

JOSÉ MORALES

INICIACIÓN A LA TEOLOGÍA

NOSTRA EDICIONES, S. A. de C.V. MÉXICO

© 2000 by **José MORALES**

© 2001 by EDICIONES RIALP, S.A., Alcalá, 290, 28027 Madrid

D.R. © 2003 por la presente edición: NOSTRA EDICIONES, S. A. de C.V.

Alumnos 17 B-2

Col. Pueblo Axotla Florida

01030 México D. F.

Primera edición: diciembre 2000

Cuarta edición: noviembre 2001

Primera edición en México: noviembre 2003

Con aprobación eclesiástica del Arzobispado de Madrid, diciembre de 2000.

ISBN: 968-5447-09-8



ÍNDICE

Capítulo I. FE Y TEOLOGÍA	9
1. Salvación y Revelación	9
2. La plena Revelación en Jesucristo	16
3. Revelación e Iglesia	18
4. Los dos sentidos del vocablo fe	22
5. Características del acto de fe	27
6. La fe, germen de la teología	34
Capítulo II. NATURALEZA DE LA TEOLOGÍA	37
1. Noción de teología	37
2. Dos vías para conocer a Dios	39
3- Fe, razón y lenguaje como presupuestos de la teología	42
4. Objeto de la teología	52
5. Límites de la teología	56
6. La teología como Sabiduría	57
Capítulo III. FUENTES, MÉTODO Y UNIDAD DE LA TEOLOGÍA	59
1. La Sagrada Escritura	59
2. Sagrada Escritura, Iglesia y Teología	61
3. La Tradición	62
	4

4. Relación entre Tradición y Escritura	65
5. Los Padres de la Iglesia	67
6. La Sagrada Liturgia	68
7. El sentido cristiano de la fe (<i>Sensus fidelium</i>)	69
8. La historia como fuente de la teología	72
9. El método teológico: momento positivo y momento especulativo	73
10. El teólogo y la filosofía.....	76
11. Unidad de la teología	78
 Capítulo IV. MAGISTERIO Y TEOLOGÍA EN LA VIDA	
DE LA IGLESIA	87
1. La Iglesia como unidad indisoluble de culto, doctrina y gobierno pastoral	87
2. El oficio de Magisterio doctrinal	89
3. Quiénes ejercen el Magisterio en la Iglesia	93
4. Funciones que realiza el Magisterio en la vida de la Iglesia	100
5. Magisterio y desarrollo de la doctrina cristiana	104
6. Los documentos magisteriales y su valor de enseñanza y orientación	108
7. Calificaciones de las proposiciones doctrinales	113
8. Magisterio y teología	114
 Capítulo V. TEOLOGÍA, CULTURA Y VIDA	118
1. El papel de la teología en el desarrollo de las relaciones entre fe cristiana y cultura humana	118
2. Cultura y pluralismo teológico	128
3. Teología y ciencia	132
4. Teología y vida	135

Capítulo I

FE Y TEOLOGÍA

1. Salvación y revelación

La religión cristiana es una religión que se apoya en hechos o acontecimientos realizados por Dios a lo largo de la historia humana. Estos hechos son cinco: el hecho de la Creación del mundo y del hombre y la mujer; el hecho de la auto-Revelación de Dios en la historia del pueblo de Israel; el hecho de la Encarnación de la Segunda Persona de la Trinidad; el hecho de su Resurrección de entre los muertos; y el hecho de la Iglesia. A estas cinco columnas del Cristianismo puede añadirse el hecho de la Eucaristía, que se encuentra en la línea de la Encarnación y extrae las últimas consecuencias de ésta en orden al desarrollo de la vida del cristiano. «Toda la revelación de la obra de la salvación tiene un carácter sorprendente, y la Eucaristía constituye la cumbre del misterio en el que, del modo más sencillo, el cumplimiento del designio divino ha superado con mucho toda posible esperanza»¹.

¹ Comité para el Jubileo del año 2000, *Eucaristía, Sacramento de vida nueva*, Madrid 1999, 17.

Hablamos de *hechos* porque todos los acontecimientos que hemos mencionado guardan una relación con la historia de la humanidad. La Creación ocurre en el tiempo o da comienzo al tiempo; la Revelación tiene lugar en el curso mismo de la historia humana; el nacimiento de Jesús de Nazaret se registra en los anales del pueblo judío; la Resurrección de Jesús exige la luz pascual para ser conocida e interpretada, pero es un hecho que le ocurrió realmente a Jesús; la Iglesia realiza y aplica la santidad y la salvación de Jesucristo a través de los siglos, y hablamos por eso del tiempo *de la Iglesia*.

Estos hechos no son simples sucesos que dan lugar a noticias corrientes, sino que son acciones divinas que el ser humano no puede hacer y ni siquiera imaginar antes de que hayan sido realizadas. Es decir, son *misterios* cristianos que han de ser creídos y aceptados por la fe. Todos juntos forman lo que suele denominarse *historia de la salvación*.

La religión cristiana es y se comprende a sí misma como una religión revelada. Debe su existencia a una actuación libre de Dios. No ha nacido por tanto a partir de iniciativas terrenas planeadas y realizadas por gente más o menos sobresaliente. «Por una decisión enteramente libre, Dios se revela y se da al hombre»².

Resulta afortunado que la palabra *revelación* se use generalmente en la conversación corriente para referirse a situaciones nuevas y más o menos inesperadas, que provocan sorpresa y a veces un cambio en la vida. Aunque la Revelación de la que hablamos es un acontecimiento sobrenatural y único, no es necesario para aproximarse a él prescindir completamente de lo que queremos decir en la vida ordinaria cuando hablamos de revelación. Porque estas *revelaciones* de carácter profano no se producen por nuestra voluntad sino que sobrevienen a nuestra vida sin haberlas buscado, nos descubren nuevos aspectos de nosotros mismos o de los demás, y nos ayudan a comprender mejor el mundo.

² *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 50.

La Revelación de Dios a los hombres no es una simple comunicación de noticias o conocimientos. Dios comunica su propio misterio con el propósito de dar un vuelco afortunado a la vida humana. Dice el Concilio Vaticano II (1962-1965): «Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad... Por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor, y mora con ellos para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía»³. En la Revelación, Dios demuestra ser el eterno amante de los hombres, a los que extiende su propia vida divina.

Dios nunca ha dejado de revelarse y de manifestarse a los hombres y mujeres del planeta desde los comienzos de la humanidad. Se revela en la naturaleza y en todo el mundo creado, que es un testimonio mudo pero muy expresivo de la existencia, el poder, la belleza y la sabiduría divinas. «Los cielos proclaman la obra de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos» (Salmo 19, 2). Es lo que suele llamarse *revelación natural*, porque Dios se revela a través de sus criaturas, y porque esa presencia divina es captada por la razón natural. «Lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad» (Rom 1, 20). Puede decirse que la revelación natural se ordena a la sobrenatural y de algún modo la prepara.

Dios se revela también en la conciencia, donde habla a todo ser humano y le orienta para que distinga entre el bien y el mal y pueda actuar en consecuencia. Los sucesos ordinarios de la historia reflejan también de algún modo la voz de Dios, que puede ser reconocida e interpretada en *lo* que suele llamarse «signos de

3 Constitución *Dei Verbum*, n. 2.

los tiempos».

Pero estas manifestaciones divinas, que pueden denominarse naturales, culminan en la Revelación de la que nos hablan y dan testimonio el Antiguo y Nuevo Testamentos, en los que Dios comunica inequívocamente y con plenitud su Palabra y su vida a beneficio de los hombres, para que todos ellos puedan oír pronto, en todas partes y sin dudas la voz divina.

Cuando los cristianos hablamos de Revelación destacamos en ella cinco aspectos principales:

a) Es ante todo auto manifestación de la vida íntima, es decir, trinitaria, de Dios vivo, del Dios de los patriarcas y profetas, del Dios que es Padre de Jesucristo. Dios se revela a Sí mismo de manera soberana, libre y gratuita. Nada ni nadie le obliga a revelarse, y no caben conjuros o medios semejantes, para que Dios se manifieste a los hombres. Dios puede ser implorado, pero no conjurado u obligado a manifestarse. El misterio sobrecogedor nunca está a disposición de la voluntad o de la mente humana.

La Revelación es por lo tanto misteriosa porque descubre y vela al mismo tiempo los misterios divinos. Hace que el hombre conozca los misterios pero estos continúan siendo incomprensibles para él. Conocemos que Dios es Trino, pero no comprendemos cómo puede serlo. La finitud de la razón humana no puede captar la infinitud del Ser divino.

b) La Revelación recibe en el Nuevo Testamento el nombre de *Palabra de Dios* (cfr. Juan 1, 1-14), y en el Antiguo Testamento se alude directamente a esa denominación cuando se narran los oráculos de los profetas que previamente han escuchado la voz divina.

El sentido externo del hombre a través del que se recibe preferentemente la Revelación es en la Biblia el oído, más bien que la vista. La fe viene *ex auditu* (Rom 10, 17)> es decir, mediante la escucha de la Palabra divina.

La Palabra de Dios viene al hombre sin que éste haya hecho nada para encontrarse con ella o para recibirla. No es buscada ni solicitada —como cuando se la pedía a los sacerdotes paganos que prestaban sus servicios en los oráculos—, sino que se impone de

repente, se apodera del receptor y cambia su vida. La revelación en la palabra se apoya en diferentes experiencias que aparecen en los géneros literarios de la Biblia: en los dichos de los profetas de Israel, con su idea de que la Palabra de Dios está en las palabras de ellos; en los textos narrativos, que interpretan la acción y pasión del hombre como vida que manifiesta la actuación de Dios.

La Revelación, Palabra o locución de Dios, transmite nociones e ideas precisas, pues Dios es sumamente coherente y si habla es porque desea decir algo y busca hacerse entender por aquellos a quienes dirige su mensaje salvador. Este hecho no supone, sin embargo, que las palabras divinas sean siempre claras de inmediato. A veces pueden ser oscuras y poseer más de un sentido, de modo que necesiten interpretación.

La Palabra implica un ser personal infinito que habla a otro ser personal finito. Dios habla al hombre. La Palabra engendra por tanto una libre relación entre ambos, que adquiere la forma de *pacto* o *Alianza*. La idea de Alianza es fundamental en la Biblia. Indica entre otras cosas que Dios se compromete en la Revelación a ser Dios del pueblo elegido, a protegerle, santificarle, y hacer de Israel un pueblo mesiánico, porque debe anunciar al mundo el mensaje de salvación, y porque de él saldrá el Mesías, según la carne.

El pueblo de Israel se compromete a su vez a renunciar a la idolatría y a no dar culto a falsos dioses, a amar y servir A Dios vivo «con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas» (Dt 6, 5; Luc 10, 27), y a mantenerse como pueblo santo que sea luz de todas las naciones.

c) La Revelación es histórica. Es decir ocurre en el seno de la historia humana, aunque no coincide sin más con esa historia. La historia no tiene por sí misma carácter revelatorio. Pero Dios actúa en la historia, cuando lo desea, con el fin de manifestarse en sucesos que son vehículo de su Revelación. Por eso se dice en la Constitución *Dei Verbum* que Dios se revela no sólo con la Palabra, sino también con acciones, obras y gestos que tienen lugar en la historia humana. Este es el motivo de que la Biblia sea un libro histórico, aunque hay en ella mucho más que una historia común.

El Dios Altísimo y del todo superior al mundo se muestra en objetos, acontecimientos y personas de nuestro mundo, y se

representa en ellos. La divinidad se manifiesta en lo que llamamos teofanías o acciones que indican el poder divino ejercido a favor del pueblo de Israel. Claros ejemplos son la aparición de Dios a Moisés en la zarza ardiente (Ex 3), las plagas enviadas a Egipto para quebrantar la resistencia del Faraón (Ex 7-11), el paso del Mar Rojo por los hebreos (Ex 14), la entrega del Decálogo a Moisés en el Sinaí (Ex 19-20), la Nube que cubría el arca de la Alianza y guiaba a los israelitas por el desierto hacia la tierra prometida (Ex 40, 34-38), etc.

Por ser histórica, la Revelación se despliega gradualmente hasta culminar en la predicación y la obra de Jesús. «En diversos momentos y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas. En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo, a quien instituyó heredero de todo» (Heb 1, 1-2). La Revelación se va completando, por tanto, a lo largo de la historia de Israel. El pueblo elegido y sus representantes tienen viva conciencia de que las nuevas revelaciones que se suceden derivan del mismo Dios Único, que comenzó manifestándose a Abraham (cfr. Gen 12). Siempre que Yahvé se revela a los sucesivos destinatarios de su palabra se identifica, por así decirlo, como el Dios activo desde antes en la historia de los hebreos: «Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» (Ex 3, 6).

La Revelación no debe entenderse nunca como un saber oculto que solamente poseen unos pocos privilegiados, ni como una ciencia misteriosa y arcana que divide a la humanidad en sabios e ignorantes, y mucho menos como una creencia que autorice el fanatismo y la incomprensión hacia el resto de los hombres por parte de aquellos que han recibido el mensaje divino. Los profetas son servidores de la Revelación y saben que, en último término, ésta se dirige al pueblo de Israel como cauce hacia todos los hombres. La Revelación es patrimonio de la humanidad entera a través de los creyentes, que tienen la grave responsabilidad de darla a conocer.

La religión revelada puede denominarse una religión *profética*, porque los profetas de Israel son los mediadores ordinarios de la Palabra divina hasta la llegada de Jesucristo, que es el Profeta por

excelencia. Los profetas han sido elegidos por Dios para escuchar la Palabra, hacerla propia con una vida según el querer divino, y traducirla, por así decirlo, al lenguaje humano, para poderla comunicar a todos.

El profeta auténtico es en la Biblia un hombre que habla en nombre de Dios, se pronuncia con gran autoridad, mantiene una conducta coherente y se muestra capaz de desterrar la mentira y el error. Es un verdadero reformador religioso, que tiene que sufrir a causa del mensaje divino que predica. El profeta interpreta el presente a la luz de la Palabra, y anuncia las promesas divinas que tendrán lugar más tarde en la historia o en el más allá escatológico. La experiencia religiosa que implica la Revelación tiene lugar primero en los profetas, y a través del testimonio de estos se extiende a quienes lo aceptan no como palabra humana sino como venida de Dios.

La Revelación es siempre, por tanto, un acontecimiento sobrenatural externo al hombre. No es una simple autocomprensión del sujeto humano como pecador y luego como redimido. Afirmar esto supondría decir que la Revelación no viene de Dios sino del espíritu del hombre.

d) La Revelación es salvadora, es decir, apunta primariamente a rescatar al hombre del pecado y a comunicarle la vida nueva de la gracia. Todas las acciones divinas que liberan a los hebreos de sus enemigos temporales simbolizan además la intención profunda y última de la manifestación de Dios, que es vencer el mal moral, conceder una participación en la santidad divina, y hacer posible un destino eterno de gozo y amor.

La Palabra revelada no busca entonces aumentar la ciencia humana y los conocimientos profanos de la humanidad. Entrega a los hombres lo que no pueden conseguir por sus propias fuerzas: la conversión del corazón, el triunfo sobre el pecado, la adquisición de todas las virtudes, y la unión con Dios en esta vida y sobre todo en la futura.

e) La Revelación es finalmente un *don* divino inestimable, al que se refiere Jesús como algo precioso y único en algunas parábolas. «El Reino de los cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo que, al encontrarlo un hombre, lo vuelve a esconder y, por la alegría que le da, va, vende todo lo que tiene y compra aquel campo.

«También es semejante el Reino de los cielos a un mercader que busca perlas finas, y que al encontrar una de gran valor, va, vende todo lo que tiene y la compra» (Mt 13, 44-46).

Ninguna ciencia ni riqueza humanas son comparables a la Revelación y a lo que ésta supone para la vida del hombre. Dice San Pablo: «Lo que era para mí ganancia, lo he considerado una pérdida a causa de Cristo. Más aún: juzgo que todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas, y las tengo por basura para ganar a Cristo» (FU 3, 7-8).

2. La plena Revelación en Jesucristo

«Con su entera presencia y manifestación personal, con palabras y obras, señales y milagros, sobre todo con su resurrección gloriosa de entre los muertos, y finalmente con el envío del Espíritu de verdad, Jesucristo completa la revelación y confirma con el testimonio divino que Dios vive con nosotros para liberarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna»⁴.

En el Cristianismo, el cauce fundamental de Revelación no es una doctrina, una escritura, un código de leyes o un culto litúrgico, sino una persona concreta, Jesús de Nazaret, Hijo de Dios. Y el contenido más importante es la creación de una nueva comunión de vida con Dios, una comunión que produce santidad y triunfo sobre la muerte.

Jesucristo es la Segunda Persona de la Trinidad y es además un acontecimiento histórico. «Llegada la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para

rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva» (Gal 4, 4).

La Revelación de Dios en Jesucristo tiene carácter único y definitivo. En Jesús, Dios ha dicho todo lo que quería decir a los hombres, y no tiene más cosas que añadir. Este hecho incomparable ha movido a muchos a hablar del carácter absoluto del Cristianismo, no como invención última de la inteligencia y de los recursos religiosos humanos, sino como máxima expresión de la verdad y de la misericordia y amor divinos.

«La fe cristiana no puede aceptar "revelaciones" que pretendan superar o corregir la Revelación de la que Cristo es la plenitud. Es el caso de ciertas religiones no cristianas y también de ciertas sectas recientes que se fundan en semejantes "revelaciones"»⁴.

La convicción sobre el carácter insuperable de la revelación de Dios en Jesús se recoge con gran frecuencia en el Nuevo Testamento. El Padre «se lo ha entregado todo a Jesús» (Heb 1,2).

⁴ *Const. Dei Verbum*, n. 4.

⁵ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 67.

Jesús es, «la imagen de Dios invisible» (Col 1, 15). En Él quiso Dios «habitar con toda su plenitud» (Col 1, 19). Él es la Palabra encarnada, que estaba con Dios desde el principio, es decir, desde toda la eternidad (cfr. Juan 1, 1-18).

Estas afirmaciones significan además que Jesucristo es el *Mediador* insustituible entre Dios y los hombres. «Hay un solo Dios y un único mediador entre Dios y los hombres: un hombre, que es Jesucristo» (1 Tim 2, 5). Por su condición a la vez divina y humana, Jesús es el único ser capaz de reconciliar a los hombres y al mundo con Dios.

En Él se manifiesta plenamente el amor del Padre, y Jesús anticipa en su Resurrección gloriosa la salvación y el destino eternos de los elegidos. «Él es a un tiempo mediador y plenitud de toda la Revelación»⁶. Sabemos que la palabra no puede separarse de la persona que habla. Es diálogo e implica una manera de estar presente la persona misma. Como la palabra de Cristo es una palabra de testimonio, nos pone en presencia del mismo Cristo en cuanto testigo, y constituye por tanto de modo intrínseco una invitación a la fe.

3. Revelación e Iglesia

La plenitud de la Revelación en Jesucristo se nos hace presente *en la Iglesia y a través de ella*. El conocimiento de Jesús, su mensaje salvador y sus obras son imposibles sin la Iglesia. La mediación de ésta no es una pantalla que oscurezca o limite el acceso a Jesús sino que es, por el contrario, ¡la única vía posible para comunicar con Él.

La existencia de la Iglesia supone la Revelación, y la Revelación misma no nos llega sino a través de la Iglesia. La Iglesia no

⁶ Const. *Dei Verbum*, n. 2.

existe primero por sí misma, y recibe posteriormente, para su constitución, la revelación divina; sino que la revelación es absolutamente determinante para que exista la Iglesia. Ésta, no tiene otra razón de su existencia que el fundamento que Dios ha establecido en Jesucristo por medio de su revelación.

La Iglesia depende por tanto enteramente de la acción reveladora de Dios en la historia, pero al mismo tiempo es indispensable para que los hombres conozcan esa revelación. «La Revelación que Dios ha hecho de Sí mismo al hombre en Cristo Jesús está custodiada en la memoria profunda de la Iglesia y en las Sagradas Escrituras, y es constantemente comunicada mediante una *traditio* viva y activa, de una generación a otra»⁷.

Jesucristo es el misterio central que la Iglesia anuncia. La presencia de Jesús en la Iglesia lo llena todo. Le encontramos en el culto como Señor que lo preside y lo recibe. Le encontramos en los Sacramentos, especialmente en la Sagrada Eucaristía. Se halla presente en la Escritura, en la predicación cristiana y en la catequesis. Se le encuentra asimismo en los Pastores, que le representan, en todos los hermanos en la fe, y en todos los hombres.

La Iglesia es por todo signo de la llegada de la salvación en Jesucristo. Lo es porque, por la fe en el Evangelio y los Sacramentos, realiza de hecho la salvación, como lugar donde actúan Cristo y el Espíritu de Dios; porque representa en el mundo la unión de los hombres con Dios y la unión de los hombres entre sí; y porque se convierte para toda la humanidad, creyente o no creyente, en señal visible de la llegada del Reino de Dios al mundo⁸.

La Iglesia es ella misma un signo de su propio origen divino. Dice el Concilio Vaticano I: «A causa de su admirable propagación, de su eminente santidad, de su inagotable fecundidad en

⁷Catechism *Imdendae*, n. 22.

⁸ Cfr. R. Lacourelle, *Cristo y la Iglesia, signos de salvación*, Salamanca 1971, 129-130.

toda clase de bienes, a causa de su unidad católica y de su solidez inquebrantable, la Iglesia es por sí misma un grande y perpetuo motivo de credibilidad y un testimonio irrefutable de su misión divina»⁹.

La Iglesia como signo o motivo de credibilidad posee una realidad objetiva y visible, que la hace perceptible en su valor religioso por los creyentes y también por todos los no creyentes de buena voluntad. En este sentido es capaz de fortificar la fe de los fieles y de atraer a los que todavía no creen. La fe se apoya por tanto en los signos que acompañaron la revelación histórica de Cristo, y en el signo siempre presente y actual que es la Iglesia.

El Concilio Vaticano II enseña que «la Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano»¹⁰.

La Iglesia tiene confiado por Dios el depósito de la Revelación: «el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, que ejerce su autoridad en nombre de Jesucristo».

Son, por tanto, funciones de la Iglesia: a) guardar el depósito de la fe, y b) definir con autoridad y sin error su sentido correcto: «*fideliter custodire et infallibiliter declarare*»¹².

a) El Espíritu santo asiste permanentemente a la Iglesia, no para revelarle nuevas doctrinas, sino para que conserve intacta la fe apostólica hasta el fin de los tiempos. La Iglesia no está por encima de la Palabra divina, sino que es su más fiel servidora y la primera oyente de esa Palabra.

⁹ DS 3013-3014. •

¹⁰ Const. *Lumen Gentium*, n. 10.

¹¹ Const. *Dei Verbum*, n. 10.

¹² Concilio Vaticano II, DS 3020.

La Iglesia enseña la revelación pública, que está completa después de la muerte del último apóstol. El contenido de otras revelaciones posteriores de carácter privado, como las ocurridas en apariciones de la Virgen, no forma parte, estrictamente hablando, de lo que debe aceptar y creer un cristiano en cuanto tal. «La *aprobación* que puede concederles la Jerarquía no tiene otro valor que el de *nihil obstat*», aunque los fieles cristianos mostrarán generalmente hacia esos hechos una actitud de piedad y de respeto¹³.

b) La Iglesia ha sido dotada por Dios de un carisma o poder de discernimiento que le permite formular la fe revelada sin equivocarse. Tiene por tanto la función de definir la doctrina de la fe siempre que sea necesario, es decir, cuando se deben proponer a todos los fieles formulaciones más completas y precisas de los dogmas, cuando es conveniente proponer solemnemente una verdad que se encontraba implícita en la Sagrada Escritura y la Tradición de la Iglesia, o cuando hace falta explicar el recto sentido de las doctrinas cristianas, para prevenir errores o interpretaciones incorrectas.

La infalibilidad de la Iglesia se extiende a todo lo que se halla contenido en la revelación divina, y también a las demás verdades necesariamente requeridas para mantener íntegro el depósito revelado¹⁴. Es decir, se extiende a lo formalmente revelado y a lo que está conexo con lo revelado. Abarca, por ejemplo, doctrinas como la de la colegialidad episcopal o la sacramentalidad del Episcopado, y actuaciones prácticas como la canonización de los santos o la aprobación solemne de las reglas religiosas. La Iglesia también puede y debe calificar moralmente hechos históricos como la guerra, la esclavitud, el racismo y otras situaciones de injusticia, la pena de muerte, etc.

