological Society of America, en su congreso de junio de 1980. “Se resolvió que

(47) LEO SCHEFFCZYK, Das Verhältnis von apostolischem Lehramt und wissenschaftlicher Theologie, *Internationale katholische Zeitschrift*, 1980, pg. 412-424.

(48) *Osservatore Romano* 7.10.81.

(49) Indicaciones complementarias se encuentran en: **Documentation catholique**: Libre recherche du théologien et son modèle en st. Thomas d'Aquin, publicado también en *Nova et vetera* 55, 1980, 12-25. Igualmente en la reciente publicación de KARL RAHNER y H. FRIES, *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, Kösel, 1981, especialmente el artículo de HERBERT VORGRIMLER, Die Autonomie der Theologie pg. 138-173.

(50) JEAN RICHARD, La liberté du théologien dans l'Eglise et à l'Université, *Eglise et Théologie*, Saint Paul University, Ottawa, vol. 12. n. 3, 1981, pg. 377-378.

la mesa directiva haga la representación más apremiante posible a la Comisión de Revisión del Código, a la conferencia nacional de obispos católicos, a la conferencia nacional canadiense de obispos, en orden a obtener su apoyo para la eliminación de la figura de "misión canónica" de la sección sobre el oficio de enseñar del propuesto código de derecho canónico, Canon 64 (51).

Por el hecho de que el magisterio sea un principio normativo para la teología, como garante auténtico de la fidelidad a la revelación y a la fe de la Iglesia, no puede deducirse legítimamente que pueda y deba controlar directamente la

enseñanza en las facultades de teología; ello significa la conducción del saber por el poder, despojando así a la ciencia de su derecho y capacidad de autorregulación en el uso de sus propios métodos.

Igualmente en este contexto de la libertad universitaria queremos expresar nuestro deseo, en unión de un número considerable de teólogos de todo el mundo, que han hecho lo propio públicamente (52), de que en los procesos doctrinales que eventualmente tengan que realizarse, se respeten debidamente la dignidad y los derechos de las personas, ya que la Iglesia se ha manifestado como la abanderada de tales derechos en el mundo.

(51) **Council on the Study of Religion Bulletin**, 11-4 Oct. 1980, p. 116.

(52) **KARL RAHNER**, Zum Verfahren der Glaubenskongregation, en **Theologie und Lehramt**, St. d. Z. 1980 pg. 370.