¹³ Cfr. Y. Congar, *La Fe y la Teología*, Barcelona 1970, 40. ¹⁴ Cfr. Const. *Lumen Gentium*, n. 25.

La Revelación no deriva del pensamiento del hombre, pero hace que el hombre piense y reflexione sobre Dios, sobre el mundo y sobre sí mismo. La Iglesia crea las condiciones espirituales adecuadas para que la labor teológica nunca falte entre los cristianos y contribuya al bien de todos sus hijos.

4. Los dos sentidos del vocablo fe

Con la palabra fe nos referimos al depósito de la Revelación o conjunto de verdades comunicadas por Dios para nuestra salvación, que la Iglesia custodia e interpreta. Es la fe en sentido objetivo. Hablamos en este caso de los dogmas o de los artículos de la fe, que están recogidos y profesamos en el Credo.

Más frecuentemente, sin embargo, usamos la palabra fe para designar el *acto de fe*, es decir, el acto del hombre y de la mujer creyentes que han aceptado la Revelación de Dios y tratan de vivir según la voluntad divina. La fe es aquí la respuesta personal de la criatura humana a Dios que se le revela y la llama. En este capítulo nos ocupamos de la fe bajo este aspecto subjetivo.

El *acto de fe* es ante todo la reacción acogedora que Dios espera del hombre a la manifestación que Él le hace de su misterio.

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

El Concilio Vaticano II enseña que «cuando Dios se revela hay que prestarle la *obediencia de la fe* (Rom 16, 26), por tal que

el hombre se confía libre y totalmente a Dios (*se totum libere Deo committit*), prestando a Dios liberador el homenaje del entendimiento y de la voluntad (Concilio Vaticano I; D 1789), y asintiendo voluntariamente a la Revelación hecha por Él»¹⁵.

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

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

Estas consideraciones de la Carta se basan en el relato contenido en Génesis 12, 1-9, donde leemos: «Yahvé dijo a Abraham: Vete de tu tierra y de tu patria a la tierra que yo te mostraré. Haré de ti una nación grande y te bendeciré... Marchó Abraham tal como se lo había dicho Yahvé».

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

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

- e) Típicamente la fe se inicia en el sujeto a partir de una audición Abraham no ve ninguna visión sino que oye la voz divina.

- f) Abraham se da cuenta de que Dios le habla y se dispone a escuchar. La autoridad de Dios, así como su bondad, santidad, poder y misericordia son el factor esencia!. Dios no da razones para

¹⁵ *Consc. Dei Verbum*, n. 5.

g) la elección y llamada del patriarca, ni éste las pide.

h) Abraham decide obedecer. Aunque es todo cuestión de un instante, podía no haber obedecido, de modo que el mérito de Abraham no es ver u oír a Dios sino obedecerle y hacer su Voluntad en medio de una cierta oscuridad.

i) Marcha hacia un lugar todavía desconocido, porque una característica y un poder de la fe es que hace al hombre ponerse en camino hacia Dios, sin que conozca aún todas las etapas que deberá recorrer para llegar a su meta. Podemos añadir que Abraham espera la herencia prometida, de ser padre de un gran pueblo, a pesar de ser anciano y de que su mujer Sara era estéril; y se muestra dispuesto finalmente a sacrificar a su único hijo Isaac, sobre quien descansa la promesa de descendencia (cfr. Gen 12, 22).

Vemos claramente en Abraham que la fe no es solamente un acto del intelecto o de la voluntad o un mero sentimiento, sino que es un acto de todo el hombre, una reacción de la persona entera, que supone seguridad en Dios, convicción interior y riesgo. La fe se hace operativa o práctica en acciones y comportamientos concretos. Es decir, va siempre acompañada de obras.

Lo vemos asimismo en la fe de los profetas de Israel, hombres que poseen una viva conciencia de la majestad y santidad de Dios y un hondo sentido de haber sido llamados a cumplir una misión, a pesar de considerarse incapaces de realizarla.

La fe según los Evangelios sinópticos

En el *Nuevo Testamento*, la fe es la respuesta al llamamiento de Jesús. La predicación del Señor contiene siempre para los oyentes una *llamada a la conversión interior*, a la *reforma de la vida* y al *seguimiento* como discípulos. Esta llamada aparece a veces en forma de interpelación general: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y agobiados» (Mt 11, 28); pero de modo más frecuente la llamada es formulada individualmente: «Venid conmigo y haré de

vosotros pescadores de hombres» (Mc 1, 17); «Vio a Leví... y le dice: Sígueme» (Me 10, 21).

La acogida a estas llamadas es la *fe* (pistis), vocablo fundamental en el Nuevo Testamento. La fe consiste, en un primer momento del encuentro con Jesús, en la certeza que unos hombres y mujeres tienen de que Jesús puede ayudarles, porque piensan con motivo que dispone de un poder sobre los demonios, las enfermedades e incluso las fuerzas naturales. La liberación de desgracias humanas y temporales es siempre signo de una liberación más profunda. «Tu fe te ha salvado» (Mc 5, 34; 10, 52). «Que te suceda como has creído» (Mt 8, 13). «Grande es tu fe: que te suceda como deseas» (Mt 15, 28). «Viendo Jesús la fe de ellos...» (Mc 2, 5).

Son siempre palabras de Jesús, gran parte de las cuales aparecen en relatos de milagros. Las acciones de Jesús presuponen en los beneficiarios al menos una disposición favorable a la fe, que el Señor convierte en fe robusta. Esta fe es mucho más que una simple creencia en milagros, porque supone una actitud positiva ante la persona y la misión de Jesús, que es para los discípulos el Rabbí (Mc 10, 51), el hijo de David (Mc 10, 47) y sobre todo el Señor (Mt 14, 30).

La fe es aquí un acto interior de confianza plena en el poder de Jesús, que hace apto al creyente para recibir un beneficio, y que llegará normalmente al seguimiento. El discípulo apuesta por Jesús y pone su vida en manos del Maestro. Es la única decisión coherente y sensata de quien ha descubierto que Él es el Cristo. «Respondió Simón Pedro: «Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios» (Juan 6, 68-69). Con la fe se entra en la comunidad de Jesús y se acepta el Reino que llega con Él.

La fe en las epístolas paulinas y en el cuarto Evangelio

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

La fe *no es evidente* y puede a veces parecer necedad a los ojos de los hombres mundanos. Dice el Apóstol: «Mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, y locura para los gentiles» (1 Cor 1, 22).

La fe interior —se nos dice también— *tiende a expresarse en la confesión o profesión externa*. La fe del corazón toma normalmente la forma de una confesión oral, es decir, la fe por la que se cree (*ifides qua*) se refleja materialmente en la fe que se cree (*fides quae*) o Credo. «Si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor —afirma Pablo— y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo» (Rom 9, 10).

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

La fe hace ya presente de modo incoativo la vida eterna dentro del creyente. «El que cree en mí no es juzgado» (3, 18); «El que cree en mí tiene vida eterna» (3, 36); «El que cree en el Hijo ha pasado de la muerte a la vida» (5, 24). *San Juan* se apoya con frecuencia en una oposición muy acentuada de fe e infidelidad, vida y muerte, luz y tinieblas, vida eterna y juicio.

¶ La fe o la ausencia de ella juega un papel decisivo en la determinación y generación de estas contraposiciones.

San Juan vincula creer a oír (4, 42) y a ver (20, 8), pero especialmente a *conocer*. Creer y conocer tienen aquí el mismo objeto, de modo que un mismo hecho o misterio es *creído* Y *conocido*. «Creemos y sabemos que Tú eres el Santo de Dios» (6, 67). Creer y conocer son intercambiables (cfr. 1 Juan 4, 16). Este hecho no excluye que exista a la vez un dinamismo que lleva del *creer* al *conocer*. «Creed las obras para que lleguéis a conocer» (10, 38). La fe es como una participación en el conocimiento que el Hijo tiene del Padre.

Puede decirse que San Juan insiste principalmente en los *aspectos intelectuales* de la fe, para situarla más bien en la esfera cognoscitiva. Pero no la convierte por eso en una mera iluminación de la mente o sólo en un enriquecimiento nocional. La fe es siempre el *principio y la raíz de la vida nueva en Jesucristo*.

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

5. Características del acto de fe

La fe contiene las siguientes características:

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

a) El creyente acepta verdades y misterios que no son evidentes para la razón. «Por la fe creemos ser verdadero lo que nos ha sido revelado por Dios, y lo creemos no por la intrínseca verdad de las cosas, percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que se revela, que no puede engañarse ni engañarnos»¹⁶.

Dado que el objeto natural de la razón es lo evidente, el creyente

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

«La demostración científica hace que el espíritu se adhiera a una verdad al término de una investigación. En la fe sobrenatural, el espíritu también se adhiere y lo hace incluso con más fuerza que por un razonamiento científico, pero no por una evidencia objetiva o intelectual, inmediata o mediata, sino bajo una moción de la voluntad, es decir, del hombre que encuentra su bien en esa adhesión porque ha percibido un vínculo entre su elección y determinados valores fundamentales para su existencia. El asentimiento proviene todo de la voluntad. Pero esta palabra no debe inducir a error, pues no se trata de una facultad que actúe sobre el intelecto mecánicamente y como desde fuera: es el mismo hombre en su capacidad de tender hacia su bien»¹⁷.

El aspecto intelectual de la fe significa que la fe es conocimiento cierto, no simple opinión, y que no se agota en la confianza en Dios. El creyente acepta e incorpora a su visión de la realidad verdades concretas, de modo que su le posee en este sentido un contenido preciso y cierto. El creyente no cree *en general*. Cree en Dios y en los misterios que Dios revela, tales como la Trinidad

16 Concilio Vaticano I, *Constitución Dogmática sobre la fe católica*, cap. 3. 17 Y. Congar, *La Fe y la Teología*, 1970, 113.

divina, la divinidad de Jesús, la Eucaristía, la virginidad y la maternidad divina de María, la Iglesia, la resurrección de la carne, etc.

Los que profesan una vaga fe en Dios sin más determinaciones ni consecuencias tienen en realidad una fe meramente sentimental, que no es todavía la fe teológica de la que hablamos aquí. La fe auténtica penetra el mundo de los sentidos y alcanza el mundo invisible de los misterios sobrenaturales, que son intensamente reales. Puede decirse entonces que el creyente ve de algún modo el mundo sobrenatural, lo contempla como algo cierto y real, y sabe bien que ese mundo invisible no es el producto de una deducción racional ni un figmento de su conciencia subjetiva¹⁸.

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

Los signos que se contienen en la Revelación no compelen al hombre a aceptarla necesariamente. El que oye la voz de Dios o ve las señales que Dios obra, permanece libre para responder o no responder. La libertad del creyente otorga a la fe una profunda dimensión personal en la relación con Dios, porque el Señor no trata en la Revelación con seres inanimados ni con autómatas que hubieran sido programados previamente. «Hombre libre, sujétate a voluntaria servidumbre para que Jesús no tenga que decir por ti aquello que cuentan que dijo por otros a la Madre Teresa: «Teresa,

¹⁸ Cfr. M. Nicolau, *Doctrina sobre ¿a fe en los Concilios Vaticano I y II Estudios Eclesiásticos* 45, 1970, 437-456.

¹⁹ Const. Dei Verbum, n. 5.

yo quise... Pero los hombres no han querido»²⁰.

El acto de fe se sitúa por tanto en un horizonte de libertad y contiene rasgos intensamente personales. Dice Juan Pablo II: «Si es exacto afirmar que la fe consiste en aceptar como verdadero lo que Dios ha revelado, el Concilio Vaticano II ha puesto oportunamente de relieve que es también una *respuesta de todo el hombre*, subrayando así la dimensión *existencial y personalista* de ella... En el conocimiento mediante la fe, el hombre acepta como verdad todo el contenido sobrenatural y salvífico de la revelación; sin embargo, este hecho lo introduce al mismo tiempo en una relación profundamente libre y personal con Dios mismo que se revela»²¹.

La fe supone la sumisión libre a la Palabra viva de Dios. No es, por ejemplo, la mera aceptación de un libro sagrado, porque todo texto necesita interpretación y el creyente podría terminar de hecho por establecer él mismo las condiciones de su fe. Escribe Newman: «La fe evangélica consistía en aceptar la palabra de los Apóstoles; no estribaba en juzgar por uno mismo. Es inútil replicar que el hombre que juzga a partir de la Sagrada Escritura se somete en primer lugar a ella y que por tanto la acepta con fe.

«Observad, sin embargo, que hay una diferencia radical entre el acto de sumisión a una enseñanza viva y la obediencia a un libro. En el primer caso no cabe duda o apelación sobre las intenciones de quien habla. En el segundo caso, la decisión final queda en manos del lector»²².

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

²⁰ Beato Josemaría Escrivá de Balaguer, *Camino*, 761.

²¹ Audiencia general de 27.11.1985: *Insegnamenti* 8, 1, 840.

²² *Discursos sobre la Fe*, Madrid 1982, 206-207.

pero no la destruye ni la ignora. «Quiero hablar de la doctrina de Cristo Salvador —escribe San Atanasio—, a fin de que algunos no encuentren su enseñanza demasiado rudimentaria y puedan sospechar que es una fe carente de razón»²³.

La fe no se encuentra dentro de los límites de la razón ni necesita recibir, por así decirlo, el visto bueno o la aprobación de ésta. Pero no es asunto del sentimiento, ni es absurda o irracional. Pascal afirma: «Si se somete todo a la razón, nuestra religión nada tendrá de misterioso ni de sobrenatural. Si se desprecian los principios de la razón, nuestra religión será absurda y ridícula»²⁴. La fe nada tiene que ver con la superstición ni con otras conductas religiosas extravagantes.

Los creyentes tienen siempre *razones* para creer, aunque su fe proceda en último término de una moción o impulso de la gracia, y aunque muchos de ellos no sepan decir cuáles son esas razones. La *credibilidad* la fe significa precisamente que ésta no repugna a la razón, y que el creyente encuentra siempre puntos de apoyo en las realidades inteligibles, que no son causa de la fe pero que apuntan hacia ella.

d) Que la fe es un don gratuito y sobrenatural es una profunda convicción de la Iglesia, de la que los creyentes poseen una cierta experiencia. Los hombres no somos capaces de alcanzar ningún conocimiento salvífico sin ayuda de la gracia de Dios²⁵. La fe es un acto humano y libre, pero sólo es posible mediante una gracia actual aceptada por la persona.

Hay personas que desearían creer y sin embargo no se sienten capaces de hacerlo. Quieren creer y no pueden. Admiran a los creyentes y hasta les envidian noblemente, pero no consiguen reproducir en su interior la actitud y visión de aquellos. Ocurre así porque la doctrina cristiana parece suscitarles objeciones de

²³ *Contra Gentes, Introducción, n. 1.*

²⁴ *Pensamientos 273.*

²⁵ *Cfr. Concilio de Orange II, año 529.*

naturaleza intelectual o práctica, o porque la fe implica un modo coherente de vivir que no se sienten capaces de adoptar. Puede decirse, sin embargo, que los obstáculos que dificultan en una persona la aceptación y el desarrollo de la fe suelen ser de orden moral.

Todo indica que la fe es un don que Dios debe conceder. El hombre puede desearlo y prepararse a recibirlo con oración, sinceridad interior y docilidad a la voz de la propia conciencia. «Este don inestimable podemos perderlo. San Pablo advierte de ello a Timoteo: "Combate el buen combate, conservando la fe y la conciencia recta; algunos, por haberla rechazado naufragaron en la fe" (1 Tim 1,18-19). Para vivir, crecer y perseverar hasta el fin en la fe debemos alimentarla con la Palabra de Dios; debemos pedir al Señor que la aumente (cfr. Me 9, 24; Le 17, 5; 22, 32); debe "actuar por la caridad" (Gal 5, 6), ser sostenida por la esperanza (cfr. Rom 15, 13) y estar enraizada en la fe de la Iglesia»²⁶.

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

Dice *Camino*: «Fe.— Da pena ver de qué abundante manera la tienen en su boca muchos cristianos, y con qué poca abundancia la ponen en sus obras.

—No parece sino que es virtud para predicarla, y no para practicarla»²¹.

La fe es para la vida, tiende por su propia naturaleza expansiva a hacerse operativa y a realizarse en la existencia del creyente. La fe informa la vida y la vida adquiere sentido y dirección gracias a la

²⁰ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 162. ¹⁷ N. 579.

fe. Un creyente no puede vivir igual que un hombre que no lo es.

Hay desde luego creyentes que no viven conforme a su fe y que se confiesan no practicantes, pero se trata entonces de creyentes nominales, que no cuentan a los efectos de lo que tratamos ahora.

Decimos que sólo la fe introduce y posibilita la vida nueva que trae Jesucristo, y que un cristiano puede superar las limitaciones de la naturaleza e imitar esa vida de Jesús. El corazón humano puede amar a Dios en cierta medida. La conciencia moral puede condenar la concupiscencia. La voluntad puede realizar acciones dignas de alabanza. Pero la virtud sin ayuda de la gracia tropieza con serios límites, más allá de los cuales no es capaz de llegar. No consigue reconocer por experiencia el aire de altura moral y de santidad que se respira en el Evangelio, lo cual permite que el ser humano albergue a veces el espejismo de la bondad natural.

Sólo la fe y la gracia hacen que el hombre pueda amar a Dios hasta el desprecio de sí mismo, que se haga loco a los ojos de los mundanos para seguir e imitar a Cristo, que esté dispuesto a sacrificarse por los demás, que arrostre en ocasiones las incertidumbres y riesgos de la vida cristiana en un ambiente hostil, que perdone las ofensas y devuelva bien por mal, que acepte la abnegación de sí mismo cuando es necesario para evitar el pecado.

Es aquí donde contemplamos la fe en una acción que supera gradualmente las contradicciones e incoherencias de la naturaleza humana y llega a realizar propiamente la existencia cristiana. «La fe nos hace gustar de antemano el gozo y la luz de la visión beatífica, fin de nuestro caminar aquí abajo. Entonces veremos a Dios "cara a cara" (1 Co 13, 12), "tal cual es" (1 Jn 3, 2). La fe es ya, por tanto, comienzo de la vida eterna»²⁸.

28 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 163.

6. La fe, germen de la teología

La fe es la base y la raíz de la teología. Esta se apoya en la fe como un edificio se apoya en sus cimientos. Y también nace desde ella, como un árbol o una planta crece y se nutre gracias a sus raíces. Sin fe no puede haber teología propiamente dicha. La teología se desarrolla desde la fe. Es exactamente el desarrollo de la fe, realizado con ayuda de la razón humana.

La fe es por lo tanto no sólo necesaria, sino esencial para la teología. La fe hace falta para la teología tanto si la entendemos como fe en sentido objetivo, es decir, los dogmas que se expresan en los Credos de la Iglesia (la fe que creemos), como si la entendemos como el acto personal interior por el que el creyente acepta la palabra de Dios, que no puede engañarse ni engañarnos, confía en El, y se esfuerza en vivir una vida nueva (la fe por la que creemos).

En ambos sentidos es la fe indispensable para la teología. El teólogo trabaja con base en la fe de la Iglesia, tal como se formula en los Credos. Estos Credos o símbolos distinguen al cristiano de quien no lo es, y aseguran la identidad individual del hombre y la mujer bautizados. Confirman y refuerzan además la unidad católica de la Iglesia en torno a la única fe. Permiten transmitir la fe y enseñarla, y establecen puntos firmes de referencia que faciliten la meditación y contemplación de los misterios cristianos.

El teólogo cuenta con los Credos para su estudio, su enseñanza y sus investigaciones. No inventa sus datos ni los debe cuestionar, o modificar arbitrariamente.

Al mismo tiempo, la teología es también desarrollo de la fe interior del teólogo, y ella misma supone un acto de fe. El teólogo no hace un ejercicio puramente intelectual. Cree de verdad en lo que dice, y en su corazón y en su mente pesan para su vida las afirmaciones que hace. De otra manera no habría diferencias verdaderas entre la actividad teológica y las investigaciones profanas de orden filológico, histórico, o filosófico que es posible hacer sobre los mismos asuntos.

«El teólogo necesita más de la fe que de la agudeza de ingenio»²⁹. Debe actuar guiado por una afinidad y un sentido interior

hacia las verdades de la fe, que le permitan estudiarlas sin olvidar sus aspectos misteriosos y sobrenaturales. La actividad de la teología no puede verse despojada nunca del baño de luz que la fe le proporciona. De otro modo se convertiría en una mera técnica de hablar de Dios y de las cosas santas. Sería una letra sin espíritu.

Pero en la teología, la fe no es únicamente fe creída o fe vivida. Es además fe pensada, fe que piensa. Es decir interviene la razón. La fe es siempre racional, no es evidente, pero no es absurda. También la fe de las gentes sencillas o incultas es racional, debido a la condición humana de esas personas, que deben usar la cabeza en lo que hacen y dicen; y debido a la misma fe, cuyos misterios elevan la razón, pero no la niegan. Cuando confesamos que Dios es Uno y Trino no hacemos una afirmación absurda, como decir que Dios es Uno y Trino de la misma manera. Decimos, por el contrario, que Dios es Uno bajo el aspecto de su esencia, y es Trino bajo el aspecto de las personas. El misterio va unido a un clima de racionalidad, que no debe confundirse con racionalismo.

Esta presencia de la razón en el desarrollo de la fe se hace particularmente intensa y necesaria en el caso de la teología. Siempre que el creyente usa la razón de modo respetuoso, ordenado y metódico en asuntos de fe, hace que la ciencia sobre Dios sea verdadero y sólido conocimiento, y se proteja de peligros y deformaciones, como pueden ser el fideísmo, la superstición, la magia y otras actitudes o prácticas irracionales.

²⁹ Pablo VI, *Discurso 1.10.1966: hisegnamenti* 4, 449.

Dice el Concilio Vaticano I (1870): «Cuando la razón, iluminada por la fe, busca con celo, piedad y moderación, llega por don de Dios a un cierto conocimiento muy fecundo de los misterios»³⁰.

Las doctrinas cristianas mueven fácilmente por sí mismas no sólo a la oración y a la contemplación de los misterios que contienen, sino también a la reflexión y al estudio de esos misterios. Esa reflexión no es un lujo. Es una necesidad. «Leamos lo que está escrito y entendamos lo que leemos. Así cumpliremos con la obligación de tener una fe perfecta»³¹. San Agustín dice a sus fieles: «Oíd, reflexionad, creed y comprended»³².

La Iglesia se ha mostrado siempre acogedora hacia la razón y la ha defendido a lo largo de la historia como manifestación muy importante de la dignidad del hombre y de la mujer, y como aliado insustituible de la fe. «La fe y la razón —ha dicho Juan Pablo II— son como las dos alas con las que el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la Verdad»³³.

³⁰ *Enchiridion Symbolorum*, 3016.

³¹ **San Hilario**, *Sobrela Trinidad*, 8, 14: *Patrología Latina* 10, 245.

³² *Serm6n\%2*.

³³ **Enci'clica** *Fides et Ratio* (junio 1998), Proemio.

Capítulo II

NATURALEZA DE LA TEOLOGÍA

1. Noción de teología

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

La actividad teológica es «fides quaerens intellectum»: fe que busca entender, impulsada no por una actitud de simple curiosidad, sino de amor y veneración hacia el misterio. San Anselmo de Cantorbery (1033-1109), que es el autor de esa definición que expresa la esencia de la teología, observa que «el creyente no debe discutir la fe, pero manteniéndola siempre firme, amándola y viviendo conforme a ella, puede humildemente, y en la medida de lo posible, buscar las razones por las que la fe es como es. Si consigue entender, lo agradecerá a Dios; si no lo consigue, se someterá y la venerará»¹.

1 Patrología Latina 158, 263 C.

La fe es siempre presupuesto absoluto de la teología —como se ha explicado ya en el capítulo primero—, no sólo porque es su contenido, dado que la teología se hace a partir de la fe, sino porque la buena teología se debe hacer desde dentro de la fe, y es algo más que una simple reflexión racional sobre los datos de la Revelación. Por eso afirma San Agustín: «intellige ut credas, crede ut intelligas» (has de entender para creer y has de creer para entender)². Y otros autores posteriores, San Anselmo entre ellos, dicen: «si no creéis no entenderéis».

La teología es entonces desarrollo de la dimensión intelectual del acto de fe. La fe es algo muy sencillo, pero es también muy rica en aspectos. La fe se profesa en el Credo, se celebra en la liturgia de los Sacramentos, se vive en la existencia cristiana. Y se piensa en la teología. Por eso, ésta es fe reflexiva, fe que piensa, comprende, pregunta y busca.

En el dogma trinitario, por ejemplo, la teología procurará explicar entre otras cosas, por qué decimos los creyentes que el Padre es fuente y origen de la Trinidad.

La teología aparece así como una huella o extensión respetuosa de la ciencia divina. «Apoyándose por la fe en la solidez absoluta del conocimiento de Dios, pero también en la razón humana y en sus adquisiciones ciertas, el teólogo tiene esta audacia: intentar ordenar e interpretar los datos múltiples de la creencia católica, de modo que se vean sus encadenamientos o sus raíces tal como Dios los ha dispuesto, y, por tanto, tal como aparecen en la ciencia que Él tiene de ellos. Trata de encontrar la arquitectura de la obra de Dios. ¿Temeridad? No, si todo el trabajo se encuentra dominado por la luz positiva de la fe»³.

La teología es, por tanto, una reflexión primero espontánea y luego metódica, realizada por la mente cristiana en la Iglesia, en torno a la Revelación de Dios y a las realidades iluminadas por ella.

² *Sermón 48, 7.*

³ **Y. Congar**, *La Fe y la Teología*, Barcelona 1970, 181.

No es una mera técnica más o menos depurada de manejar y analizar conceptos. El pensar riguroso de la teología ha de estar siempre animado por el espíritu profundo y sencillo de la fe.

2. Dos vías para conocer a Dios

La teología es una de las vías en la búsqueda del conocimiento de Dios. Comparte esta búsqueda con la vía mística o contemplativa. La teología recorre su camino hacia Dios, y hacia la comprensión del mundo desde Dios, de modo racional y discursivo. En la vía mística se procede, en cambio, de manera intuitiva y mediante la visión que proporciona una cierta unión directa con Dios. Esta vía contemplativa no depende tanto como la teológica del esfuerzo humano, sino que es fruto muy directo de la gracia y el favor divinos.

Estas dos vías de acceso a Dios no se deben oponer ni separar de modo absoluto. Existe entre ambas una cierta relación, que en ocasiones ha llegado a ser muy estrecha. La teología sin medida alguna de contemplación degenera en una ciencia de puros conceptos, y la mística sin ninguna teología, podría convertirse en autoengaño y fantasía espiritual.

No es casualidad que la tradición de la Iglesia de Oriente haya reservado especialmente el nombre de *teólogos* por excelencia para dos escritores sagrados: San Juan Apóstol y Evangelista, y San Gregorio Nazianceno (+389), autor de poemas contemplativos.

Aunque atribuyamos hoy a la teología el sentido de una actividad reflexiva, racional y metódica, porque ha tenido lugar una evolución en el sentido de las palabras, la teología nunca podrá ni deberá desprenderse del todo del aspecto contemplativo que la palabra contiene en la antigüedad cristiana. No ha de olvidar que trata de misterios divinos, que por su propia naturaleza han de ser más adorados y venerados que escrutados y analizados, y que por lo tanto ha de ser una teología *arrodiada* y no simplemente instalada en una biblioteca.

Se suele decir con razón que la teología patristica es una confesión de fe, además de ser una defensa y exposición de la fe, y que la figura imperante en esos siglos era el teólogo santo. Cuando la teología se recarga excesivamente de técnica científica y de filosofía profana, corre el peligro de alejar de ella a los cristianos más espirituales, pero este peligro no es inevitable. Muchos Padres de los siglos iv y v, y grandes teólogos del siglo xiii (Tomás de Aquino, Buenaventura, etc.) poseían una gran cultura profana y una elevada técnica filosófica, que no disminuyó su gran capacidad de contemplar y penetrar teológicamente los misterios de la fe.

La teología no es una tarea puramente individual del teólogo que la realiza. Es una actividad de toda la Iglesia, y nunca una reflexión privada. Sirve a la Iglesia y al bien de los hombres, y contribuye desde su sitio a la implantación del Reino de Dios.

a) La labor de los teólogos se halla profundamente vinculada a la vida eclesial. La teología no es un *oficio eclesiástico*, según el sentido exacto que estos términos reciben en eclesiología y en derecho canónico. Pero puede ser considerada una función o ministerio, en el sentido empleado por el Concilio Vaticano II cuando habla del triple ministerio, doctrinal, sacerdotal y pastoral de la Iglesia⁴.

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

⁴ Cfr. Const. *Lumen Gentium*, n.18. La Encíclica *Vtunum sint*(25.5.1995) habla de «la contribución que los teólogos y las facultades de la teología están llamados a ofrecer en el ejercicio de su carisma dentro de la Iglesia», n. 81.

específica y pública de la Palabra de la fe.

b) Su carácter eclesial hace que la teología tenga unas responsabilidades y unos límites. No actúa separadamente, sino dentro de la comunidad eclesial, según un deber de apertura a los otros lugares donde se escucha la Palabra de Dios, especialmente el Magisterio y el sentido de la fe de todo el pueblo cristiano.

La Iglesia no es extraña a la teología, sino «el fundamento de su existencia y la condición de su posibilidad. Y la Iglesia no es, a su vez, un principio abstracto: es sujeto viviente, y contenido concreto. Por su naturaleza, este sujeto es más amplio que toda persona individual y que toda generación. La fe implica siempre pertenencia a un todo»⁵.

c) El teólogo es miembro de una comunidad viva. De esta comunidad recibe la fe, y la comparte con ella. Los teólogos están llamados a servir a la comunión, y tienen que dar gratuitamente lo que gratuitamente se les ha dado. El servicio teológico consiste en expresar y aclarar lo que vive la Iglesia. El teólogo no debe intentar ejercitar su propio ingenio sino servir e ilustrar la fe común. Pone al servicio del pueblo cristiano su inteligencia y su corazón.

d) El público de la teología no es únicamente la comunidad cristiana en cuanto tal. El teólogo se dirige también directa o indirectamente al mundo del intelecto y de la cultura, y a la sociedad en general.

Aunque el teólogo cristiano suele hablar en nombre de un grupo particular y de una denominación confesional bien determinada, sirve su palabra para todos los hombres y mujeres del planeta. La teología de la Iglesia, que no olvida la existencia de otros testimonios y factores de Verdad aparte de los propios, reclama con humildad para su mensaje un contenido de Verdad que considera

⁵ Cfr. J. Ratzinger, *Natura e compito dell'I Teologia*, Milano, 1993, 57.

cualificado por la novedad evangélica que encierra. Se considera receptora, pero también se ve en condiciones de dar al mundo bienes de los que el mundo carece.

3. Fe, razón y lenguaje como presupuestos de la teología

La teología supone la unión de la razón y la fe, como hemos visto más arriba. Ambas son necesarias para que haya actividad teológica. Razón y fe actúan conjuntamente. No se mezclan ni se confunden, sino que se unen, de modo parecido a como decimos que la naturaleza divina y la naturaleza humana se unen en la única persona de Cristo. Ambas naturalezas no se encuentran confundidas ni mezcladas, sino sencillamente *unidas* en el Verbo encarnado.

La teología, como fe pensada, es la aplicación de la fe a los misterios cristianos con el fin de contemplarlos, comprender lo más posible la doctrina que contienen, y exponerlos de manera ordenada. La razón actúa guiada por la fe y como bañada en el elemento espiritual que la fe proporciona. «Gracias a la asistencia del Espíritu Santo, la inteligencia tanto de las realidades como de las palabras del depósito de la fe puede crecer en la vida de la Iglesia»⁶. La teología ayuda precisamente a ese crecimiento. Exige, por lo tanto, que la fe y la razón actúen al unísono, sin que ninguna de ellas invada el campo legítimo de la otra, es decir, con equilibrio y armonía recíprocos. Si la fe ahogase el ejercicio de la razón se produciría lo que se llama *fideísmo*, que supone creer sin una base racional o histórica suficiente. Si la razón usurpa el terreno de la fe, estamos en presencia del *racionalismo*, que es una de las enfermedades serias que pueden afectar a la teología.

⁶Catecismo de la Iglesia Católica, n. 94.

La Iglesia ha defendido siempre el papel conjunto de la **razón** y de la fe, así como la necesaria armonía entre ellas. Se ha pronunciado con frecuencia desde los primeros siglos del Cristianismo acerca de la relación equilibrada que una y otra deben mantener. Las palabras de la Iglesia ayudan a entender mejor lo mucho que aquí está en juego. Mencionamos a continuación cuatro momentos de importancia en la historia de las orientaciones conciliares y papales sobre esta cuestión.

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

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

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

Pero esta novedad no significaba una concesión a la filosofía en perjuicio de la fe. Era, por el contrario, una intervención eclesial que medía distancias con el pensamiento de los platónicos, a la vez que usaba la filosofía para una tarea aclaratoria del dogma cristiano. El concilio quería «dar a entender de forma inequívoca

que la Biblia debe ser tomada literalmente y que no se la puede diluir en acomodaciones filosóficas y en una especie de racionalidad capaz de explicarlo todo. Las reclamaciones que la filosofía hacía a la fe tomaron una dirección opuesta a la intentada por Arrio: mientras que éste medía el cristianismo con la vara de la razón ilustrada y lo remodelaba de acuerdo con ella, los padres conciliares utilizaron la filosofía para poner en claro, de forma inconfundible, el factor diferenciador del Cristianismo»⁷.

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

El mismo Papa envió en abril de 1231 una nueva Bula, titulada *Parens Scientiarum*, dirigida ahora al abad de San Víctor y al Prior del convento dominicano de París. Se mitigan en ellas las prohibiciones contra Aristóteles emanadas del Concilio provincial de París de 1210, y se impiden las lecciones sobre los *libri naturales* sólo hasta que hubieran sido examinados. Como era previsible, se habían conocido mejor el carácter y alcance de los escritos aristotélicos y se comenzaba a distinguir entre su sustancia

⁷ J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona 1985, 134.

y sus defectos, entre el uso y el abuso.

c) A lo largo del siglo XIX, la Iglesia ha defendido la razón y su uso en asuntos teológicos contra el fideísmo de Luis Bautain (1796-1867) en 1835 y 1840; y contra el tradicionalismo de Agustín Bonnetty (1798-1879) en 1855. Un documento de la Congregación del Índice afirma en junio de este año que «aun cuando la fe está por encima de la razón, sin embargo, no puede darse jamás entre ellas ninguna disensión o conflicto real, puesto que ambas proceden de la misma y única fuente de verdad eterna e inmutable, que es Dios. Más bien se prestan mutua ayuda». Dice asimismo que «el uso de la razón precede a la fe y con ayuda de la revelación y de la gracia conduce hasta ella»⁸.

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

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

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

8 J. Collantes, *La Fe de la Iglesia católica*, Madrid 1983, 33-34.

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

«Y no sólo no pueden jamás estar en desacuerdo la fe y la razón (cfr. n. 11, 15), sino que además se prestan mutua ayuda; puesto que la recta razón demuestra los fundamentos de la fe e iluminada con la luz de la fe se dedica a la ciencia de las cosas divinas. Por su parte, la fe libera y protege de errores a la razón y le suministra múltiples conocimientos»⁹.

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

Añade el Papa: «como filósofo y teólogo cristiano, Santo Tomás descubre en todos y cada uno de los seres una participación del Ser absoluto, que crea, sostiene y con su dinamismo mueve *ex alto* todo el universo creado, toda vida, cada pensamiento y cada acto de fe.

Partiendo de estos principios, el Aquinate, mientras exalta al máximo la dignidad de la razón humana, ofrece un instrumento valiosísimo para la reflexión teológica y al mismo tiempo permite

⁹ D 1795-1799.

desarrollar y penetrar más a fondo en muchos temas doctrinales sobre los que él tuvo intuiciones fulgurantes. Así, los que se refieren a los valores trascendentales y la analogía del ser; la estructura del ser finito compuesto de esencia y existencia; la relación entre los seres creados y el Ser divino; la dignidad de la causalidad en las criaturas con dependencia dinámica de la causalidad divina, etc.»¹⁰.

e) En la reciente Encíclica *Fides et Ratio* (04.9.1998), el Papa Juan Pablo II recuerda con gran vigor la necesidad de emplear la razón humana en la búsqueda de la Verdad, y de que sea amiga y colaboradora de la fe cristiana en el trabajo teológico.

Dice el Papa: «*Fue tarea de los padres de la filosofía mostrar el vínculo entre la razón y la religión. Dirigiendo la mirada hacia los principios universales, no se contentaron con los mitos antiguos, sino que quisieron dar fundamento racional a su creencia en la divinidad. Se inició así un camino que, abandonando las tradiciones antiguas particulares, se abrió a un proceso más conforme a las exigencias de la razón universal. El objetivo que dicho proceso buscaba era la conciencia crítica de aquello en lo que se creía. El concepto de la divinidad fue el primero que se benefició de este camino. Las supersticiones fueron reconocidas como tales y la religión se purificó, al menos en parte, mediante el análisis racional. Sobre esta base los Padres de la Iglesia comenzaron un diálogo fecundo con los filósofos antiguos, abriendo el camino al anuncio y a la comprensión del Dios de Jesucristo*»¹¹.

El Papa pide a los pensadores, y particularmente a los filósofos creyentes, que, fieles a una tradición secular de contenidos perennes, se animen y comprometan a buscar la verdad, una meta donde pueden y deben darse cita la razón y la fe.

¹⁰ *Ecclesia* 18.1.1975, 77-84.

¹¹ N. 36.

El *lenguaje humano* es, junto a la razón y la fe, el tercer presupuesto de la teología. «Al defender la capacidad de la razón humana para conocer a Dios, la Iglesia expresa su confianza en la posibilidad de hablar de Dios a todos los hombres y con todos los hombres»¹².

La Revelación divina no trae su propio lenguaje. La Palabra de Dios se hace palabra humana a través de los profetas y de quienes continúan luego la transmisión de la doctrina revelada en la Iglesia. El lenguaje ordinario de los hombres es así el modo normal de expresar la revelación de Dios. Por eso el lenguaje es una condición esencial para la existencia y desarrollo de la teología. Afirmamos que la razón humana puede conocer en medida suficiente la realidad y la verdad de las cosas, y que ese conocimiento puede expresarse en palabras, que reflejan por lo tanto la realidad, incluida también la realidad de los misterios divinos.

La vía llamada de la *analogía* permite superar los límites del lenguaje humano, de modo que pueda ser usado para hablar de Dios y de los misterios cristianos. La analogía purifica nuestro lenguaje finito y lo hace capaz, en alguna medida, para expresar lo infinito.

La analogía presupone en definitiva que todo lo creado participa, a causa de la Creación, en el Ser divino, y que hay por tanto alguna semejanza entre el Creador y sus criaturas. Podemos así usar, dentro de ciertos límites, palabras que resultan comunes a ambos. Cuando decimos que Dios *es bueno*, afirmamos lo mismo que cuando decimos que un hombre es bueno, pero lo afirmamos en sentido algo diferente, y en el máximo sentido que pueden recibir esas palabras.

La analogía se aplica según tres momentos: positivo, negativo y de eminencia. En el primer momento hablamos de Dios positivamente, es decir, le atribuimos perfecciones, como la

¹² *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 39.

bondad, la sabiduría, la eternidad, el amor, la misericordia, etc. En un segundo momento (vía negativa) eliminamos en Dios todas las cualidades que son incompatibles con su naturaleza espiritual e invisible (materia, corporeidad, temporalidad). La vía de la eminencia indica finalmente el grado infinito que es sólo propio de Dios. Decimos que el hombre es bueno, libre o inteligente, pero afirmamos que Dios es *sumamente* bueno, libre e inteligente.

El lenguaje religioso es muy rico en posibilidades. Podemos distinguir diversos lenguajes en el terreno de la fe:

a) *Lenguaje bíblico*. Contiene la narración originaria (profética y apostólica) que recoge la Palabra divina a través del Antiguo Testamento (Dios de Israel) y del Nuevo (Jesús de Nazaret). Este lenguaje es fuente de los demás, porque nos pone en contacto con los sucesos que son raíces del Cristianismo, y porque su gran fuerza narrativa y doxológica (de acción de gracias en el culto) inspira y baña directamente la liturgia, la teología, y la predicación.

Los credos de la Iglesia y las confesiones de fe se expresan por lo general en lenguaje bíblico. En el Concilio de Nicea (325), como se ha indicado más arriba, la Iglesia introduce el término *consustancial*, que está tomado del pensamiento filosófico, con el fin de expresar con claridad la igualdad divina del Padre y el Hijo, pero este tipo de palabras es muy excepcional en el lenguaje de los Credos.

b) *Lenguaje teológico*. Deriva del anterior, pero toma terminología más conceptual, para lograr mayor precisión y rigor siempre que son necesarios en la formulación de la fe. Los teólogos cristianos de los primeros siglos acudieron al lenguaje de la filosofía griega clásica, y utilizaron términos como sustancia, persona, naturaleza, causa, materia, relación, etc. Aunque estas palabras se toman de la filosofía, no mantienen al entrar en las fórmulas de fe su entero y puro sentido técnico. Significan entonces para la Iglesia y la teología lo que quieren decir según el sentido común de una persona normalmente culta. Así, por

ejemplo, en el término *transubstanciación*, usado para expresar la conversión eucarística, *sustancia* no es un concepto perteneciente sin más a un sistema filosófico, ni mantiene conexión especial con una teoría particular. Se emplea para indicar la profundidad del cambio de la realidad fundamental (sustancia) del pan en la realidad fundamental del cuerpo de Cristo. La Iglesia y la teología siguen usando esa palabra porque no encuentran un término más adecuado para explicar su doctrina eucarística".

Si bien el lenguaje teológico puede alcanzar una precisión razonable, no consigue expresar la inagotable riqueza de los misterios cristianos, como tampoco puede hacerlo cualquier otro lenguaje.

c) *Lenguaje litúrgico*. Se basa directamente en el lenguaje cultural y doxológico de la Biblia, y contiene un rico tesoro de vivencias y contenidos cristianos. Ha sido desarrollado por la dimensión orante de la Iglesia, y se encierra principalmente en el Misal, la Liturgia de las Horas, y los Rituales de Sacramentos. Este lenguaje une la percepción religiosa y la reflexión teológica, así como importantes aspectos pastorales y de prudencia eclesial. La atención a la ortodoxia y corrección doctrinal de lo que expresa, no le impide transparentar experiencias cristianas originales, y un fuerte clima de veneración hacia el Misterio.

El lenguaje usado por la Iglesia en los documentos magisteriales es un índice excelente para tomar el pulso, por así decirlo, a su sensibilidad y preocupaciones en cada momento importante de su historia. La terminología de los textos del

¹⁵ Comité para el jubileo del año 2000, *Eucaristía, Sacramento de Vida Nueva*, Madrid 1999. 106.

Concilio Vaticano II (1962-65) es un buen ejemplo de este hecho. Las Constituciones y Decretos de este concilio usan palabras que nunca habían aparecido antes en textos conciliares, como amor (113 veces), diálogo (31), evangelización (32), evangelizar (18), fraternidad (26), historia (63), laico como sustantivo (200), ministerio (147), misional (75), pobre (42), servir (17), servicio (80), Evangelio (157).

Estos lenguajes de palabras no son los únicos modos de expresar lo religioso. Es también importante el lenguaje de las imágenes, de los gestos, y del silencio.

El lenguaje de las imágenes se apoya en la importancia de la representación sagrada, expresada en la iconografía cristiana. Es un lenguaje usado habitualmente por la Iglesia, consciente de que muchas veces una imagen vale más que mil palabras. Está estrechamente vinculado al culto, en el que las imágenes del Señor, de la Virgen María, y de los santos permiten a los cristianos expresar su adoración y su veneración hacia Dios y hacia quienes pueden interceder por nosotros. En relación a las imágenes e iconos de Jesucristo y de la Virgen, enseña el 2.º Concilio de Nicca: «Cuanto más frecuentemente son contempladas estas imágenes, tanto más quienes las contemplan se sienten movidos al recuerdo y al deseo de los modelos originales y a tributarles respeto y veneración... El honor rendido a las imágenes, en realidad, pertenece a aquel que está representado en ellas, y, quien venera la imagen, venera la realidad de quien en ella se reproduce» (*Mansi*, XIII, 482).

El lenguaje de los gestos usa movimientos y posiciones corporales, y muestra que el cuerpo no es obstáculo para la expresión interior, sino que, al contrario, ayuda a encarnarla y desarrollarla. Gestos como la genuflexión, las manos extendidas, las inclinaciones de cabeza, y los signos de la cruz encierran una gran expresividad religiosa.

El silencio se halla en la Liturgia como «clima natural de adoración». La Constitución *Sacrosanctum Concilium* recomienda favorecer «las aclamaciones del pueblo, las respuestas y el canto de

los salmos», y prescribe también la observación oportuna de un silencio sagrado¹⁴, de modo que respetando cada fiel el silencio de los demás fieles contribuya a un ambiente de comunión.

La espiritualidad de la Iglesia Oriental ha cultivado con especial sensibilidad religiosa el «silencio que adora», del que tienen necesidad «la teología, para valorar plenamente su propia alma sapiencial y espiritual; la oración, para que no se olvide nunca que ver a Dios significa bajar del monte con un rostro tan radiante que obligue a cubrirlo con un velo (cfr. Ex 34, 33); la predicación, para que no piense que la experiencia de Dios está solamente en las palabras»¹⁵.

4. Objeto de la teología

La teología es la ciencia de *Dios*. Su interés se centra en Dios y su actividad salvadora en Jesucristo a favor de los hombres.

Es por definición una ciencia teocéntrica. Todas sus afirmaciones arrancan de Dios, para volver finalmente a Él, después de haber ayudado a entender mejor las acciones divinas y dar sentido profundo a la existencia humana y a las cosas del mundo.

La ciencia teológica estudia el ser de Dios, en la medida en que puede alcanzarlo. No olvida nunca que Dios es un profundo misterio, que no es un objeto del que se pueda dar información como de otros objetos, puesto que no existe del modo que existen las cosas o los hombres en el mundo. La Sagrada Escritura se refiere a El como el Dios escondido¹⁶, que

14 N.30.

15 Carta Apostólica *Oriëntale Lumen*, n. 16. • ¹⁶ Is 45, 15.

habita una luz inaccesible¹⁷. Somos seres finitos que no pueden abarcar ni comprender al Ser infinito.

«No podemos —dice Santo Tomás de Aquino— saber de Dios *qué cosa es*. No obstante, para saber lo que en la doctrina teológica se afirma de Dios, empleamos sus obras, bien sean de naturaleza o de gracia»¹⁸. Que la teología es ciencia de Dios significa principalmente que todo se trata en ella desde el punto de vista divino¹⁹ y que «la afirmación cristiana no parte del hombre, ni siquiera del mundo, para hablar de Dios como Demiurgo o Axioma eterno, sino que parte de Dios, del Dios vivo absolutamente trascendente y libre»²⁰.

La teología trata de Dios y le considera *ya en sí mismo*, es decir, en su esencia, atributos y Personas divinas del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, *ya como principio y fin* de todas las cosas, y estudia entonces las criaturas, los actos humanos, las normas que rigen la conducta humana, la gracia divina y las virtudes.

«La teología —dice Juan Pablo II— se concentra temáticamente en el misterio de Dios Uno y Trino»²¹. El edificio teológico puede construirse de diversos modos, pero siempre tiene en cuenta, para estructurarse adecuadamente, que Dios ha desvelado aspectos de su vida íntima intratrinitaria que son la base de la teología y que El es además la causa libre de toda realidad espiritual y visible. Es también el fin de esa realidad, que debe volver a El de algún modo. La teología considera, por tanto, a Dios como misterio y Origen Creador del hombre y de las cosas, como Redentor a través de Jesucristo y la Iglesia, como santificador en el Espíritu Santo, y finalmente como consumidor del universo en el más allá escatológico.

—Es decir, reflexiona sobre Dios en cuanto deidad, y trata de El

¹⁷ Cfr. 1 Tim 6, 16. • ¹⁸ Suma de Teología, 1,7,1. ¹⁹ Cfr. Suma de Teología, 1, 1,7.

²⁰ Y. Congar, *La Fe y la Teología*, 184.

²¹ Juan Pablo II, *Discurso en Altötting*, 18.11.1980: *Insegnamenti*, 3,2, 1334

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

«A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, Él lo ha comunicado»²². La teología depende por entero de la Revelación.

Pero la teología puede y debe ocuparse además de cualquier realidad terrenal, siempre que lo haga a) para explicar su sentido último a la luz del Evangelio; y b) para determinar su repercusión espiritual y moral en el hombre.

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

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

²² Juan 1, 18.

reduccionismos interesados y egoístas, de las verdades públicas del Reino de Dios, como son la paz, la justicia, la verdad, la compasión y la concordia, para ayudar a la Iglesia a determinar y enseñar el recto modo de entender, vivir y difundir esos valores.

«Bajo la luz de Cristo —leemos en la Constitución *Gaudium et Spes*— el Concilio se dirige a todos para esclarecer el misterio del hombre y cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época»⁻³.

b) La teología sigue siendo teocéntrica cuando se ocupa de modo especial del ser humano, ante todo porque «la antropología es de modo indisoluble teología y cristología, dado que el modelo auténtico de hombre vivo es Cristo prefigurado en Adán»²⁴. Juan Pablo II ha recogido y desarrollado estos motivos en la Encíclica *Redemptor Hominis* (4.3.1979), principalmente cuando habla de que «Cristo se ha unido a todo hombre» (n. 13) y explica por qué «todos los caminos de la Iglesia conducen al hombre» (n. 14).

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

²³ N. 10.

²⁴ Pablo VI, Discurso al Congreso mundial tomista, 12.9.1970: *Insegnamenti* 8, 868.

Puede decirse en suma que existe una profunda conexión entre el objeto de la teología y la misión de la Iglesia, y es tarea de los teólogos proporcionar los fundamentos de esa unión y de su ejercicio en campos concretos de la realidad humana.

5. Límites de la teología

La teología es imperfecta y susceptible de un progreso que nunca termina. Debe ser consciente, por lo tanto, de que reflexiona sobre el misterio de Dios, que nunca puede ser abarcado por la razón humana, ni siquiera guiada por la luz de la fe. «Ahora vemos como en un espejo, confusamente. Sólo después veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo imperfecto, pero luego conoceré como soy conocido»²⁵. La teología se halla también condicionada por los límites de la razón y del lenguaje. La primera consigue captar la realidad divina en alguna medida, y el lenguaje consigue expresarla en palabras humanas, pero tanto la razón como el lenguaje, que son presupuestos de la teología, se quedan siempre cortos cuando se trata de conocer los misterios divinos y hablar de ellos con palabras humanas.

Por eso la actividad teológica dejará siempre en el teólogo una cierta insatisfacción, que debe fomentar su humildad y moverle a una contemplación y a un estudio más intensos. Sabe que está en presencia de misterios insondables, a los que se refiere San Agustín cuando dice: «Si has comprendido del todo es que no es Dios lo que has encontrado».

San Efrén escribe: «Aquel que llegue a alcanzar una parte del tesoro de esta palabra no crea que en ella se halla solamente lo que él ha hallado, sino que ha de pensar que, de las muchas cosas que hay en ella, esto es lo único que ha podido alcanzar. Ni por el

²⁵ 1 Cor 13, 12.

hecho de que esta sola parte haya podido llegar a ser entendida por él, tenga esta palabra por pobre y estéril y la desprecie, sino que, considerando que no puede abarcarla toda, dé gracias por la riqueza que encierra. Alégrate por lo que has alcanzado, sin entristecerte por lo que te queda por alcanzar. El sediento se alegra cuando bebe y no se entristece porque no puede agotar la fuente. La fuente ha de vencer tu sed, pero tu sed no ha de vencer la fuente, porque, si tu sed queda saciada sin que se agote la fuente, cuando vuelvas a tener sed podrás de nuevo beber de ella; en cambio, si al saciarse tu sed se secara también la fuente, tu victoria sería en prejuicio tuyo»²⁶.

6. La teología como Sabiduría

Además de ciencia, la teología cristiana es *sabiduría*, es decir, está por encima de la información y también del simple conocimiento. Su mirada a la realidad es más penetrante y profunda que la mirada filosófica o científica, que consideran las cosas sólo por lo que son en sus apariencias externas.

La teología es conocimiento de todas las realidades divinas y humanas a través de la Causa primera, que es Dios mismo, principio del orden universal. Ve las cosa de modo pleno y «*sub specie aeternitatis*». Se esfuerza por penetrar respetuosamente el plan divino de las cosas y procura descubrir el sentido hondo de cada criatura, tal como existe en Dios y su designio creador y salvador, esto es, no solamente en su estructura de fondo, sino también en sus aspectos concretos y en su destino salvífico. Quiere ser en el mundo como el intérprete de Dios a partir de la revelación.

²⁶ Comentario al Diatessaron, cap. 1, 18-19.

Al penetrar en el sentido de los seres y de los acontecimientos según la visión de Dios, la teología se hace acreedora al nombre de sabiduría y puede desempeñar respecto a las ciencias humanas un papel de unificación y de síntesis, sin que ejerza por ello ninguna clase de tutela sobre ellas. Nos dice que no basta detenerse en el conocimiento superficial de las cosas creadas y se ofrece como alma de un proyecto cuyo eje sea el conocimiento de Dios como origen, centro y fin del mundo y de la vida humana.

«La fe cristiana —escribe el Beato Josemaría Escrivá de Balaguer— no achica el ánimo, ni cercena los impulsos nobles del alma, puesto que los agranda, al revelar su verdadero y más auténtico sentido: no estamos destinados a una felicidad cualquiera, porque hemos sido llamados a penetrar en la intimidad divina, a conocer y amar a Dios Padre, a Dios Hijo y a Dios Espíritu Santo y, en la Trinidad y en la Unidad de Dios, a todos los ángeles y a todos los hombres»²⁷.

Los Padres de la Iglesia consideraban la teología como sabiduría. Cuando la teología se convierte, siglos más tarde, en ciencia, por la actividad de escolásticos como Tomás de Aquino, Buenaventura, etc. (siglo XIII) no deja, sin embargo, de ser comprendida y cultivada también como sabiduría. La teología como ciencia no sustituye o reemplaza a la teología como sabiduría, sino que ésta queda integrada en aquella, y la teología se concibe y desarrolla como una ciencia sapiencial. Esta situación llega hasta nuestros días, en los que la teología se ha incorporado también aspectos de ciencia práctica, que debe ayudar al desarrollo de la Iglesia, y a la mejora del mundo, además de servir para la vida espiritual y la evangelización.

²⁷ *Es Cristo que pasa. Homilías*, Madrid 1973, n. 133.

Capítulo III

FUENTES, MÉTODO Y UNIDAD DE LA TEOLOGÍA

Entendemos por *fuentes* de la teología los lugares y elementos, principalmente de carácter religioso, que nutren la ciencia sagrada. Son la materia prima de la que los teólogos extraen, como de una cantera, los múltiples y variados contenidos que necesitan para su trabajo.

Las fuentes de la teología son numerosas, pero se concentran, sin agotarse, en la Sagrada Escritura, la Tradición teológico-espi-ritual de la Iglesia, la experiencia creyente y el Magisterio eclesial. El Magisterio guarda una relación muy estrecha con las tres fuentes anteriores. Se menciona en último lugar porque es como la conciencia doctrinal de la Iglesia entera, y puede configurar y actualizar con autoridad el contenido de las demás fuentes.

1. La Sagrada Escritura

«La Sagrada Escritura es la Palabra de Dios en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo»¹. Los libros sagrados del

1 Const. *Dei Verbum*, n. 9; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 81.

Antiguo y del Nuevo Testamentos ocupan en la Iglesia un lugar de especial preeminencia y veneración. Contienen el mensaje divino de salvación, que bajo la inspiración del mismo Espíritu Santo que habló mediante los profetas, fue redactado por escritores sagrados (hagiógrafos), entre los que se cuentan Apóstoles y otros autores apostólicos.

La Sagrada Escritura se halla estrechamente unida y compenetrada con la Sagrada Tradición, que deriva de los apóstoles y se desarrolla en la Iglesia con ayuda del Espíritu divino. Ambas —Escritura y Tradición— surgen de la misma fuente, se funden en cierta medida, y tienden a un mismo fin. «La Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen por tanto un solo depósito sagrado de la Palabra de Dios, confiado a la Iglesia»². No son dos depósitos o fuentes independientes.

La Biblia puede y debe considerarse como *el alma de la Teología*. Es el centro de la actividad del teólogo y su punto de partida. Una verdadera teología sin adecuado fundamento bíblico no resultaría posible. Por eso afirma la Const. *Dei Verbum* que «la Sagrada teología se apoya como en cimiento perfecto, en la palabra escrita de Dios, al mismo tiempo que en la Sagrada Tradición, y con ella se robustece firmemente y se rejuvenece de continuo, investigando a la luz de la fe toda la verdad contenida en el misterio de Cristo»³.

La Biblia tiene un lugar central en la Iglesia y en la teología cristiana, pero no debe considerarse por eso que el Cristianismo sea una religión del Libro, como lo son, por ejemplo, el Judaísmo y el Islam, que veneran la Torah y el Corán, respectivamente, como escrituras sagradas con autoridad absoluta. El Cristianismo, tal como lo vive e interpreta la Iglesia católica, depende directamente de la Palabra de Dios, que está recogida por escrito en la S. Biblia, y de modo no escrito en la Tradición viva de la Iglesia, que arranca de las enseñanzas de

¹ Const. *Dei Verbum*, n. 10; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 80. ³ Const. *Dei Verbum*, n. 24.

Jesús y de los apóstoles.

2. Sagrada Escritura, Iglesia y Teología

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

Si la Biblia no se leyera e interpretara en el seno de la Iglesia podría convertirse en un libro sellado y apenas inteligible. Los Libros sagrados presentan cierta obscuridad, derivada de los altos misterios que contienen, y también del lenguaje, en ocasiones simbólico, que no resulta fácil para el lector.

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

El trabajo exegético es así una tarea teológica y eclesial. Se apoya en el estudio y en la investigación, pero no es una tarea meramente profana. No se puede leer e interpretar al profeta Isaías o a San Pablo como se interpreta a Homero o a Virgilio. El primer deber del exégeta es presentar al pueblo cristiano el mensaje de la Revelación y exponer el significado de la Palabra de Dios, tanto en sí misma como en su influjo salvador para todos los hombres.

Decía Pablo VI a profesores de Sagrada Escritura: «sois estudiosos y expositores. Sois peritos y difusores. *La Palabra* de Dios pasa a través de vosotros para llegar a otras mentes, al pueblo de Dios. Sois no sólo filólogos, historiadores y especialistas de las muchas ciencias que concurren en la inteligencia de los textos sagrados; sois profesores de Sagrada Escritura, sois exégetas. Entendemos exégetas no sólo en el sentido filológico, técnico y, si queréis, científico, sino especialmente en el sentido teológico, en el sentido religioso y en el sentido espiritual;

es decir, en el sentido que reconoce en vosotros a los que explican y transmiten en su profunda y vital integridad la Palabra de Dios. Sois intérpretes. Y este oficio, en su instancia decisiva sobre el valor verdadero de la palabra trascendente, es más grande que el hombre; exige un carisma, una norma, una fidelidad. No es de interpretación privada»⁴.

Quien estudie la Palabra de Dios escrita debe saberse a la vez escudriñado e interrogado por ella, y abordar por tanto su trabajo con una actitud de humilde disponibilidad y fidelidad. «Para escuchar y entender las escrituras —dice San Atanasio de Alejandría— es necesario llevar una vida limpia y tener un alma pura, así como practicar la virtud según Jesucristo»⁵.

San Agustín afirma: «A los que se entregan al estudio de las Sagradas Escrituras no basta recomendar que sean expertos en el conocimiento de las particularidades del lenguaje. Importa sobre todo que oren, si quieren comprender»⁶.

3. La Tradición

Sagrada Escritura y Tradición son, por lo tanto, inseparables en la concepción católica, de modo que la Escritura no resulta del todo inteligible ni entrega su completo sentido sin la Tradición conservada y vivida en la Iglesia. Escritura y Tradición son como dos caras de la misma moneda. Ambas son protegidas y desarrolladas en el seno de la Iglesia, en el que viven a la manera de un niño que se ampara y casi se esconde en el abrazo de la madre que lo sostiene y arropa.

⁴ Cfr. Insegnamenti 4, 1966.417.

⁵ Sobre la Encarnación, 57.

⁶ De Doctrina Christiana, 56, PL 34, 89.

Cuando hablamos de Tradición, lo hacemos en el sentido teológico del término. Es decir, la Tradición de la Iglesia es, junto con la S. Escritura, fuente de la Revelación divina. No son dos fuentes, sino dos aspectos indisolubles de una única fuente. Tradición no significa aquí lo que a veces se entiende por tradición en el lenguaje ordinario de tipo profano o religioso. En este lenguaje cotidiano, tradición se refiere casi siempre a hechos o costumbres que se remontan a épocas pasadas y que se recuerdan, conservan e influyen en el presente por la importancia y carácter venerable o simplemente antiguo que se les atribuye. Así decimos, por ejemplo, que según una antigua tradición el apóstol Tomás llegó hasta la India en su tarea evangelizadora, o que fueron ángeles quienes ayudaron a Cirilo y Metodio a componer un alfabeto para los pueblos eslavos. Estas y otras muchas tradiciones pueden ser leyendas piadosas que aunque hayan reforzado la fe de muchos cristianos, carecen de base histórica y no son necesariamente parte de la Tradición propiamente dicha, que debe aceptarse con fe divina como Palabra de Dios no escrita.

Esta Tradición sirve de norma e inspira, junto con la S. Escritura, toda la vida de la Iglesia. Se la denomina por ello Tradición constitutiva o normativa, porque deriva del testimonio de fe de los Apóstoles y de sus comunidades «en la doctrina, la vida y el culto»⁷.

La Tradición posee además un segundo aspecto, que es el *interpretativo* o explicativo, porque desarrolla las riquezas contenidas en el depósito revelado, sin añadir nada esencial o que pueda llamarse realmente nuevo.

⁷ Const. Dei Verbum, n. 8.

Al ser interpretada y desarrollada, la Tradición se conserva y se renueva al mismo tiempo, dado que nunca es una transmisión mecánica sino viva. La idea cristiana de tradición es en ese sentido algo diferente a la idea judía, que entiende preferentemente la transmisión como análoga a la entrega de un contenido fijo, que pasa intacto de unas manos a otras. Tradición y progreso no deben contraponerse porque todo progreso auténtico es desarrollo y vida.

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

No todas las tradiciones que hay en la Iglesia son igualmente vinculantes o normativas. Se diferencian de la Tradición normativa un conjunto de «tradiciones» teológicas, disciplinares, litúrgicas y espirituales, que han nacido gradualmente en las Iglesias locales, y constituyen formas o modos particulares «en las que la gran Tradición recibe expresiones adaptadas a los diversos lugares y a las diversas épocas»¹.

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

Se trata de puntos secundarios relacionados con algún misterio principal. Son cuestiones prácticas y aplicaciones de principios, pero

⁸ Cfr. V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios*, Bilbao 1995, 6062.

⁹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 83.

no artículos de fe. No carecen sin embargo de interés doctrinal, porque se refieren a misterios venerables y protegen indirectamente aspectos del dogma¹⁰.

4. Relación entre Tradición y Escritura

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

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

El Concilio Vaticano II enseña que la Tradición y la Escritura derivan de la misma fuente divina y forman una unidad orgánica'-, y parece considerar que la insuficiencia de la S. Escritura es únicamente formal, de modo que todo lo contenido en la Tradición se encuentra también de alguna manera (implícita) en la S. Escritura. La Tradición es entendida, por lo tanto, como transmisión viva de la Palabra de Dios mediante la interpretación de la Escritura.

Las relaciones entre S. Escritura y Tradición son un tema de diálogo

¹⁰ Cfr. Y. Congar, *Tradición y vida de la iglesia*, Andorra 1964, 38 s.

¹¹ D 783.

¹² Const. *Dei Verbum*, n. 9.

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

«El depósito sagrado de la fe, que se contiene en la Sagrada Escritura y en la Tradición, ha sido confiado por los Apóstoles al conjunto de la Iglesia»¹. La tarea de interpretarlo auténticamente se encomienda, sin embargo, al «Magisterio vivo de la Iglesia, que la ejerce en nombre de Jesucristo»². El Magisterio es oficio de los Obispos en comunión con el sucesor de Pedro, que es el Obispo de Roma.

En el capítulo cuarto nos ocuparemos con algún detalle del Magisterio de la Iglesia, y ahora pasamos a examinar lo que se denomina *testigos de la Tradición*. Aunque el sujeto de ésta es la Iglesia entera, la Tradición se manifiesta a través de un conjunto de testimonios que, comenzados en los primeros tiempos del Cristianismo, atraviesan su historia y llegan hasta nuestros días.

Los testigos de Tradición más destacados son los Padres de la Iglesia, las doctrinas de los teólogos, la Sagrada Liturgia, las creencias del Pueblo de Dios en su conjunto (sentido de la fe o *sensus fidelium*), las devociones populares, las doctrinas y experiencias espirituales de santos y místicos, el arte cristiano, etc.

Estos monumentos de la Tradición no tienen el mismo valor, pero todos juntos proporcionan una visión muy completa de la fe y el sentir de la Iglesia. Son como una pluralidad de voces que forman un coro unitario, o como el sonido armónico de una orquesta bien dirigida.

¹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 84.

² *Id.* rt. 85.

Vamos ahora a concentrar la atención en los Padres de la Iglesia, la Liturgia y el sentido cristiano de la fe.

5. Los Padres de la Iglesia

Se denominan Padres de la Iglesia los escritores cristianos antiguos que se distinguieron por la santidad de vida, por un hondo conocimiento de la Sagrada Escritura y de la doctrina de fe, y por la responsabilidad con que se ocuparon de las tareas pastorales que tuvieron encomendadas.

Estos escritores abarcan diversos períodos y grupos. Los más importantes son los Padres Apologistas (siglos II y III) y los autores de los siglos IV y V, que tanto en Oriente como en Occidente constituyen la edad de oro de la patrística. Sobresalen entre estos últimos los nombres de San Atanasio de Alejandría (f373), San Gregorio Niseno (+395), San Basilio (+379), San Cirilo (+444), San Juan Crisóstomo (+407), San Jerónimo (+419), San Ambrosio (+397), San Agustín (+430) y San León (+461).

Afirma Congar que estos Padres «tuvieron como vocación y misión propia dar a la Iglesia su forma santa de vida y pensamiento, en una sociedad cuya cultura procedía de la tradición pagana: poner al servicio de la fe un poder político y una razón filosófica en el fondo peligrosos para ella, pero conservando al Cristianismo la pureza de su inspiración y carácter propios y de sus exigencias»³.

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

Los Padres son ante todo autores de buenos comentarios a la S. Escritura. Han escrito asimismo contra los errores de su tiempo; y

³ *Tradición y vida de la Iglesia*, 1964, 128.

compuesto tratados teológicos y espirituales, que ejercieron y ejercen considerable influjo en la Iglesia.

La Iglesia enseña que el consenso patrístico unánime constituye regla cierta para interpretar la S. Escritura⁴. El Concilio Vaticano II afirma que «las enseñanzas de los Santos Padres testifican la presencia viva de la Tradición, cuyos tesoros se comunican a la práctica y a la vida de la Iglesia creyente y orante»".

El Concilio prescribe que la enseñanza de la teología dogmática debe tener en cuenta «la contribución que los Padres de la Iglesia del Oriente y del Occidente han aportado en la fiel transmisión y comprensión de cada una de las verdades de la Revelación»⁵.

La Congregación para la Enseñanza católica ha publicado en noviembre de 1989 una *Instrucción* sobre el estudio de los Padres en la formación sacerdotal. Se trata de un extenso documento que exhorta al conocimiento de la Patrística, y que presenta a los Padres como fuente de renovación de la dogmática y la espiritualidad.

6. La Sagrada Liturgia

El culto litúrgico es la oración solemne y pública de la Iglesia, recibe su sentido del culto perfecto que Jesucristo tributa al Padre

⁴ Cfr. *Concilio de Trento*, D 786, y *Concilio Vaticano I*, D 1788.

¹ Const. *Dei Verbum*, n. 8.

Eterno, y tiene su centro en la Sagrada Eucaristía¹ⁿ.

La Liturgia no atiende a otra cosa que a la glorificación de Dios mediante la adoración, la alabanza y la acción de gracias. Aunque en las celebraciones litúrgicas se manifiestan y actúan los diferentes oficios y ministerios que hay en la Iglesia, no existe sin embargo en ellas una distinción neta entre actores y espectadores. Los fieles no sólo asisten a la liturgia, sino que la *viven*. Por eso la Liturgia constituye una de las manifestaciones más típicas de la unanimidad de fe de toda la Iglesia y de la religiosidad de los cristianos. Leemos en *Camino*: «Ten veneración y respeto por la Santa Liturgia de la Iglesia y por sus ceremonias particulares. —Cúmpleslas fielmente.— ¿No ves que los pobrecitos hombres necesitamos que hasta lo más grande y noble entre por los sentidos?»⁶.

La Liturgia contiene valores dogmáticos y nos facilita un medio excelente para descubrir lo que pertenece a la fe revelada. Quien asiste, por ejemplo, a una ceremonia de bautismo solemne puede conocer, a través de los ritos y oraciones que presencia y oye, cuál es la fe de la Iglesia sobre el hombre como criatura e hijo de Dios, el pecado y sus consecuencias, los planes divinos salvadores, la gracia de Jesucristo y su eficacia santificadora, el sentido de la pertenencia a la Iglesia, etc.

La Liturgia posee también un gran valor educativo para el pueblo cristiano. Es como una catequesis permanente que traduce sin cesar para todos el sentido católico de las cosas.

7. El sentido cristiano de la fe (*Sensus fidelium*)

El pueblo cristiano vive habitualmente su fe de modo espontáneo, y posee la capacidad de expresarla de manera sencilla pero correcta. Es, por lo tanto, un testimonio importante de las creencias de la Iglesia.

⁶ Decreto *Optatam Totius* sobre la formación sacerdotal, n. 16.

Suele decirse que el conjunto de los fieles bautizados forma un pueblo profético, que goza de la llamada infalibilidad *in credendo*, o infalibilidad *pasiva*, para distinguirla de la *activa*, que es propia del Magisterio de la Iglesia.

El Concilio Vaticano II habla de esta doctrina con las siguientes palabras: «El pueblo santo de Dios participa también del don profético de Cristo, difundiendo un testimonio vivo con la vida de fe y de caridad... La universalidad de los fieles, que tiene la unción del Santo, no puede equivocarse en su creencia, y ejerce esta propiedad mediante el sentido sobrenatural de la fe, cuando «desde el obispo hasta los últimos fieles seglares» (San Agustín, *De Praed. Sanct.* 14, 27; PL 44, 980) manifiesta un asentimiento universal en cosas de fe y costumbres»⁷.

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

El fundamento del *sensus fidelium* se encuentra en el hecho de que la fe es un bien común, concedido por Dios a todo el pueblo que forma la Iglesia, que es la heredera de las promesas divinas.

El *sensus fidelium* se halla documentado en la historia de la Iglesia. El Evangelio fue llevado inicialmente por simples fieles a regiones enteras, como Georgia, Abisinia, etc; los laicos se mantuvieron ortodoxos durante la crisis arriana de los siglos *iv* y *v*, a pesar de la defección de muchos obispos; los guaraníes conservaron su fe, sin sacerdocio, durante más de ochenta años; igualmente lo hicieron los cristianos japoneses desde el comienzo del siglo *xvii* hasta 1864, cuando llegaron de nuevo algunos misioneros a Nagasaki; bajo la dominación turca en

⁷ *Const. Lumen Gentium*, n. 12.

¹⁹ *Cfr. Const. sobre la S. Liturgia*, tin. 7-8.

²⁰ N. 522.

Hungría (siglo xviii), la Revolución francesa, y los regímenes comunistas del este de Europa, la fe católica fue mantenida y transmitida sobre todo por la actividad de los laicos.

Un aspecto bien conocido del *sensus fidei* es la llamada *religiosidad popular*, que aunque puede generar abusos de lo sacro, supone un cristianismo vivo y espontáneo. Se refleja en devociones sencillas — procesiones, cofradías, peregrinaciones, romerías, visitas a templos y santuarios, etc.—, y tiende a conjugar fidelidad a la institución eclesiástica y libertad de movimiento. Testimonia el sentido del misterio que vive en el pueblo cristiano.

La Sagrada Escritura recoge las automanifestaciones de Dios al pueblo elegido, que hace colectivamente y en sus representantes más destacados la experiencia de Yahvéh y sus obras salvadoras. El pueblo hebreo testimonia su encuentro con Dios, que es determinante para su vocación, su misión en la historia, y su espiritualidad. La Escritura nos transmite asimismo la experiencia creyente de grandes personajes bíblicos, que como parte del pueblo han orientado sus vidas a partir de un encuentro personal con el Dios de Abraham, Isaac y Jacob.

Abraham, Moisés, David, Amós, Isaías, Jeremías, etc. han hecho en su llamamiento una inefable experiencia de Dios. Ha sido una experiencia interiormente trasformante, que es inseparable de la experiencia de su vocación y de su misión⁸.

La experiencia del Dios vivo se continúa en el Nuevo Testamento en la experiencia que los discípulos hacen de Jesús y con Jesús. Estas vivencias culminan en la experiencia de la Resurrección, con el Señor resucitado presente en medio de ellos.

El encuentro del Resucitado con los discípulos y las mujeres cambia completamente su existencia.

Entre el atardecer del Viernes Santo y el Domingo de Pascua tiene lugar un encuentro con el Resucitado que es para los discípulos una experiencia única de gracia.

⁸ Cfr. J. Morales, *La Vocación en el A. Testamento*, *Scripta Theologica* 19, 1987, 22.

«Se les abrieron los ojos y lo reconocieron»²³. La experiencia pascual, que es a la vez objetiva y subjetiva, es así una vivencia trasformadora, que origina la misión de los discípulos, e impulsa mediante la Iglesia la gran empresa cristiana que ha de llegar hasta los confines del mundo y durar hasta el fin de los siglos.

Es la misma experiencia que poco después hará Pablo en el camino de Damasco, y que le constituirá Apóstol de los gentiles²⁴.

Estas experiencias, hechas predicación y confesión de fe, perviven en la Iglesia y en la vida de los cristianos. La fe cristiana aparece como el modo de creer en Dios, que nace en último término de la experiencia histórica de Jesús, y se alimenta en la tradición eclesial de sus testimonios a través de los siglos.

8. La Historia como fuente de la Teología

El acontecer histórico ofrece a la teología un marco que es necesario para su elaboración y desarrollo. La historia tiene gran importancia en la fe cristiana. Los grandes misterios del Cristianismo —Creación, Revelación, Encarnación, Resurrección, Iglesia— guardan todos ellos alguna relación con la historia. El curso de los acontecimientos humanos y el discurrir del tiempo son además condiciones para la maduración de la verdad, que sin ser relativa debe considerarse histórica.

La historia es fuente de la teología en sentido diferente a como lo son la S. Escritura y la Tradición. Es una fuente que puede denominarse informativa, interpretativa y orientadora. Es *informativa*, porque suministra datos y experiencia, impres-

²⁵ Luc24,31. • ²⁴ Cfr. Hch9.

cindibles para que la teología tenga en cuenta en su trabajo la realidad humana. En este sentido la historia se manifiesta como *magistra vitae*, según la expresión de los antiguos, que ya habían captado su importancia.

La historia es fuente *interpretativa* porque proporciona el escenario de los hechos ocurridos, que dan a las palabras y sentencias de los hombres la plenitud de su sentido. El conocimiento de los sucesos históricos es lo único que permite entender el alcance de pronunciamientos y afirmaciones que, extraídos de su contexto, se harían convencionales o rígidos.

Es finalmente *orientadora*, porque permite comparar unos con otros hechos ocurridos en diferentes momentos, con el fin de analizar sus elementos constantes y variables, y obtener enseñanzas significativas.

9. El método teológico: momento positivo y momento especulativo

Encontrar el método más indicado para su propósito es una de las tareas más importantes de toda ciencia. El método ha de ser adecuado a la naturaleza de lo que se busca investigar. No existe un método único para avanzar en una ciencia y llegar a buenos resultados. Pero los métodos están en función de las materias a las que se aplican. Hay métodos positivos, basados en la observación empírica y en operaciones de medida. Algunos desarrollan el análisis conceptual. Otros llegan a sus conclusiones mediante el estudio de documentos que dan fe de hechos históricos, literarios, artísticos, etc.

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

La historia de la teología católica nos muestra que los teólogos han usado de modo más o menos espontáneo diversos modelos metodológicos, con el fin de unir las exigencias de la razón humana y los imperativos de la Revelación divina.

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

El método teológico desarrollado por los Padres de la Iglesia hasta el siglo VI no es del todo uniforme. Pero se aprecian ciertos aspectos generales que son comunes a todos los escritores de este largo período. Los Padres hacen una reflexión sobre la fe revelada, que se apoya directamente en la Sagrada Escritura, y que suele tener fines polémicos y apoloéticos.

La teología es concebida preferentemente como exégesis y exposición narrativa de la historia de la salvación. El método patrístico presupone de modo pacífico y espontáneo la integración operativa de razón y fe, de modo que un hondo sentido de la tradición recibida en la Iglesia se abre a la recepción de la filosofía y de la cultura literaria profanas. Impera la armonía práctica entre fe y razón.

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

Santo Tomás usa el instrumental filosófico de Aristóteles, pero un examen atento de su modo de proceder descubre que ha sabido construir un sistema filosófico original, partiendo de la noción de ser como "perfección de todas las perfecciones y actualidad de todas las actualidades", «gracias al cual todas las categorías aristotélicas reciben una transignificación»⁹.

⁹ B. Mondin, *Los distintos métodos teológicos*, *Medellín* 20, 1994, 153.

El Concilio Vaticano II (1962-1965) no ha querido imponer patrones o criterios rígidos al método teológico. No lo considera posible ni deseable. Se limita a puntualizar que la Sagrada Escritura es la raíz y el eje del proceder de la teología, y que su recta interpretación exige escuchar la voz de los Padres y el desarrollo histórico del dogma.

El Concilio subraya la dimensión pastoral de la teología cuando dice que es parte esencial de su tarea «buscar, a la luz de la revelación, la solución de los problemas humanos, aplicar sus eternas verdades a la mudable condición del hombre, y comunicarlas de un modo apropiado a sus contemporáneos»¹⁰.

Los documentos conciliares rehúyen las definiciones abstractas; tienen en cuenta la conexión y jerarquía entre los misterios, así como el lugar soberano que corresponde al misterio de Dios Trino; y ponen de manifiesto el alcance salvador de las grandes obras divinas —Creación, Revelación, Encarnación, Resurrección, Iglesia, Eucaristía—, cuya actualización y aplicación se produce en la Sagrada Liturgia.

Momentos positivo y especulativo del método teológico

La teología dogmática usa habitualmente un modo de proceder que contiene dos fases esenciales. Busca la comprensión de la Revelación a través de dos caminos que se unen en el resultado:

a) conocimiento e interpretación del contenido de la Revelación cristiana;

b) comprensión y síntesis ordenada de ese contenido.

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

^{2h} Decreto *Optatam Totius*, n. 16.

La teología *positiva* examina lo que se denomina *auditus fidei*, es decir, el conjunto de datos, afirmaciones y comunicaciones que forman el depósito revelado, para analizarlos con detalle y descubrir el sentido preciso de cada uno. La teología *especulativa* se ocupa del *intellectus fidei*, es decir, de comprender los datos y articularlos en un edificio intelectual coherente.

Son dos aspectos indispensables y complementarios de la teología. De nada serviría reflexionar sobre datos inciertos o no suficientemente comprobados e interpretados. Unos datos excelentemente conocidos en sí mismos no nos descubrirían, sin embargo, el significado de la Revelación sin una reflexión especulativa sobre ellos.

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

10. El teólogo y la filosofía

El buen trabajo teológico necesita de la filosofía como instrumento intelectual. La filosofía ayuda al rigor de la teología, aunque nunca debe invadirla en exceso, porque esto desfiguraría sus aspectos pastorales y espirituales, y podría ignorar el misterio divino con una actitud racionalista. Puede decirse que, junto con la Biblia, la filosofía proporciona a la teología el lenguaje preciso que necesita para satisfacer las expectativas legítimas de la razón humana. Así como las matemáticas son el lenguaje de la física, que no puede prescindir de ellas, lo mismo es dado afirmar de la filosofía en su relación con la teología.

Teólogos como Santo Tomás de Aquino y otros muchos se han ocupado en todo momento de su trabajo intelectual de encontrar y usar una filosofía adecuada como soporte de su obra teológica. Durante los tiempos medievales se acuñó la frase de «filosofía, sierva de la teología». No se quería decir que la filosofía hubiera de subordinarse a la teología, ni que ésta olvidase los intereses legítimos del pensamiento filosófico. La condición *anular* de la filosofía quería indicar, por el

contrario, su gran importancia para la teología, y un modo de hablar que era propio de una época en la que predominaba la fe cristiana y que consideraba a la teología como reina de las ciencias.

La teología era ciertamente llamada reina, pero no se comportó como tirana ni abusó de su rango superior para ignorar los derechos y la naturaleza propia de las demás disciplinas, incluida desde luego la filosofía. Tuvo siempre en cuenta la autonomía que correspondía a la gramática, la retórica, la astronomía y la historia.

Debe decirse a pesar de todo que las relaciones entre teología y filosofía no han sido del todo fáciles a lo largo de la historia. Se ha comprobado que aunque la relación ideal entre ambas consiste en un equilibrio, éste se ha alterado con frecuencia a favor de alguna de las dos disciplinas y en perjuicio de la otra. Son bastantes los momentos en los que han predominado indebidamente la filosofía y la dialéctica, originando tendencias y posturas racionalistas, y otros en los que la ausencia de filosofía ha impedido hacer una teología con precisión y rigor.

No toda filosofía sirve para la teología. Hace falta en primer lugar una actitud filosófica que acepte la existencia de la Verdad y la capacidad de la razón humana para conocerla y expresarla en el lenguaje. Es decir, debe admitirse que los aspectos religiosos de la existencia y las doctrinas de la fe (los misterios cristianos) son susceptibles de verdadero conocimiento, y no son captados únicamente por el sentimiento y las emociones.

Ha de ser además una filosofía realista, es decir, que afirme el mundo como algo real, y no como producto mental de la razón. Una filosofía idealista, que no considere el mundo de los hombres y de las cosas como independientes de la mente humana no sería adecuada para el trabajo teológico.

Debe afirmar también de modo preciso la relación que existe entre Dios y el mundo. Sostendrá el origen de todas las cosas a partir de una acción libre de Dios (Creación), así como la distinción absoluta entre el Creador y sus criaturas.

Concebirá finalmente al ser humano —hombre y mujer— como unidad de lo espiritual y lo somático, es decir, como alma encarnada o cuerpo animado.

Estos principios filosóficos son las bases elementales de una filosofía que pueda entrar en relación fecunda con las creencias cristianas, y permita un equilibrio entre la razón y la fe. La reciente Encíclica *Fideles et Ratio* (septiembre 1998) invita a considerar la filosofía como una búsqueda de la Verdad, lo cual hace posibles el entendimiento y la colaboración con la teología.

11. Unidad de la teología

La división de la teología en diversas disciplinas, por motivos históricos y pedagógicos, no debe hacernos olvidar que la ciencia teológica es una.

La unidad de la teología deriva de su objeto principal, que es Dios; de su aspecto formal, que es siempre la razón iluminada por la fe; y de los principios en los que se fundamenta, que son los misterios revelados. Las diferenciaciones que, al modo de ramas, puedan originarse en el árbol de la ciencia sagrada, no deben nunca entenderse como la fragmentación de un conjunto, sino como expresiones de riqueza espiritual.

El carácter unitario de la ciencia teológica ha sido defendido siempre por los teólogos, que han procurado conjugar la visión de totalidad del saber sagrado, y la diversidad de realidades y objetos a los que presta atención.

El recto instinto teológico ha tenido siempre en cuenta la unidad de la teología y ha procurado corregir lo mejor posible las consecuencias negativas de una excesiva diferenciación. Ha resistido también los excesos de una especialización positivista, que pierde visión de conjunto y olvida la solidaridad con el centro.

Observamos de hecho que las diferentes funciones de la teología tienden, por su propia naturaleza, a la unidad. La función apologética

no puede separarse de la dogmática, como tampoco pueden separarse la función positiva y especulativa.

Las disciplinas teológicas se apoyan mutuamente y han de ser investigadas y expuestas con un método que señale su convergencia. La moral no debe presentarse al margen de la dogmática, y la teología espiritual necesita determinar y tener en cuenta los fundamentos dogmáticos de los temas que estudia. Lo mismo debe decirse de las demás disciplinas.

Teología Fundamental

La teología fundamental ha nacido de la apologética clásica, que toma cuerpo a partir del siglo XVI, en las sucesivas polémicas con protestantes, incrédulos y deístas. Esta apologética tradicional elabora la triple demostración religiosa (existe Dios), cristiana (hay una religión revelada en Jesucristo), y católica (hay una Iglesia en la tierra, fundada por Jesús).

La apologética busca manifestar la credibilidad de la Revelación sobrenatural. La teología fundamental apunta al mismo fin, pero replantea y perfecciona el método apologético tradicional mediante un estudio más hondo de los signos de la Revelación, una consideración más teológica del sentido de la figura y el mensaje de Jesús, y un examen atento de las condiciones subjetivas que facilitan al hombre aceptar la fe cristiana. Procura además no adoptar una postura puramente defensiva sino formular las tesis cristianas de modo que se muestre su significado e importancia para la existencia humana.

La teología fundamental figura en primer lugar en la Constitución *Sapientia christiana* (20. IV. 1979), como una disciplina principal, con un objeto, un método y una estructura propios. No es una teología natural ni una introducción a la teología. No trata de misterios concretos, sino del carácter razonable del hecho cristiano, considerado en su unidad y totalidad. Es por lo tanto la disciplina que estudia el acontecimiento de la Revelación y su credibilidad.

La disciplina se centra en la Revelación histórica manifestada por Dios a la humanidad y que tiene en Jesús su momento culminante; en la fe por la que el hombre acoge la palabra divina; en el estudio del misterio, como categoría teológica básica; y en el carácter religioso del ser humano, que se halla abierto a la Revelación.

Teología Dogmática

La idea y el nombre de teología dogmática como rama específica del saber sagrado aparece en el siglo xvii. El francés Peta-vio es uno de los primeros en usar esta denominación. Se desea distinguir con ella a la teología que se ocupa directamente del dogma cristiano, como distinta de la moral y de la teología histórica.

La dogmática se diversifica en tratados que se ocupan de la Trinidad de Dios, la Creación, el Ser y la obra de Jesucristo Verbo Encarnado, la Iglesia, los Sacramentos, la Virgen María, y las verdades escatológicas.

Los tratados dogmáticos arrancan de la consideración del misterio trinitario de Dios, que constituye la base y la raíz de la religión cristiana. La Trinidad es cometido primario de la teología, por su grandeza y su importancia pastoral.

El tratado de la Creación del mundo y del hombre por Dios expone lo que podemos llamar el primer acontecimiento de la historia de la salvación, que se plenifica luego a partir de las misiones del Hijo y del Espíritu Santo. En el misterio de la Creación, que no es una simple verdad cosmológica, Dios Trino pone en juego todos sus atributos, y ofrece una muestra desbordante de su Amor.

El misterio Trinitario es la raíz de la teología cristiana, pero Jesucristo constituye su centro. Todo en la historia de la salvación apunta a Jesucristo, y la teología tiene consiguientemente una estructura cristocéntrica. Lo dice el Concilio Vaticano II cuando recomienda una articulación adecuada de las disciplinas teológicas, para que «todas ellas concurren armoniosamente a abrir cada vez más las inteligencias

al misterio de Cristo, que afecta a toda la historia de la humanidad e influye constantemente en la Iglesia»¹¹.

La mariología se sitúa y estructura en estrecha dependencia, orgánica y sustantiva, respecto del tratado de Cristo.

La antropología teológica estudia la condición creatural de la persona humana, creada a imagen de Dios, su condición pecadora después de la caída original, y su justificación y santificación por la gracia. A diferencia de la antropología filosófica, considera primero el origen del hombre, para ver luego su naturaleza y su fin, pero extrae de aquella antropología todas las informaciones, datos y perspectivas que estima necesarios y útiles para su propósito.

Esta disciplina se fundamenta, por tanto, en la dignidad del hombre y de la mujer, tal como son propuestas por la Biblia, y rechaza toda concepción nihilista o desmesurada de la persona humana.

La antropología teológica culmina en el tratado de gracia, que actualmente se suele ocupar de cuatro temas fundamenta-

⁷ Decreto *Optatam Totius*, n. 14.

les: la primacía del don gratuito de Dios a la persona humana regenerada por el bautismo; la santificación interior de ésta; el papel imprescindible desempeñado por la libertad; y la presencia determinante de la gracia increada.

La economía sacramental cristiana deriva del Verbo encarnado, Sacramento de Dios, y abarca a la Iglesia, «que es en Cristo como un sacramento»¹².

La escatología se sitúa en relación profunda con la teología de la Creación, de la que constituye la consumación al final del tiempo por obra de la Providencia divina. Esta disciplina considera inicialmente el sentido cristiano de la historia, que es vista, en definitiva, como «historia de salvación».

Contenidos temáticos específicos de la escatología cristiana son los grandes acontecimientos futuros, objeto de esperanza, es decir, la parusía, la resurrección de los muertos, el juicio universal, y los nuevos cielos y la nueva tierra. Se ocupa asimismo de la situación del hombre en el más allá: vida eterna, purgatorio y reprobación.

La conexión e interpenetración de los tratados dogmáticos es muy estrecha, y caben diversas maneras de situarlos dentro de un conjunto y de una construcción coherentes. No existe una sistemática perfecta y libre de objeciones, porque el misterio divino en que se funda la dogmática cristiana desborda y descalifica cualquier intento de estructuración racional última y definitiva.

Teología Moral

La teología moral posee diversos precedentes en los manuales prácticos para confesores escritos a lo largo de los siglos XIII, XIV y XV. Aparece como disciplina relativamente autónoma en el siglo XVI, cuando el género de manual para confesores se perfecciona y amplía

¹² Const. *Lumen Gentium*, n. 1.

para hacerse un libro completo, con una parte preliminar de doctrina moral general y una parte casuística.

El desarrollo de estos tratados responde sobre todo a las cuestiones prácticas planteadas por la administración del sacramento de la penitencia, y muestra progresivamente los inconvenientes de una separación entre dogmática y moral, porque la teología moral se podía convertir en un tratado del fin último del hombre separado del tratado de Dios, y en un tratado de sacramentos separado de la Cristología. Se corría así el riesgo de atenuar el carácter propiamente teológico de la moral, que parecía entonces quedar reducida a unas reglas de comportamiento derivadas de unos preceptos imperativos, y relativamente aisladas de la comunicación de Dios en Jesucristo.

Los tratados de moral procuran actualmente no separarse de la raíz dogmática de sus enseñanzas y plantear la vida cristiana no sólo como un combate contra los vicios, sino también como un esfuerzo para lograr, con la gracia de Dios, todas las virtudes cristianas.

Esta renovación de la teología moral tiene mucho que ver con las enseñanzas del Concilio Vaticano II, que sitúan en el centro de la moralidad a la persona libre, que sigue la llamada divina, percibida a través de su conciencia, con el fin de realizar su vocación última a la vida eterna.

La conducta moral equivale al misterio vivido. Es el desarrollo de la vida en el Espíritu Santo, se hace de caridad divina y solidaridad humana, y es concedida gratuitamente por Dios como camino de salvación y de santidad.

Teología Espiritual

La teología espiritual es la disciplina que trata de Dios Trino en cuanto fuente, ejemplar y término de la vida cristiana. Es una ciencia fundada en los principios de la Revelación y en la experiencia de la Iglesia. Suele ocuparse de estudiar el organismo de la vida espiritual, para analizar las leyes de su progreso en el hombre justificado. No se limita, sin embargo, al examen de procesos espirituales subjetivos, sino

que tiene en cuenta que la vocación del bautizado a la santidad tiene lugar en el mundo visible, y que por lo tanto, la vida cristiana y su desarrollo guardan honda relación con las realidades humanas, como son el trabajo, la vida familiar, el mundo de la cultura, etc.

La teología espiritual estudia por tanto la existencia cristiana en cuanto camino de encuentro y comunicación entre Dios y hombre. Entiende aquella existencia como desarrollo de la vida incoada en el bautismo y encaminada a su plenitud escatológica. La vida del cristiano se contempla en esta disciplina como una realidad situada en el mundo, porque la persona humana realiza su fin último a través de los fines secundarios que le propone y exige su existencia temporal.

Teología moral y teología espiritual tienen mucho en común. Ambas guardan estrecha relación con la antropología sobrenatural, que se funda en la llamada de Dios a la santidad, y en la correspondencia del hombre en la tarea de su santificación por medio de sus actos libres. Se diferencian en que la Teología moral se ocupa más bien de la estructura de la acción y busca las leyes que la regulan, mientras que la Teología espiritual considera la evolución dinámica de la vida cristiana.

Sagrada Liturgia

La liturgia es el cauce sacramental por el que la Iglesia anuncia y celebra el misterio de Cristo, para que los fieles puedan vivir de él, y dar testimonio cristiano en el mundo (cfr. *Const. Sacrosanctum Concilium*, n. 2).

Hasta poco antes del Concilio Vaticano II (1962-1965), la Liturgia era una disciplina auxiliar, equiparada a la arqueología y estudiada, sobre todo, bajo un punto de vista histórico y ritual.

La Constitución *Sacrosanctum Concilium* (1963) ha modificado esta situación, al señalar que «la asignatura de Sagrada Liturgia se debe considerar entre las materias necesarias y más importantes en los seminarios y casas de estudio de religiosos, y entre las asignaturas principales de las facultades teológicas. Se explicará tanto bajo el

aspecto teológico e histórico, como bajo los aspectos espiritual, pastoral y jurídico» (n. 16).

La teología ha insistido desde hace tiempo, de modo gradual pero creciente, en la honda conexión que existe entre la Liturgia de la Iglesia y los aspectos bíblicos y teológicos que conciernen al misterio de Cristo y a la historia de la salvación, y ha puesto así de manifiesto la conexión orgánica de la Liturgia con los demás campos de la teología.

Los principales instrumentos de trabajo de esta disciplina son los libros sacramentarios antiguos, los leccionarios y ordines de los sacramentos, los pontificales y misales, los breviarios, así como los libros y documentos relativos a la reforma litúrgica ordenada por el Concilio Vaticano II y promulgada por Pablo VI.

Teología Ecuménica

El Ecumenismo es en la Iglesia el conjunto de iniciativas que buscan la unidad visible de los cristianos (Católicos, Ortodoxos, Protestantes, Anglicanos). Se trata de un empeño irreversible de la Cristiandad, porque obedece a un impulso del Espíritu Santo en la hora presente.

El movimiento ecuménico, que es el precedente inmediato del Ecumenismo, ha cristalizado gracias principalmente a dos hechos centrales: la fundación del Consejo Mundial de la Iglesias (Amsterdam 1948), y el Concilio Vaticano II (Roma 1962-1965).

La tarea ecuménica supone: *a)* una reflexión teológica preliminar que ha hecho posible su comienzo; *b)* una institucionalización en el diálogo oficial de las Iglesias; y *c)* un modo determinado de entender y hacer la teología.

El diálogo ha comenzado sobre estos presupuestos, y es en la actualidad obra de varias comisiones, entre las que sobresalen la Católico-romana y evangélico-luterana (1981), la Anglicana y Católico-romana (1981), y la Comisión Católico-Ortodoxa (1980).

Estas comisiones han logrado ya importantes acuerdos teológicos sobre ministerio, eucaristía, justificación y autoridad eclesial.

Capítulo IV

**MAGISTERIO Y TEOLOGÍA EN LA
VIDA DE LA IGLESIA****1. La Iglesia como unidad indisoluble de culto,
doctrina y gobierno pastoral**

En la Iglesia viven, como aspectos hondamente relacionados de su ser, un culto, una doctrina y un gobierno. Son las tres dimensiones que, inseparables unas de otras, forman la Iglesia de Jesucristo tal como se manifiesta y despliega de modo visible en el mundo. Culto, doctrina y gobierno pastoral no aparecen como sumandos de un resultado final. Porque los sumandos pueden ser mutuamente extrínsecos y mantener una relación simplemente externa. Estos tres aspectos son esenciales en la vida de la Iglesia, y cada uno de ellos implica a los demás. Podría decirse que se relacionan entre sí como el alma y el cuerpo lo hacen en el ser humano.

Bajo el *culto* se incluye el elemento orante de la Iglesia, que refleja la relación espiritual y religiosa con Dios, hecha de adoración, impetración, petición de perdón y acción de gracias. El culto se manifiesta en la oración de los cristianos y de la Iglesia misma, y se despliega de modo perfecto cara a Dios en la liturgia pública de la comunidad eclesial. En la Liturgia celebramos el misterio cristiano, que confesamos en el Credo y vivimos en los mandamientos de la ley

divina. «En la Liturgia de la Iglesia, la bendición divina es plenamente revelada y comunicada: el Padre es reconocido y adorado como la fuente y el fin de todas las bendiciones de la Creación y de la Salvación; en su Verbo, encarnado, muerto y resucitado por nosotros, nos colma de sus bendiciones y por El derrama en nuestros corazones el don que contiene todos los dones: el Espíritu Santo»¹³.

La oración y el culto litúrgicos son inseparables de la *doctrina cristiana*, que se resume en los Credos de la Iglesia, se enseña con autoridad por el Papa y los Obispos en comunión con él, y se desarrolla en el tiempo con ayuda del oficio que desempeñan los teólogos. El Credo equivale a la identidad doctrinal de la Iglesia, algo que ésta no puede alterar ni descuidar sin negarse a sí misma.

Vinculado al culto y a la doctrina se encuentra el gobierno pastoral de los fieles cristianos, que forman un cuerpo visible en el mundo, y necesitan orientaciones y normas de conducta que les ayuden a vivir el Evangelio en la sociedad donde habitan. El gobierno de los fieles cristianos que ejercen los pastores de la Iglesia no puede responder a criterios e ideas meramente temporales. Está dirigido por consideraciones doctrinales y teológicas, y nunca debe perder de vista que el pueblo de Dios reunido en la Iglesia es un pueblo de «verdaderos adoradores que adoran al Padre en espíritu y en verdad»¹⁴.

Aquí se hace patente la interpenetración dentro de la Iglesia de culto, doctrina y gobierno. Cada uno de ellos contribuye necesariamente al equilibrio y salud espiritual de los demás, y evita malformaciones que podrían venir de la superstición

—que puede deformar el sentido del culto—, del intelectualismo —que puede separar doctrina y piedad—, y de la búsqueda de mera eficacia humana —que puede olvidar el sentido pastoral del gobierno de la Iglesia. El culto se beneficia del sentido teológico de la Iglesia y de la prudente regulación dispuesta por los órganos del ministerio y gobierno pastoral. La Iglesia puede tolerar a veces algunas prácticas y creencias populares cuando determinadas circunstancias históricas aconsejan no

¹³ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1082,

¹⁴ Juan 4, 23.

arrancar inmediatamente la cizaña con el fin de no arrancar con ella el trigo³, pero la teología y el gobierno harán que prevalezca la doctrina rectamente expresada y vivida.

2. El oficio de Magisterio doctrinal

El aspecto de la Iglesia que hemos denominado doctrinal, distinto al cultural y al de gobierno espiritual de los fieles, incluye tanto el *magisterio* del que estamos tratando, como la *actividad teológica*, que ya hemos considerado en los capítulos anteriores.

Centramos ahora nuestra atención en la tarea magisterial, que existe dentro de la Iglesia en relación directa con el culto y el gobierno. «Cristo ha dado a su Iglesia la seguridad de la doctrina, la corriente de gracia de los Sacramentos; y ha dispuesto que haya personas para orientar, para conducir, para traer a la memoria constantemente el camino»⁴. La Iglesia ejerce su tarea docente o magisterial por voluntad de Jesús, que según la Sagrada Escritura y la teología cristiana es profeta, rey y sacerdote. «Cristo ejerció su oficio profético al enseñar y predecir el futuro, como hizo en el sermón de la montaña, en sus parábolas, y en su profecía sobre la destrucción de Jerusalén. Realizó su obra de sacerdote al morir en la Cruz, como un sacrificio, y cuando consagró el pan y el cáliz para que fueran un banquete espiritual

³ Cfr. Mt 13, 29.

Beato Josemaría Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa. Homilias*, Madrid 1973, n. 34.

relacionado con ese sacrificio, y cuando ahora intercede por nosotros a la diestra del Padre. Se manifestó finalmente como es al resucitar de entre los muertos, al ascender al cielo, enviar su Espíritu de gracia, convertir las naciones y formar su Iglesia para acogerlas y gobernarlas»¹⁵.

En estos tres oficios, Jesucristo representa para nosotros a toda la Trinidad, porque en su carácter propio es sacerdote, en cuanto a su reino lo tiene del Padre, y en cuanto a su oficio profético y magisterial lo ejercita por el Espíritu.

Todos los cristianos llevan de algún modo ese triple oficio. Se cumplen en ellos las palabras del profeta Joel, que dicen: «Sucederá en los últimos días que derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán sus hijos y sus hijas»¹⁶. En el Apocalipsis leemos que Jesucristo «ha hecho de nosotros un reino de sacerdotes para su Dios y Padre»⁷.

Estos tres oficios se ejercen de modo particular e inmediato por la Iglesia jerárquica, que desempeña una función docente (magisterio), una función pastoral (gobierno espiritual de los fieles) y una función sacerdotal (culto).

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

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

¹⁵ J. H. Newman, *The Three Offices of Christ, Sermons on Subjects of the day*, London 1879, 53.

¹⁶ Hech2, 17.º 1,6.

La verdad cristiana, su asimilación y su difusión, es el principio orientador de la actividad magisterial, como lo es también de la teología que actúa en comunión con el magisterio.

El libro de los Hechos de los Apóstoles recoge lo que podemos considerar actividad magisterial de los Doce y de los obispos y presbíteros que éstos asocian a la tarea de fundar y guiar las comunidades cristianas. El libro se refiere a la "doctrina de los Apóstoles" (2, 42), como uno de los elementos esenciales en la vida de los cristianos. El Concilio de Jerusalén (cap. 15) suministra un testimonio de que, en la Iglesia de los orígenes, los Apóstoles ejercían una autoridad propia para plantearse y resolver cuestiones de doctrina y disciplina.

Los siglos II-III nos ofrecen datos abundantes sobre la "sucesión apostólica", que sirve de criterio para establecer la verdadera doctrina de Jesús. Hay una estrecha conexión entre el ministerio pastoral y la Buena Nueva evangélica. Se puede reconocer, por tanto, desde el principio un ministerio de enseñanza, considerado como anuncio normativo de la Fe, y que es distinto a otras formas de comunicar la doctrina, como podían ser la catequesis o el carisma de profecía (Cfr. 1 Cor 14, 5). La apostolicidad como nota de la Iglesia hace precisamente referencia a la enseñanza y transmisión correctas de la doctrina confesada y predicada por la Iglesia desde sus comienzos.

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

El Magisterio de la Iglesia se juzga necesario para conocer el contenido de la verdadera fe, e interpretarla adecuadamente. Las comunidades cristianas nacidas de la crisis religiosa del siglo xvi (luteranos, calvinistas, zwinglianos, anglicanos, etc.) afirman en cambio el principio del libre examen de la Sagrada Escritura, según el cual todo cristiano que lea atenta y honradamente la Biblia será capaz de conocer, con la ayuda del Espíritu Santo, las doctrinas necesarias para la salvación, sin la orientación de ningún magisterio.

Los anglicanos adoptan una postura más atenuada, y sostienen que la doctrina cristiana puede conocerse de modo completo a partir de los Padres de la Iglesia y de los concilios generales de los primeros siglos. Piensan que basta aplicar la regla que considera de fe católica lo que ha sido mantenido y enseñado en todos los lugares de la Iglesia universal, siempre y por todos («quod ubique, quod semper, quod ab omnibus»).

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

Este principio ha sido, sin embargo, matizado, y en parte corregido, en declaraciones recientes que aceptan una autoridad de enseñanza en la Iglesia¹⁷, aunque no le atribuyen el alcance que posee en la doctrina y en la teología católicas.

3. Quienes ejercen el Magisterio en la Iglesia

Cualquier hombre o mujer cristiano puede enseñar su fe si tiene un conocimiento ordenado y suficientemente preciso de sus contenidos. Es lo que hacen de modo habitual los catequistas, los cristianos de cierta cultura que informan a otros con algún detalle acerca de la doctrina y costumbres cristianas, y los profesores de ciencias sagradas.

¹⁷ Grupo Luterano/Católico USA (1978), cfr. *Enchiridion Oeeumenicum*, Salamanca 1993, n. 2009.

Todos ejercen un cierto magisterio, que deriva de su condición de bautizados y de la responsabilidad que les atañe para consolidar la fe cristiana dentro de la Iglesia, y difundirla fuera de ella.

Pero aquí hablamos ahora del Magisterio de autoridad, que es parte esencial del ministerio de quienes gobiernan la Iglesia. Un fiel cristiano enseña la doctrina llevado de la responsabilidad que nace de su vocación bautismal. Los miembros de la Jerarquía eclesial han de enseñarla públicamente como tarea incluida en la misión pastoral para la que han sido ordenados.

El magisterio de la Iglesia puede ser ordinario y extraordinario

1. El *magisterio extraordinario* o solemne (cfr. Vaticano I, D 3011) es el ejercido por un Concilio ecuménico, o por el Papa cuando define *ex cathedra* una doctrina de fe. Definir una doctrina supone formular solemnemente un juicio que vincula a toda la Iglesia, y que debe ser aceptado por los fieles como parte de la Revelación.

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

Los fieles aceptan estos actos solemnes como infalibles por la convicción de fe de que esas afirmaciones no pueden ser erró-

neas, dada la asistencia que el Espíritu Santo concede al Papa y al Concilio. Estas definiciones se dicen por tanto «irreformables en sí mismas» (DS 3074). Es decir, su valor religioso no depende de que sean o no sean aceptadas por la mayoría de los fieles¹⁸.

Que sean irreformables no significa que su formulación sea tan perfecta y acabada que no pueda alcanzar todavía mayor precisión.

¹⁸ Cfr. Const. *Lumen Gentium*, n. 24.

Significa que su sentido no está sujeto a cambios o mutaciones, y será siempre el mismo.

Las definiciones papales se basan en la fe de la Iglesia. El Papa no posee una fuente independiente de Revelación, y puede definir como dogma de fe solamente lo que se contiene en el depósito revelado.

El carisma, tanto papal como conciliar (el Papa es siempre cabeza del Concilio ecuménico), para definir la doctrina cristiana no es la capacidad de conocer nuevos aspectos de la Revelación que permanecerían ocultos al resto del pueblo cristiano. Es la capacidad de formular sin equivocarse lo que la Iglesia cree y sabe implícitamente. Sólo el Magisterio tiene la asistencia del Espíritu Santo para expresar sin error la Fe cristiana en palabras humanas. Otros cristianos podrían equivocarse al hacerlo.

El Papa y el Concilio tienen siempre en cuenta, por lo tanto, las creencias de los fieles a lo largo y a lo ancho de la Iglesia. Pero no necesitan el consenso o la aceptación previa de los cristianos antes de proceder a una definición dogmática.

2. El magisterio *ordinario* es el ejercido habitualmente por el Papa y por los obispos que se hallan en comunión con él. Siempre que un Obispo se pronuncia sobre la fe y las costumbres cristianas, se presume que se encuentra en comunión con el Romano Pontífice, y que expone la doctrina de toda la Iglesia, aplicada a las circunstancias de su diócesis.

La distinción entre magisterio extraordinario y ordinario no coincide con la distinción entre magisterio infalible y no infalible, dado que en determinados casos, la enseñanza ordinaria unánime de todo el colegio episcopal puede gozar también de infalibilidad.

La actividad magisterial más frecuente del Papa y de los obispos es la ordinaria. El Código de Derecho Canónico de 1983 se refiere al magisterio episcopal con las siguientes palabras: «Los obispos que se hallan en comunión con la cabeza y los miembros del colegio, tanto individualmente, como reunidos en conferencias episcopales o en Concilios particulares, aunque no son infalibles en su enseñanza, son

doctores y maestros auténticos de los fieles encomendados a su cuidado» (canon 753; cft. Const. *Lumen Gentium*, n. 25).

Cada obispo diocesano es el pastor de todos sus fieles, y le corresponde respecto a ellos la responsabilidad y autoridad en la enseñanza de la doctrina cristiana. Ejerce sus funciones docentes oralmente o mediante escritos pastorales, y con la promoción de iniciativas catequéticas y educativas adecuadas. Decía Juan Pablo II en una ordenación episcopal: «Debéis ser, queridos hermanos, confesores de la fe, testigos de la fe, maestros de la fe. Debéis ser los hombres de la fe»¹⁰.

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

10 Homilía en San Pedro, 6.1.1981.

La Carta Apostólica *Apostólos Suos*, sobre la naturaleza teológica y jurídica de las Conferencias de Obispos (21.5.98) habla extensamente de la función doctrinal de éstas. Recoge en primer lugar el ya citado canon 753, que termina con estas palabras: «los fieles están obligados a adherirse con asentimiento religioso a este magisterio auténtico de sus obispos».

Se indica a continuación que «los obispos reunidos en la Conferencia episcopal ejercen juntos su labor doctrinal conscientes de los límites de sus pronunciamientos, que no tienen las características de un magisterio universal, aun siendo oficial y auténtico y estando en comunión con la Sede apostólica». Han de evitar, por tanto, hacer difícil la labor doctrinal de los obispos de otros territorios, teniendo en cuenta la resonancia que los medios de comunicación suelen dar a los acontecimientos de un lugar determinado en áreas más extensas e incluso en todo el mundo.

«Si las declaraciones doctrinales de las Conferencias episcopales son aprobadas por unanimidad pueden sin duda —leemos— ser publicadas en nombre de las Conferencias mismas, y los fieles deben adherirse a este magisterio auténtico de sus propios obispos. En cambio, si falta esa unanimidad, la sola mayoría de los obispos de una Conferencia no podría publicar una eventual declaración como magisterio auténtico de la misma, antes de obtener la revisión (*recognitio*) de la Sede apostólica, que no la dará si la mayoría no es al menos de dos tercios de los prelados que pertenecen a la Conferencia con voto deliberativo».

Cuando los obispos reunidos en la Conferencia episcopal ejercen su función doctrinal, lo hacen en las reuniones plenas. Organismos más reducidos como, por ejemplo, el consejo permanente o alguna de las comisiones, no gozan de autoridad para realizar actos de magisterio auténtico, ni en nombre propio ni en nombre de la Conferencia.

La Conferencia Episcopal Española, que fue constituida por un rescripto de la Sgda. Congregación Consistorial en octubre de 1966, difunde a partir de 1974 importantes documentos sobre Fe y Moral. Se cuentan entre ellos los del aborto (1974), la estabilidad del matrimonio

(1977), la eutanasia (1986), la sexualidad y su valoración moral (1987), el teólogo y su función en la Iglesia (1989), la actualidad de la *Humánete Vitae* (1992), algunos aspectos de la catequesis sobre la Revelación cristiana y su transmisión (1992), etc." Se espera de estos documentos y otros similares que puedan ayudar en sus tareas orientadoras y formativas a teólogos, pastores, catequistas, educadores, y que suministren a los cristianos cultos elementos para su formación doctrinal.

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

El Sínodo es siempre convocado y presidido por el Papa, trata de las cuestiones que éste le ha propuesto previamente, y no dirige asuntos ni emite decretos, o documentos conclusivos. La Santa Sede publica un documento papal que reúne y ordena las principales orientaciones sinodales sobre los temas estudiados. Algunas Exhortaciones Apostólicas de gran alcance

11 Conferencia Episcopal Española, *Fe y Moral: Documentos publicados de 1974-1993*, Madrid 1993.

eclesial son fruto de estos sínodos, como, por ejemplo, la *Evangelii Nuntiandi*, publicada por Pablo VI en 1975. Más recientemente se han publicado las Exhortaciones Ap. *Ecclesia in África* (1995) y *Ecclesia in Asia* (1999).

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

4. Aunque tanto el Papa como los obispos individuales no hablan infaliblemente en el ejercicio de su función docente ordinaria, existen sin embargo condiciones bajo las que el magisterio ordinario del colegio episcopal puede gozar del carisma de la infalibilidad.

La Constitución *Lumen Gentium* habla de tres condiciones: a) que los obispos mantengan el vínculo de unidad entre sí y con el Romano Pontífice; b) que hablen autorizadamente sobre una verdad de fe o de moral; c) que convengan todos en un solo criterio como el único que deba mantenerse de modo definitivo (cfr. n. 25).

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

Se puede situar en esta categoría de declaraciones la Profesión de Fe de Pablo VI, llamada también Credo del Pueblo de Dios. Esta profesión fue publicada por el Papa en junio de 1968, y en ella se declara auténticamente el sentir de todo el Episcopado y de todos los fieles, «para dar un testimonio firmísimo de la verdad divina» (n. 7)¹².

La Profesión de fe recogida en el documento de la S. C. para la doctrina de la fe, de 29 de junio de 1998¹³, contiene el Credo de Nicea-Constantinopla (381), y termina del modo siguiente: «Creo también con fe firme todo lo que se halla contenido en la Palabra de Dios escrita y transmitida, y que la Iglesia, con un juicio solemne o con su magisterio ordinario y universal, propone para ser creído como

¹² Cfr. C. Pozo, *El Credo del Pueblo de Dios*, Madrid 1968, 40-45.

¹³ Esta Profesión de fe y el Juramento de fidelidad han de ser prestados por todos los que asumen un oficio para ejercerlo en nombre de la Iglesia. Cfr. Carta Apostólica *Ad tuendam fidem*, de 18 de mayo de 1998.

divinamente revelado.

«Acepto firmemente y mantengo también todas y cada una de las verdades sobre la doctrina que atañe a la fe o a las costumbres propuestas por la Iglesia de modo definitivo.

«Me adhiero además con religioso obsequio de la voluntad y del intelecto a las enseñanzas que el Romano Pontífice o el Colegio episcopal proponen cuando ejercen su magisterio auténtico aunque no tengan intención de proclamarlas con un acto definitivo».

Como ejemplos del primer tipo de verdades se citan, en una nota que comenta la profesión de fe, los artículos del Credo, los dogmas cristológicos y marianos, la doctrina de la institución de los sacramentos por Jesucristo, la doctrina de la presencia real del Señor en la Eucaristía, así como la naturaleza sacrificial de la celebración eucarística, la fundación de la Iglesia por voluntad de Cristo, la doctrina sobre el primado e infalibilidad del Romano Pontífice, la existencia del pecado original, la inmortalidad del alma y su retribución después de la muerte, la ausencia de error en los textos sagrados de la Biblia y la doctrina sobre la grave inmoralidad de la muerte directa y voluntaria de un ser humano inocente.

Entre las verdades mencionadas en segundo lugar se hallan las que

se conectan con la revelación por necesidad lógica. Pueden citarse aquí el desarrollo del conocimiento sobre la doctrina vinculada a la definición del Romano Pontífice antes de la definición dogmática del Concilio Vaticano I. La historia demuestra que todo lo que fue asumido en la conciencia de la Iglesia sobre esta doctrina era ya considerado desde los comienzos como una doctrina verdadera. En lo referente a las enseñanzas más recientes sobre que la ordenación sacerdotal ha de reservarse sólo a varones, se puede observar un proceso similar. El Sumo Pontífice, aunque no ha querido proceder a una definición dogmática, desea reafirmar que esa doctrina ha de mantenerse de modo definitivo.

En este mismo apartado se puede incluir la doctrina sobre la ilicitud de la eutanasia, enseñada en la encíclica *Evangelium Vitae*. Otros ejemplos de doctrinas morales que el magisterio ordinario y universal de la Iglesia enseñan como definitivas son la ilicitud de la prostitución y de la fornicación.

4. Funciones que realiza el Magisterio en la vida de la Iglesia

El Magisterio tiene como tareas guardar fielmente y declarar de modo infalible las doctrinas de la fe. Su misión no es acuñar nuevas doctrinas, sino ser el portavoz autorizado de la doctrina de Cristo.

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

El Espíritu Santo no añade nada nuevo a la predicación y doctrina de Jesús, sino que es enviado para ayudar a su comprensión y asimilación por los cristianos. Así también el magisterio no es una actividad innovadora ni independiente de la doctrina evangélica. No está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar

lo transmitido. El magisterio escucha también devotamente la palabra divina y extrae de ella todo lo que propone para ser creído y vivido.

El Magisterio tiene, en primer lugar, la *función de proteger y custodiar* el depósito de la fe, para que a lo largo de la historia de la Iglesia no se altere ni se corrompa. Es ante todo una función de testimonio, actividad normal que se ejerce de modo continuo e incluso silencioso, en las circunstancias contingentes de la vida de la Iglesia¹⁹.

La segunda *función de definir doctrinas* contenidas en el depósito revelado resulta necesaria en determinadas ocasiones, especialmente a causa de las cuestiones, incertidumbres y errores que aparecen en el trascurso del tiempo.

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

«La función de definir es una función subordinada a la de conservar el depósito. No solamente no tiene respecto a ésta ninguna autonomía objetiva, sino que es, en su ejercicio, dirigida por la necesidad de guardar el sentido de lo revelado y de llevar a todo oído humano el testimonio apostólico. No existe por tanto independencia alguna de la función definitoria respecto a la función de fidelidad y de testimonio. El magisterio no define por definir, sino para proteger y testimoniar»²⁰.

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

Son formalmente reveladas las verdades que se imponen al entendimiento del creyente de modo inmediato y en virtud de las palabras mismas de los testimonios inspirados (en Dios hay una esencia y tres Personas, Jesucristo es Dios y hombre, María concibió

¹⁹ Cfr. Y. Congar, *La fe y la teología*, Barcelona 1970, 70-82.

²⁰ Id., 78.

virginalmente a Jesús, etc.). Son asimilables a estas verdades otras que se contienen en la Revelación, pero que deben ser deducidas o percibidas mediante una cierta reflexión (las obras *ad extra* de la Trinidad son comunes a las tres Personas, Jesucristo tiene alma humana, María puede ser llamada propiamente Madre de Dios, etc.).

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

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

Es importante la cuestión de si todas las normas de la ley moral natural caen dentro del objeto del magisterio infalible. Los teólogos están de acuerdo en que algunos principios básicos de la ley moral están revelados por Dios, y podrían por lo tanto ser enseñados infaliblemente.

No se discute tampoco que las cuestiones de la ley moral natural caigan dentro del ejercicio del Magisterio. Pablo VI afirma en la Encíclica *Humanae Vitae* (1968): «Ningún fiel querrá negar que corresponda al magisterio de la Iglesia interpretar también la ley moral natural. Es, en efecto, incontrovertible... que Jesucristo, al comunicar a Pedro y a los Apóstoles su autoridad divina... los constituía en custodios e intérpretes auténticos, no sólo de la ley evangélica, sino también de la natural, expresión de la voluntad de Dios, cuyo cumplimiento fiel es igualmente necesario para salvarse» (n. 4).

Hay, sin embargo, opiniones diferentes sobre si el Magisterio puede formular definiciones infalibles sobre cualquier cuestión relativa a la ley moral, incluidos los problemas cuya solución no se encuentra directamente en la Revelación. Algunos piensan que en ciertas

cuestiones de bioética, el magisterio emite juicios muy valiosos y orientadores pero que no siempre pueden considerarse definitivos. El Magisterio papal se ha pronunciado sobre importantes cuestiones debatidas, como la contracepción (Instrucción *Donum Vitae*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de 22. 2. 1987; y Encíclica *Evangelium Vitae*, de 25.3. 1995).

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

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

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

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

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

5. Magisterio y desarrollo de la doctrina cristiana

El Magisterio es un aspecto crucial de la tradición de la Iglesia, que es una tradición viva. Es decir, supone que la doctrina cristiana se desarrolla en el tiempo sin modificar o alterar su esencia. Este desarrollo hace necesaria la existencia de una autoridad doctrinal que garantice su recto curso, de modo que nunca suponga corrupción de las doctrinas.

Escribe Newman: «Si la doctrina cristiana, tal como se enseñó originalmente, admite desarrollos verdaderos e importantes, éste es un fuerte argumento antecedente a favor de una previsión en la dispensación divina para imprimir un sello de autoridad sobre aquellos desarrollos. La probabilidad de ser reconocidos como verdaderos varía con la probabilidad de su verdad... No puede haber ninguna unión acerca de las bases de la verdad sin un órgano de la verdad»¹⁶.

La tarea de proteger el depósito de la fe que se ha hablado más arriba no debe entenderse por lo tanto como una actividad simplemente pasiva. Se ejerce sobre un depósito de la fe que tiene vida propia y que

¹⁶ *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Salamanca 1997, 105, 115.

se desarrolla precisamente bajo la atención vigilante de la Iglesia. El Magisterio tiene que discernir y juzgar acerca de las opiniones, teorías, iniciativas teológicas, etc, que se refieren a la explicación de la fe y pueden enriquecerla o deformarla.

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

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

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

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

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

Entre los *factores* de desarrollo pueden mencionarse:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Los documentos magisteriales y su valor de enseñanza y orientación

Junto a las declaraciones del magisterio extraordinario o solemne, originadas en los Concilios ecuménicos y en las definiciones ex cathedra hechas por el Papa, la gran mayoría de los documentos magisteriales proceden del magisterio ordinario, realizado por el Papa y por los Obispos en comunión con él.

Estos documentos son muy variados y encierran valor doctrinal diferente, aunque siempre orientador para la fe y las costumbres. Los títulos formales que llevan (encíclica, exhortación, constitución, carta, declaración, discurso, etc.) son parte de una terminología que ha evolucionado con el tiempo y no tiene necesariamente carácter inalterable, ni indica de modo absoluto el valor doctrinal del documento de que se trate.

Podemos mencionar los siguientes tipos de documentos:

a) *Constituciones Apostólicas*. La más importante en los últimos decenios ha sido la C. A. *Munificentissimus Deus*, en la que Pío XII definió el dogma de la Asunción de María (1.XI. 1950). Dado que el Papa expresa claramente la voluntad de definir una verdad cristiana como parte del depósito revelado, este documento se puede considerar magisterio solemne.

Otra Constitución Apostólica de importancia es la que trata del valor de la penitencia individual (*Paenitemini*), publicada por Pablo VI en febrero de 1966. Esta clase de documentos contienen aspectos disciplinarios y normativos, y equivalen a leyes de la Iglesia, cuyas disposiciones se motivan doctrinalmente.

En este apartado puede mencionarse también el *Credo del Pueblo de Dios*, publicado por el Papa en junio de 1968.

b) *Encíclicas*. Son los documentos de magisterio ordinario de primer rango. El término *encíclica* significa algo parecido a carta circular, y se usaba ya dentro de la Iglesia en el siglo IV. En el siglo VII comienza a emplearse referido a cartas papales. Su uso actual procede de finales del s. XVIII. Las encíclicas comienzan a publicarse por los

Papas de modo habitual a partir de Gregorio XVI (1831-1846). Son documentos de contenido doctrinal importante, si bien hay otros textos magisteriales que sin llevar el nombre de encíclica, pueden, sin embargo, contener doctrina de mucha trascendencia. Las encíclicas suelen ir dirigidas a todo el pueblo cristiano y no excluyen a todos los hombres y mujeres de buena voluntad, capaces de entender el mensaje de la Iglesia.

Han publicado encíclicas los Papas Gregorio XVI (16), Pío IX (33), León XIII (48), Pío X (10), Benedicto XV (12), Pío XI (30), Pío XII (23), Juan XXIII (9), Pablo VI (7), y Juan Pablo II (13 hasta la *Pides et Ratio*). Entre las encíclicas más importantes deben mencionarse *Aeterni Patris* (León XIII, 1879, restauración del tomismo en los estudios eclesiásticos), *Libertas* (León XIII, 1888, la libertad y el liberalismo), *Rerum Novarum* (León XIII, 1891, la cuestión social y la situación de los trabajadores), *Cas ti Connubi* (Pío XI, 1930, el matrimonio cristiano), *Mystici Corporis* (Pío XII, 1943, el Cuerpo místico de Cristo), *Divino Afflante Spiritu* (Pío XII, 1943, los estudios bíblicos), *Mater et Magistra* (Juan XXIII, 1961, desarrollo de la cuestión social), *Ecclesiam Suam* (Pablo VI, 1964, el diálogo de salvación), *Mysterium Fidei* (Pablo VI, 1965, doctrina y culto de la S. Eucaristía), *Humanae Vitae* (Pablo VI, 1968, regulación de la natalidad), *Redemptor Hominis* (Juan Pablo II, 1979, al principio de su ministerio pontifical), *Dives in misericordia* (Juan Pablo II, 1980, la misericordia divina, segunda encíclica trinitaria), *Laborem exercens* (Juan Pablo II, 1981, el trabajo humano), *Dominum et Vivificantem* (Juan Pablo II, 1986, el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia, tercera encíclica trinitaria), *Redemptoris Mater* (Juan Pablo II, 1987, la Virgen María en la vida de la Iglesia peregrina), *Redemptoris Missio* (Juan Pablo II, 1990, permanente validez del mandato misionero), *Fides et Ratio* (Juan Pablo II, 1998, relaciones entre fe y razón).

c) *Exhortaciones Apostólicas*. Son cartas papales a la Iglesia, de contenido exhortativo y doctrinal, y generalmente de finalidad práctica. Están destinadas, tanto como las encíclicas, a tener valor universal pero el Papa no quiere rodearlas de la solemnidad de aquéllas. Una de las primeras exhortaciones

apostólicas fue la publicada por Pío XII en noviembre de 1949, donde pedía oraciones para la paz en Palestina.

Pablo VI no escribió nuevas encíclicas después de la *Humanae Vitae* (1968), pero publicó tres exhortaciones apostólicas de singular importancia: *Marialis cultus* (1974, sobre la recta ordenación y desarrollo del culto a la Santísima Virgen), *Gaudete in Domino* (1975, sobre la alegría cristiana), y *Evangelii Nuntiandi* (1975, sobre la evangelización en el mundo contemporáneo).

Juan Pablo II ha publicado principalmente bajo este título los documentos *Catechesi Tradendae* (1979, sobre la catequesis), *Familiaris Consortio* (1981, matrimonio y familia cristiana), *Redemptoris Donum* (1984, la reconciliación y la penitencia en la misión de la Iglesia hoy).

d) *Cartas Apostólicas*. Destaca entre ellas la C. A. *Maximum Illud* de Benedicto XV. Publicada en 1919, es el primer documento papal moderno sobre las misiones. Deben mencionarse asimismo la *Octogésima Adveniens* (Pablo VI, 1971, con motivo del 80º aniversario de la *Rerum Novarum*) y *Salvifici Doloris* (Juan Pablo II, 1984, sobre el sentido cristiano del sufrimiento).

e) *Declaraciones papales*. La más importante de los últimos tiempos con este título es la publicada por Juan Pablo II en octubre de 1976, acerca de la no admisión de mujeres al sacerdocio.

f) *Discursos papales*. Junto a los radiomensajes, eran muy frecuentes en el tiempo de Pío XII, que publicó textos señalados sobre la moral de la situación (1952), los límites morales de los métodos médicos (1952), personalidad y conciencia (1953) y el respeto a la intimidad de la persona (1958).

Numerosos discursos del Papa van dirigidos en ocasiones oficiales y de cierta solemnidad al Colegio Cardenalicio, Cuerpo diplomático, Congresos Eucarísticos, Simposios científicos, asambleas de tipo diverso, etc.

g) *Oíros documentos papales* incluyen mensajes, homilías y sobre todo catequesis. Juan Pablo II ha adoptado la costumbre

de desarrollar, en las audiencias que tiene los miércoles, temas doctrinales que son expuestos a lo largo de varias semanas y dan lugar a textos de cierta amplitud.

En estrecha conexión con el magisterio papal se encuentran las Cartas e Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe, así como las de otras Congregaciones y Consejos Pontificios. El primer organismo, denominado antes Santo Oficio, ha publicado en los últimos años importantes documentos sobre temas de dogmática y moral. Se cuentan entre ellos los de cuestiones de escatología (1979), ministro de la S. Eucaristía (1983), aspectos de la teología de la liberación (1983, 1984), práctica del aborto (1974), cuestiones de ética sexual (1975), eutanasia (1980), respeto a la vida humana naciente (1987), meditación cristiana (1989), unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia (2000).

Resulta patente que tanto por el volumen de documentos como por el alcance doctrinal y espiritual de los asuntos tratados, el magisterio ordinario de la Iglesia encierra una riqueza inigualable de contenidos de verdad y de criterios y pautas de conducta, que sirven a los cristianos y a toda la humanidad. La Iglesia deja oír en el mundo su voz, que es un testimonio de verdad para todos, incluidos desde luego muchos no cristianos que no la reconocen como madre pero que la aceptan como maestra en múltiples cuestiones vitales que afectan directamente a todos los hombres y mujeres de la tierra.

Para consultar el magisterio de la Iglesia existen diversas publicaciones y manuales. Aparte de las colecciones y series de fuentes magisteriales que suelen usar quienes se dedican habitualmente al cultivo de las ciencias eclesiológicas, hay textos condensados de fácil manejo y consulta, como son los siguientes:

a) E. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los Símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Barcelona, 1963.

Este libro es la traducción española de la versión latina publicada por su autor por vez primera en 1854. Desde entonces se ha convertido en el manual de magisterio más difundido. La citada traducción

española contiene textos solamente hasta el pontificado de Pío XII, prácticamente incluido entero.

Recientemente se ha editado la 38ª edición de esta obra (Herder 1999), que contiene en texto latino y castellano documentos hasta el año 1995.

b) J. Collantes, *La Fe de la Iglesia Católica*, Madrid 1983.

El autor agrupa los textos con un criterio temático, en vez de cronológico como hace Denzinger. El libro se divide en once capítulos (1. Fe y razón; 2. Las fuentes de la Revelación; 3. Dios Creador; 4. Cristo Salvador; 5. María en la obra de la salvación; 6. Dios revelado por Cristo; 7. La Iglesia de Cristo; 8. La gracia; 9. Los sacramentos de la Iglesia; 10. Las realidades últimas; 11. Símbolos de Fe cristiana). Contiene breves introducciones a cada capítulo, y notas con útil bibliografía.

c) J. Ibáñez - F. Mendoza, *La Fe divina y católica de la Iglesia*, Madrid 1978.

Los autores siguen un criterio expositivo de los textos semejante al de la obra anterior. En una extensa primera parte del libro se contienen amplias introducciones por temas y un breve vocabulario teológico.

d) E Guerrero (director), *El Magisterio Pontificio Contemporáneo*, 2 vols, Madrid 1991-1992.

Contiene una amplia colección de encíclicas y documentos desde León XIII a Juan Pablo II. Los textos se agrupan cronológicamente dentro de nueve apartados: Sagrada Escritura, Dogma, Moral, Sagrada Liturgia, Espiritualidad, Evangelización, Familia, Educación, Orden sociopolítico.

Publicaciones periódicas como *Osservatore Romano* (edición diaria italiana y semanal en español) y *Ecclesia* publican habitualmente numerosos textos del magisterio papal y episcopal. El Vaticano difunde diariamente por Internet textos y noticias relacionadas con la actividad del Romano Pontífice.

7. Calificaciones de las proposiciones doctrinales

Las declaraciones del magisterio que se han producido a lo largo del tiempo, suelen incluir valoraciones o calificaciones teológicas de las opiniones o doctrinas que contienen. Es frecuente que estas valoraciones digan el grado de certeza con el que determinadas enseñanzas de la Iglesia puedan o deban ser recibidas por parte de los fieles.

Durante la edad antigua y en los primeros siglos medievales se usan por lo general las antiguas valoraciones de *doctrina recta o falsa*. Las condenas no indican sin embargo necesariamente que la doctrina criticada sea estrictamente una herejía. Desde el siglo XV, estas valoraciones teológicas son reelaboradas en su terminología. Se considera entonces que una doctrina es de fe divina (*de fide divina*), si forma parte explícita, o por inclusión, de la revelación; es de fe divina y católica (*de fide divina et catholica*) si es también enseñada por el magisterio como verdad que debe ser creída; es próxima a la fe (*fides proxima*) si es considerada como revelada por la opinión común de los teólogos.

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

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

8. Magisterio y Teología

La importante tarea que la teología desempeña en la vida de la Iglesia exige que los teólogos deban mantener una estrecha relación con el Magisterio.

«La teología ha tenido siempre y continúa teniendo una gran importancia, para que la Iglesia, Pueblo de Dios, pueda participar de

manera fecunda en la misión profética de Cristo»²⁰. La dedicación a la docencia e investigación teológicas supone participar de algún modo en el oficio profético del Señor y exige por tanto una actuación obediente a la Verdad que El proclamó y proclama sin cesar a través de la Iglesia.

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

²⁰ **Encíclica *Redemptor Hominis*, n. 19.**

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

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

Afirma Pablo VI: «El magisterio tiene la misión, en primer lugar, de transmitir y testimoniar la doctrina recibida de los Apóstoles, de modo que sea doctrina de toda la Iglesia y de toda la humanidad, así como la de conservar esa doctrina limpia de errores y deformaciones; le compete también juzgar con autoridad, a la luz de la divina Revelación, acerca de las nuevas doctrinas y de las soluciones propuestas por la Teología para resolver cuestiones nuevas; y, finalmente proponer con autoridad aquellas nuevas y más profundas explicaciones de la revelación divina, o aquellas aplicaciones y acomodaciones de la Revelación a los tiempos presentes, que, con la ayuda de la luz comunicada por el Espíritu Santo, juzgue que concuerden fielmente con doctrina de Jesucristo»²¹.

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

La teología necesita del Magisterio para orientar su trabajo y protegerlo de posibles desviaciones. El Magisterio necesita de la

²¹ *Disamo al Congreso de Teología del Concilio Vaticano II*, 1.10.1966: *Insegnamenti IV*, 452.

teología para que las enseñanzas magisteriales adquieran forma orgánica y sistemática, y puedan ser respuesta a los interrogantes legítimos que formulan los fieles cristianos y todos los hombres que entran en contacto con la Iglesia.

Ambas funciones se complementan. Al Papa y a los obispos en unión con él compete la tarea de anunciar la fe y determinar la autenticidad de sus formas de expresión. En virtud de su ministerio episcopal, corroboran la misión de los teólogos y ejercen «una función reguladora»²².

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

Pablo VI y Juan Pablo II hablan con frecuencia de la libertad de investigación como condición necesaria del trabajo intelectual, y la han fundamentado en la apertura a la Verdad que es propia de la existencia humana, y sobre todo cristiana. Los discursos de Juan Pablo II hablan de esa libertad como un derecho del teólogo, que «es libre en el uso de sus métodos y análisis»²³.

La libertad y capacidad de iniciativa teológicas no deben presentarse, por tanto, en confrontación con la fe de la Iglesia y la actividad magisterial, sino en una relación convergente e integradora. La responsabilidad hacia toda la Iglesia y la naturaleza de la tarea que tiene encomendada, hacen que la libertad de expresión e investigación del teólogo no pueda ser un derecho absoluto. «El teólogo, sin olvidar que es también un miembro del Pueblo de Dios, debe respetarlo y comprometerse a darle una enseñanza que no lesione la doctrina de la fe»²⁴. Evi tara así presentar como doctrina recibida opiniones y tesis que pueden ser todavía provisionales.

Se oye hablar con cierta frecuencia del disenso teológico, que supondría la libertad del teólogo para poner en duda o incluso rechazar

²² *Disamo de Juan Pablo II en Friburgo*, 13.6.1984; *Insegnamenti VII, 1*, 1714.

²³ *Disamo en Altóting*, 18.11.1980; *Insegnamenti III, 2*, 1337.

²⁴ *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, junio 1990, n. 11.

las enseñanzas no estrictamente infalibles del magisterio, especialmente en lo relativo a las normas morales particulares. Quienes defienden la legitimidad de este disenso invocan la idea de que los documentos del magisterio no serían sino el reflejo de una teología opinable. Otros sostienen una concepción relativista del pluralismo teológico, que justificaría el disenso. Según esta postura, las intervenciones magisteriales derivarían de una teología entre otras muchas, que no puede pretender imponerse de modo universal. «Surge así una especie de "magisterio paralelo" de los teólogos, en oposición y rivalidad con el magisterio auténtico»²⁵.

Debe decirse, sin embargo, que ni la libertad del acto de fe ni el pluralismo teológico justifican el derecho al disenso. Tampoco se puede apelar a los derechos humanos para oponerse a las intervenciones del magisterio. «Un comportamiento semejante desconoce la naturaleza y la misión de la Iglesia, que ha recibido de su Señor la tarea de anunciar a todos los hombres la verdad de la salvación y la realiza caminando sobre las huellas de Cristo, consciente de que "la verdad no se impone de otra manera sino por la fuerza de la verdad misma, que penetra suave y fuertemente en las almas" (Decl. *Dignitatis humanae*, n. I)»²⁶.

²⁵ Id., n. 34.

²⁶ Id., n. 36.

Capítulo V**TEOLOGÍA, CULTURA, Y VIDA****1. El papel de la teología en el desarrollo
de las relaciones entre fe cristiana y cultura humana**

Que la teología no es un lujo ni un simple adorno intelectual para la Iglesia lo indica claramente el gran servicio que ha prestado y presta a la inserción armónica del Cristianismo en la cultura de los pueblos. La teología misma es, como la religión, parte de la cultura de la humanidad, y constituye muchas veces el alma de esa cultura considerada en su conjunto. Pero aquí nos referimos ahora al aspecto mediador que la teología desempeña en la relación que existe entre la religión cristiana —que como se dijo en el capítulo anterior, supone una doctrina, un culto, y un gobierno pastoral —y las manifestaciones de la actividad humana en el mundo y en la sociedad.

«De las fuentes bautismales nace el único pueblo de Dios de la nueva Alianza que trasciende todos los límites naturales o humanos de las naciones, las culturas, las razas y los sexos»¹. La

¹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1267.

Iglesia trasciende las culturas creadas por la humanidad, está por encima de ellas, pero al mismo tiempo vive en ellas y realiza su cometido santificador y salvador a través de ellas. Está en el mundo sin ser del mundo.

Cuando hablamos de *cultura*, término que es objeto de innumerables definiciones, nos referimos a todo lo que realiza el ser humano para transformar y hacer más habitable el mundo en el que vive. Hacer cultura es, por lo tanto, esencial al hombre y a la mujer, y radicalmente propio de la humanidad, a la que Dios ha entregado la tierra para que la trabaje y domine como administrador. Usamos también el término *civilización* como muy afín a cultura. Pero a efectos de lo que vamos a exponer en estas páginas, *civilización* se refiere más bien a las diferentes expresiones de la cultura humana según las contingencias de lugar y tiempo. En este sentido podemos decir que la cultura es un fenómeno único, típico del hombre, mientras que las civilizaciones son y serán muchas a lo largo de la historia.

La cultura se manifiesta no solamente en los aspectos intelectuales, educativos y artísticos de la sociedad. Comprende asimismo la técnica, la política, la economía, y otros campos de la actividad humana donde se despliega la creatividad del individuo y de las naciones. Entre la teología y espiritualidad cristianas y la cultura humana existe una estrecha relación. La cultura necesita de la visión espiritual para entender el sentido de lo que hace, orientarse adecuadamente, y obtener las energías morales que se requieren para contribuir a la formación y bienestar del ser humano completo. La teología necesita a su vez de la cultura ambiente para nutrir continuamente su reflexión sobre las cuestiones que de hecho afectan a los hombres de cada tiempo, y para renovarse ella misma en contacto con la ciencia del momento.

«La persona humana —dice el Concilio Vaticano II— lo es

² Cfr. Gen 1, 26; 2, 15.

exclusivamente mediante la cultura, es decir, solamente por el cultivo de los valores y bienes naturales puede alcanzar su verdadera y plena humanidad. Por consiguiente, dondequiera que se habla de la existencia humana, la naturaleza y la cultura se encuentran en íntima conexión»²⁶. La teología cristiana se ha interesado siempre por la cultura, llevada de su preocupación por el hombre y por los aspectos públicos y sociales del Cristianismo. La Iglesia, que «a través de muchas lenguas, culturas, pueblos y naciones no cesa de confesar su única fe»²⁷, ha comunicado y dialogado en todas las épocas con la cultura ambiente. Lo ha hecho de manera natural y espontánea, en una actuación que no responde a estrategias pastorales, a mera experiencia humana o a sentido táctico. La comunicación de la Iglesia con la cultura arranca desde el interior mismo de la fe cristiana y la vocación de ésta a encarnarse y vivir en el mundo a través de los hombres y mujeres bautizados.

Así lo han visto y sentido los teólogos y los pastores de la Iglesia siempre que han tenido que dar ante el mundo razón de sus creencias, que son por definición sobrenaturales y al mismo tiempo razonables. los primeros intelectuales cristianos—hombres como San Justino, Clemente Alejandrino, Orígenes, y otros muchos —eran filósofos platónicos, y nunca vieron incompatibles su Cristianismo y su cultura filosófica. Trataron en consecuencia de domiciliar su religión cristiana en el marco humanístico de su tiempo, adoptando las cautelas convenientes a fin de que su fe no sufriera deformaciones al entrar en contacto con el mundo de las opiniones humanas.

Lo mismo ocurre algún tiempo después cuando la doctrina cristiana expuesta por los Padres de los siglos IV y V (San Atanasio, San Basilio, San Gregorio de Nisa, San Ambrosio de Milán, San Agustín, etc.) se hace defensora de la racionalidad y de la sensatez filosóficas, en contra de las extravagancias y excesos irracionales de muchos intelectuales paganos y de cultos religiosos contemporáneos.

²⁶Const. *Gaudium et Spei*, n. 53.

²⁷ *Catecismo de la Iglesia Católica*, **ti. 172**.

Es bien sabido cómo fueron los monjes cristianos, especialmente la orden benedictina, quienes transmitieron la sabiduría de los siglos anteriores al medievo. Nombres como San Isidoro de Sevilla (1636), de saber enciclopédico, están vinculados a este trabajo de conservar y transmitir cultura, tanto religiosa como profana.

Los primeros siglos medievales son un tiempo de decadencia cultural y educativa en Occidente, de modo que muchas obras y conocimientos del mundo clásico, incluidos los escritos de numerosos Padres de la Iglesia Oriental, permanecen desconocidos en el mundo latino. Durante los siglos ix al xiii prevalece la cultura islámica, impulsada sobre todo por minorías que habitan en los límites del recién creado imperio musulmán, como España, Turquía o Persia. Un intelectual cristiano de estos tiempos podía encontrarse más a su gusto en el mundo culto de Bagdad, Damasco, Córdoba o Khorasan, que dentro de los limitados horizontes de saber que eran capaces de proporcionar en aquel tiempo las escuelas y bibliotecas de Occidente.

Pensadores como Alfarabi (t950), Avicena (+1037), Albi-runi (+1050), Algacel (+1111), Averroes (+1198) no encuentran durante estos siglos en la Europa cristiana otros de talla intelectual parecida. Esta situación origina y estimula pronto en el Occidente un vivo interés por las obras y la ciencia que conoce el mundo islámico. La entrada de traducciones latinas y romances de muchos autores clásicos (filósofos, científicos, historiadores, etc.) supone en el Occidente una revolución intelectual, que ayuda a la exposición sistemática de la fe cristiana, y tiene mucho que ver con la constitución de la teología en el siglo xiii. Es una paradoja histórico-cultural que los libros dados a conocer por el Islam al Occidente han ejercido mucha más influencia en el pensamiento cristiano que en el mundo musulmán que los transmitió, y que entró a partir del siglo xiii en un serio estancamiento cultural.

Los autores del Renacimiento (Pico della Mirándola, Nicolás de Cusa, Erasmo, Tomás Moro...) son también un testimonio de la preocupación cristiana hacia el mundo de la cultura humanística y científica, en su afán por asimilar nuevas dimensiones del pensamiento clásico, que reaparece con nuevas obras en Occidente después de la conquista de Constantinopla por los turcos otomanos (1453). Puede

decirse que, en este tiempo, la cultura europea es una cultura cristiana. Existe aún la cristiandad, como orden cultural y político en el que imperan como elementos configuradores y unificadores los valores cristianos.

Después de la Reforma de Martín Lutero (+1556) se debilita gradualmente la influencia cristiana global en el continente europeo, y esta situación se agrava por las guerras de religión (1618-1648) entre los príncipes católicos y protestantes. La fe religiosa es considerada por muchos de modo creciente como elemento conflictivo y factor de división, y es obligada un tanto a pasar a un segundo plano en la vida pública y en el ideario de los estados. Se acentúa el proceso de secularización de la cultura, y muchos hombres de pensamiento se afanan, siendo o no cristianos, en desprenderse de lo que consideran, con razón o sin ella, tutela eclesiástica en la filosofía y la literatura.

El resultado de estos hechos y apreciaciones es que la Iglesia se encuentra cada vez más ausente de los centros europeos de cultura y de influencia intelectual. La cultura comienza a elaborarse al margen de los valores cristianos. Las grandes obras literarias y artísticas nacen al margen del espacio influido por la Iglesia. Esta situación es tanto más sensible cuanto que hasta finales del siglo xvii ocurría más bien lo contrario: entonces era precisamente bajo inspiración e impulso cristianos como se habían llevado a cabo las grandes obras culturales, artísticas, pictóricas y literarias. Piénsese en las grandes *Sumas* medievales, las catedrales, obras como la Divina Comedia, o los proyectos humanísticos de carácter histórico y filológico de los siglos xv y xvi.

Nace así lentamente una cultura propia de los ambientes cristianos, que mantiene escasa relación con el mundo ambiente y parece a veces un ámbito cerrado en el que vive un pensamiento cristiano que ya no influye en el exterior y apenas se comunica con la sociedad profana. La Iglesia se ve así en la necesidad, por así decirlo, de recuperar la cultura, en un esfuerzo y con unas iniciativas que le resultan históricamente nuevas. Muchas de sus energías se dirigen después de Trento a combatir la Reforma protestante y a impulsar las misiones, que

constituyen a partir del siglo xvii un brillante capítulo cristiano de abnegación, desinterés y eficacia.

El afán expreso por recristianizar la cultura europea rebrota con cierta intensidad, aunque con lentitud, en el siglo xix. Numerosos intelectuales cristianos ven la urgente necesidad de que la Iglesia se abra a la nueva cultura que se forma en el continente europeo. Es un cometido que encierra dos aspectos complementarios. Se trata en primer lugar de asimilar la cultura para enriquecer y renovar la teología y el pensamiento cristiano. Se trata en segundo término de influir en el mundo cultural a fin de que éste pueda abrirse a los valores evangélicos.

El converso inglés John Henry Newman (1801-1890), hombre de gran ciencia teológica y de extraordinaria sensibilidad cultural, es un botón de muestra del deseo y la capacidad cristianos de incorporar a la teología ideas que se han demostrado fecundas en el campo de los conocimientos humanos, como la noción de desarrollo, la importancia de la historia, y la necesidad de influir en el mundo desde el interior de la sociedad.

La Iglesia ha desarrollado a lo largo del siglo XX éstas y otras preocupaciones semejantes, en un proceso que ha culminado en el Concilio Vaticano II y en los Pontificados de Pablo VI y Juan Pablo II. Los cambios y modificaciones culturales y técnicos que se han producido en el mundo durante los últimos decenios presentan a la Iglesia y a los cristianos tareas de evangelización de gran envergadura, a la vez que ofrecen oportunidades antes inexistentes o desconocidas. «Las condiciones de vida del hombre moderno han cambiado tan radicalmente en sus aspectos sociales y culturales, que se puede ya hablar de una nueva era en la historia humana. De ahí que estén abiertos nuevos caminos para perfeccionar este estado de civilización y darle una profundidad mayor»²⁸.

Uno de los aspectos centrales de la misión de la Iglesia es hacer que el Cristianismo y el mensaje evangélico sean de nuevo el alma de la cultura secular, en las diferentes condiciones del mundo moderno. La

5 Const. *Gaudium et Spes*, n. 54.

Iglesia institucional, con el Papa, los Obispos y los organismos que la relacionan y ponen en comunicación con el mundo, desempeñan en esta tarea cristianizadora un papel muy importante. Este papel se lleva a cabo en gran medida a través de las enseñanzas evangélicas, que los pueblos y las sociedades necesitan para su salud espiritual y muchas veces también temporal.

Pero esta tarea requiere esencialmente que los hombres y mujeres cristianos que viven en el mundo la tomen en sus manos como responsabilidad derivada de su vocación, y hagan llegar de modo capilar su fe y el ejemplo de su conducta evangélica a todos los rincones de la vida social y profesional. «Los creyentes en Cristo, peregrinando hacia la ciudad celeste, deben buscar y gustar las cosas de arriba, lo cual en nada disminuye, antes acrecienta, la importancia de la obligación que les incumbe de trabajar con los demás hombres en una construcción más humana del mundo. En los misterios de la fe cristiana habrán de encontrar importantes estímulos y ayudas para cumplir valerosamente su misión, sobre todo el sentido pleno de las actividades que señalan a la cultura el puesto eminente que le corresponde en la vocación integral del hombre»²⁹.

El cometido cristiano respecto a la cultura humana es relacionado así con líneas fundamentales de una eclesiología y una teología de la Creación surgidas en el Concilio, y que asignan expresamente a los laicos cristianos la tarea de perfeccionar con su trabajo la obra divina creadora, y de comprenderse a sí mismos como parte esencial del Pueblo de Dios.

Pablo VI se ha referido, siguiendo la pauta conciliar, a la necesidad de evangelizar la cultura y las culturas del hombre, «tomando siempre como punto de partida la persona humana y teniendo presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios»³⁰. El Papa afirma que si bien es cierto que el Evangelio no se identifica con la cultura y es independiente de ella, es la cultura lo que permite a la religión cristiana estar en el mundo. «Independientes con respecto a las culturas,

6 Const. *Gaudium et Spes*, n. 67.

7 Exhortación Ap. *Evangelii Nuntiandi* (1975), n. 20.

Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna.

«La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas. De ahí que haya que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas. Estas deben ser regeneradas por el encuentro con la Buena Nueva. Pero este encuentro no se llevará a cabo si la Buena Nueva no es proclamada»³¹.

Juan Pablo II ha dedicado mucho esfuerzo en su pontificado a promover un auténtico encuentro consciente entre la cultura humana y la fe cristiana, como dos factores que se necesitan ellos mutuamente, y que hacen falta, también los dos, para construir la ciudad terrena.

En las enseñanzas de Juan Pablo II sobresale en todo momento el tema central de la verdad, como valor último capaz de ser conocido de modo suficiente por el hombre, y al que éste debe tender. La verdad ha de ser reconocida y buscada como un bien humano fundamental, que permite entender el verdadero sentido de la libertad. «Hay una exigencia de relación honesta con respecto a la verdad, como condición de una auténtica libertad, de modo que se evite cualquier libertad aparente o superficial»⁹.

La importancia de esta visión de la realidad radica en el hecho de que «fuera de la libertad no puede haber cultura» digna de ese nombre, dado que «la verdadera cultura de un pueblo, su plena humanización, no se pueden desarrollar en un régimen de coerción... La cultura que nace libre debe además difundirse en un régimen de libertad»¹⁰. El Papa pone de relieve que la cultura presupone y exige una idea integral del hombre y de la mujer, entendidos ambos en la plenitud de su vocación temporal y espiritual.

Esta concepción personalista conduce a la afirmación de que «para crear cultura hay que considerar íntegramente, y hasta sus últimas consecuencias, al hombre como valor particular y autónomo, como sujeto portador de la trascendencia de la persona. Hay que afirmar al hombre por él mismo y no por ningún otro motivo o razón:

8 Id.

⁹ *Ene. Redemptor Hominis*, **ri. 12.**

¹⁰ *Discurso a los hombres de la cultura en Rio de Janeiro, 1.7.1980.*

¹¹ *Discurso en la sede de la Unesco, París, 2.6.1980.*

¡únicamente por él mismo!»¹¹. La autonomía de la cultura, como realidad que tiene su dinámica y sus leyes propias, es tenida en cuenta por el Papadentro de un marco general configurado por los principios de la verdad, la libertad, y una idea cristiana del hombre, creado por Dios y llamado a un destino eterno.

La cultura es una actividad esencialmente humana, que ha sido entregada por Dios a las iniciativas y capacidades de los hombres. Puede desarrollarse de muchas maneras, y son precisamente los cristianos quienes han de hacerlo, viendo la economía, el arte, la política, la literatura, etc., como parte esencial de la realización de la persona y la consecución del bien común temporal.

La cultura aparece hoy como un amplio espacio en el que la Iglesia y los cristianos comunican y se relacionan con toda clase de personas. La globalización hará del mundo un único ámbito cultural, lo cual plantea a la evangelización y a la cristianización de las profesiones unas posibilidades que antes eran desconocidas. Después de que la Iglesia ha visto abrirse sucesivos campos a su actividad evangelizadora a lo largo de la historia, debido a los descubrimientos geográficos, la imprenta, las nuevas posibilidades para desarrollar su labor asistencial, las profesiones, el mundo obrero, los medios de comunicación social, asistimos hoy a una situación del mundo en el que la cultura se ha extendido y popularizado y es más que nunca un vehículo privilegiado para difundir el Evangelio de modo capilar.

Atento a estos hechos, el Papa Juan Pablo II ha creado en mayo de 1982, el Consejo Pontificio para la Cultura, con el fin, según sus palabras, «de imprimir en toda la Iglesia un impulso vigoroso, y hacer a todos los responsables y a todos los fieles, conscientes del deber que nos incumbe de prestar atención al hombre moderno, no ya para aprobar todos sus comportamientos, sino para descubrir sobre todo sus esperanzas y sus aspiraciones latentes»³². Las finalidades principales de este

³² *Alocución de 9.1.1983.*

Consejo son testimoniar el profundo interés de la S. Sede por el progreso de la cultura y el diálogo entre culturas y Evangelio, y estimular en todos los cristianos una visión apostólica de su trabajo y actividades en el mundo.

2. Cultura y pluralismo teológico

a) La diversidad de la cultura humana repercute también en el campo de la teología, y hace que esta actividad intelectual de la Iglesia pueda adoptar diferentes opciones, especialmente de orden filosófico, para construirse y expresarse.

Resulta además que la riqueza y hondura del misterio divino son tantas que no podrían estudiarse con un solo tipo de pensamiento. El pluralismo teológico tiene que ver con la situación de pluralismo que vive la cultura profana, pero obedece a causas más profundas. No indica relativismo dogmático ni significa que todas las opiniones religiosas sean igualmente válidas. Expresa el hecho de que existen diversos modos legítimos de reflejar la única verdad revelada.

El fundamento del pluralismo teológico se encuentra en la *Sagrada Escritura*. Dios se ha servido de una gran variedad de caminos para comunicarse con los hombres. La variedad de los libros del canon bíblico habla de una pluralidad de estilos, lenguajes y métodos. Sólo a partir de la diversidad puede hablarse de unidad de la Biblia.

El Nuevo Testamento usa, por ejemplo, una gran diversidad de expresiones para mostrar la identidad de Jesucristo, como se aprecia en los títulos cristológicos (Señor, Cristo, Hijo de Dios, Profeta, el Justo, Siervo de Yahveh...) que proceden de ambientes judeo-cristianos o de ambientes gentiles.

La teología cristiana presenta en el curso de su larga historia muchas manifestaciones de pluralismo. Diferentes tradiciones teológicas, escuelas y autores individuales han pensado y formulado la doctrina de modos distintos e igualmente válidos.

La teología Oriental cristiana es más sensible al Misterio divino como inefable respecto a los conceptos humanos. Da consiguientemente más importancia a la negatividad y al silencio que a la palabra.

El Occidente, en cambio, está más atento a los aspectos racionales de la Palabra divina y a su capacidad de traducirse en reflexión

conceptual y en actuación práctica. Parece detenerse más en la encarnación que en la **Trascendencia**.

La pluralidad puede derivarse también de las ideas iniciales, intelectuales y espirituales, de las que proceden elaboraciones sistemáticas. Sistemas teológicos como el agustinismo, escotismo, molinismo, y tomismo derivan de opciones, apreciaciones espirituales e instrumentos filosóficos diferentes. Ha habido generaciones de teólogos que han considerado al tomismo como la forma científica de la teología, mientras que algunos usan hoy otros métodos, sin dejar nunca de lado la autoridad y las pautas siempre válidas de Santo Tomás. Puede decirse que el Magisterio de la Iglesia ha procurado asegurar el respeto a estas y parecidas opciones para desarrollar la teología (cfr. DS 2654-65).

b) La pluralidad en teología se ha planteado con especial intensidad en los años inmediatamente anteriores y posteriores al Concilio Vaticano II (1962-1965).

La teología que se hace en torno al Concilio Vaticano I (1869-1870) se basaba en la correlación de Revelación-Fe-teología. La Revelación se entendía como un conjunto de *verdades* sobrenaturales; la fe se entendía correlativamente como la profesión de las verdades reveladas; y la teología era consiguientemente la deducción, y por tanto, las conclusiones obtenidas de las verdades reveladas.

Hubo, sin embargo, dos motivos que modificaron esta situación teológica, en la que el pluralismo era muy difícil: de un lado, la idea de Revelación, entendida como manifestación de la Verdad en la Persona de Jesucristo, que escapa por principio a toda sistematización uniforme y absoluta; de otro la cuestión misional, planteada ahora, de modo expreso, como la apertura del Evangelio a todas las culturas.

Esta situación se refuerza por la afirmación de Juan XXIII (1958-1963), en el discurso de apertura del Concilio Vaticano II (11.10.1962), de que «una cosa es la sustancia de la doctrina perenne del *depositum fidei*, y otra cosa es la formulación que pueda revestirla». Aunque el término *pluralismo* es evitado aún por el Magisterio hasta Pablo VI, se trata ya de algo que, terminológica y

realmente, ha entrado en la Iglesia. Para Pablo VI el pluralismo teológico representa una novedad que exige precisiones. Para Juan Pablo II es una realidad adquirida, que exige desde luego precisiones, pero de diferente naturaleza.

El Concilio Vaticano II ha aceptado y estimulado la pluralidad y anima a plantar la semilla de la fe en el suelo de las costumbres, la sabiduría, las artes y las ciencias de los pueblos evangelizados (cfr. Decreto *Ad Gentes*, n. 22).

La diversidad en disciplina, ritos, teología y espiritualidad es considerada como expresión y signo de la catolicidad de la Iglesia (LG 23; AG 22; UR 4). El Concilio habla también de una legítima variedad en el campo de las expresiones teológicas de la doctrina (UR17; AG 22; GS 62). Esta variedad no va contra la unidad de la Iglesia, sino que, por el contrario, se ordena a promoverla (LG 13; UR 16; OE 2).

Aplicado al campo de la liturgia, todo esto significa que las celebraciones litúrgicas «deben corresponder al genio y a la cultura de los diferentes pueblos (cfr. SC 37—40). Para que el Misterio de Cristo sea "dado a conocer a todos los gentiles para obediencia de la fe" (Rm 16, 26), debe ser anunciado, celebrado y vivido en todas las culturas, de modo que éstas no son abolidas sino rescatadas y realizadas por él (cfr. CT 53). La multitud de los hijos de Dios, mediante su cultura humana propia, asumida y trasfigurada por Cristo, tiene acceso al Padre, para glorificarlo en un solo Espíritu»³³.

c) El documento de la Congregación para la Educación Católica acerca de la formación teológica de los futuros sacerdotes (mayo 1976) expresa muy bien el alcance y posibilidades del pluralismo en teología cuando dice: «El actual pluralismo teológico, a diferencia del que se conocía en el pasado, se distingue por una amplitud y una profundidad, que en ocasiones adoptan formas radicales... Desde el punto de vista del planteamiento y del espíritu de la teología, el pluralismo de hoy obedece a la diversidad de métodos usados, a la variedad de filosofías aplicadas, a la multiplicidad de terminologías y de perspectivas fundamentales»³⁴.

13 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1204.

14 N.65.

El método plural en teología presenta por lo tanto, unos límites, que derivan de la misma naturaleza del saber teológico, y que lejos de suponer restricciones indebidas, forman las condiciones mismas de un pluralismo sin deformaciones.

Criterios básicos en este campo son los siguientes:

1. El pluralismo de la teología debe construirse sobre el reconocimiento del carácter objetivo y trascendente de la fe, y de la posibilidad de alcanzar la verdad, de modo que ésta resulte la base de una comunicación enriquecedora. Un pluralismo mal entendido, que no tenga en cuenta la creencia común de la Iglesia, será de hecho una amenaza contra la unidad y la pureza de la fe misma.

2. El teólogo ha de trabajar en el marco de la fe de la Iglesia, como sujeto comunitario creyente, y único sujeto adecuado del Misterio y la Palabra trascendentes. La verdadera teología, en su unidad y variedad, sólo puede nacer y desarrollarse dentro de la comunidad y de la vida eclesiales.

3. No todas las verdades de fe poseen el mismo rango: algunas pertenecen al núcleo central, mientras que otras se orientan más hacia la periferia. Por tanto, «el criterio fundamental es la Sagrada Escritura en relación con la confesión de la Iglesia que cree y ora. Entre las fórmulas dogmáticas, tienen prioridad las de los antiguos concilios. Las fórmulas que expresan una reflexión del pensamiento cristiano se subordinan a las que expresan los hechos mismos de la fe»³⁵.

4. La distinción entre *sustancia* y *vestimiento* terminológico e histórico justifica y posibilita el pluralismo, y a la vez exige que cualquier teología haya de presentarse como portadora de aquella *sustancia*, sin alterarla con especulaciones excesivas o el uso de filosofías inadecuadas.

3. Teología y Ciencia

³⁵ Cfr. Pablo VI, *Disamo a la Conferencia Episcopal Italiana* (11.4.1970), *Insegnamenti* 8, 1970, 304; Juan Pablo II, *Ene. Ut Unum Sint*, n. 81.

En los inicios del siglo xx eran numerosos los autores que, al describir el desarrollo de la ciencia moderna, hablaban de su enfrentamiento con la teología y la visión religiosa del mundo.

Puede decirse, sin embargo, que en los últimos decenios asistimos a una nueva relación entre la fe y la ciencia. Son dos caminos para conocer la realidad que no pueden ignorarse mutuamente, y que, siendo diferentes bajo diferentes aspectos, se ayudan y complementan. La religión sin la ciencia puede quedar encerrada en sí misma, y con escasa capacidad para comprender la realidad. Una ciencia ajena a la religión se haría incapaz para entender el sentido de lo que investiga.

Los factores que han influido en la actual aproximación entre teología y ciencia son diversos.

La relación que historiadores de la ciencia han creído advertir entre la cosmovisión bíblica y la actitud científica ha contribuido a crear un clima más favorable al diálogo. La doctrina cristiana de la Creación, con su énfasis en la racionalidad del Creador (que produce por tanto un universo inteligible), y en su absoluta libertad (que produce un mundo contingente, cuya naturaleza sólo puede descubrirse mediante la investigación y el experimento, y no por la mera especulación) ha proporcionado en parte la base para el desarrollo de las empresas científicas. Muchos hablan por ese motivo de una continuidad entre Revelación cristiana y ciencia moderna.

La superación del positivismo científico ha significado también un gran paso en la misma dirección convergente. La ciencia moderna camina hacia una visión más realista del mundo y suele aceptar sus límites para conocer la naturaleza de las cosas, a la vez que los científicos se hacen preguntas que sólo encuentran una respuesta teológica.

La teología ha procurado asimismo superar actitudes defensivas que se habían originado en el siglo XVII. El reconocimiento creciente de la interacción teología-ciencia en la vida social, y la búsqueda de visiones unitarias de la realidad, parecen señalar también el nacimiento de una nueva época en las relaciones de la fe con las ciencias positivas.

Las palabras pronunciadas por A. Einstein en 1940 —«La ciencia sin religión se encuentra tullida, y la religión sin ciencia es ciega»— indican lo mucho que han cambiado las cosas, porque la observación del gran físico predomina hoy en la comunidad científica. Resulta evidente que la ciencia puede purificar la religión de posibles errores y supersticiones, mientras que la religión puede librar a la ciencia de nuevas idolatrías.

Decía Juan Pablo II en 1982: «Es cierto que ciencia y fe representan dos órdenes distintos de conocimiento, autónomos en sus procedimientos, pero convergentes finalmente en el descubrimiento de la realidad integral que tiene su origen en Dios»³⁶. Entre la ciencia y la fe no puede existir contradicción verdadera, ya que toda realidad procede en última instancia de Dios Creador.

«Si en el pasado se produjeron serios desacuerdos o malentendidos entre los representantes de la ciencia y de la Iglesia —dice el Papa—, esas dificultades están hoy prácticamente superadas, gracias al reconocimiento de los errores de interpretación que han podido deformar las relaciones entre fe y ciencia, y sobre todo gracias a una mejor comprensión de los respectivos campos de saber»³⁷. Conflictos derivados de presunción por parte de los científicos, y de interferencias indebidas por parte de autoridades eclesíásticas pertenecen prácticamente al pasado.

La contribución de la ciencia y de la tecnología al bienestar de la humanidad y a la mejora de la calidad de vida en la vivienda, la higiene, la alimentación, las comunicaciones, etc., no puede ponerse en duda. La ciencia hace posible que, en muchos aspectos, el hombre pueda llevar una vida más humana y digna. Dice Juan Pablo II: «Consideremos los resultados de las investigaciones científicas para un mejor conocimiento del universo, para una profundización del misterio del hombre, pensemos en los beneficios que pueden procurar a la sociedad y a la Iglesia los nuevos medios de comunicación y de

³⁶ *InsegnamentiS*, 3 (1982), 1098.

³⁷ *Id.*, 1099.

encuentro entre los hombres, la capacidad de producir innumerables bienes económicos y culturales y, sobre todo, de promover la educación de masas, de curar enfermedades consideradas antes como incutables. ¡Cuántas admirables realizaciones! Todo ello para el honor del hombre»³⁷.

Pero la técnica no es neutral. Tiene un carácter ambivalente y encierra una triste capacidad destructiva del hombre al que debe servir. Puede ponerse al servicio de causas perversas y vincularse en exceso al ejercicio del poder y a las peores ambiciones humanas. Se aprecia, en efecto, un desarrollo de la tecnología que, vinculado a intereses egoístas de dominio, no se inserta en proyectos de provecho común. Es evidente que la humanidad no ha logrado aún suficientemente desarrollar una conciencia ética que sea proporcionada al impresionante nivel técnico adquirido durante los últimos decenios.

Se hace necesaria —ha dicho el Papa— la «unión del pensamiento científico con la fuerza de la fe (...). La lucha por el nuevo humanismo sobre el que pueda fundamentarse el desarrollo del tercer milenio tendrá éxito sólo si en ella el conocimiento científico entra de nuevo en relación viva con la verdad, la cual se revela al hombre como regalo de Dios. La razón humana es un grandioso instrumento para el conocimiento y la configuración del mundo. Sin embargo, para llevar a su realización el amplio abanico de todas las posibilidades humanas, la razón necesita una apertura a la palabra de la verdad eterna, que en Cristo se ha hecho hombre»³⁸.

La teología debe y puede contribuir a que los cultivadores de la ciencia vivan y desarrollen su trabajo como una acción moral que verdaderamente ayude a elevar las condiciones de vida de la humanidad. El saber sagrado se encuentra en condiciones de señalar caminos para hacerlo, sin entrometerse por ello en asuntos que no son de su competencia ni atribuirse ningún tipo de tutela sobre la ciencia.

³⁸ *Discurso a los miembros del Consejo Pontificio para la Cultura*, 18.1.1983.

¹⁹ *Discurso a profesores y estudiantes en la Catedral de Colonia*, 15.11.1980.

4. Teología y vida

La teología y la formación en la doctrina no son algo yuxtapuesto a la vida espiritual del cristiano o un camino simplemente paralelo a ésta. La teología, como la misma fe cristiana, está ordenada a nutrir el intelecto del hombre y la mujer creyentes, y ayudarles a vivir su vocación cristiana en el mundo. La teología es para la vida.

Jesús llamó a la vida según el Evangelio renacimiento o nacimiento que viene de lo alto (Juan 3, 3). San Pablo se refiere a ella como nueva creación (Gál6, 15). San Juan la llama semilla de Dios en el hombre (4, 37), y San Pedro la denomina participación en la naturaleza divina (2 Pe 1, 4). Son todas ellas expresiones que indican los elevados valores de la vida originada por la fe y la gracia. Su desarrollo adecuado y pleno exige que se impregnen de los misterios sobrenaturales que profesamos en el Credo de la Iglesia. La Teología sirve a la vida. Y la vida hace creíble y operativa la teología.

El Cristianismo es una religión eminentemente activa. Pero es también una religión contemplativa, que adora el misterio divino, lo considera con la mente, y lo estudia con la debida veneración. La teología no es una ciencia de teorías elaboradas solamente con el intelecto. Está llamada a dar sentido y base a los diferentes aspectos y campos que componen la actividad humana.

En la existencia del hombre figuran necesariamente diversas clases de acción y de trabajo que le permiten estar y desarrollarse en el mundo. Se cuentan entre ellas las actividades familiares, económicas, culturales, artísticas, políticas, etc. La actividad espiritual y religiosa, que establece la relación con Dios y con los demás como hijos de Dios y hermanos en Jesús, es también imprescindible para el bienestar humano. Pero esta actividad espiritual no debe meramente existir junto a las demás, como si fuera un simple sumando que se añade a los otros. Las actividades profanas y seculares no pueden desde luego reemplazar a la religión en el hombre, pero la religión no se ha hecho para vivir aislada y al margen de aquéllas.

Las ocupaciones habituales del ser humano de cualquier época de la historia tienden fácilmente a operar como en compartimentos estancos respecto a la religión, y no se dejan siempre vivificar por ella. Los actos religiosos de culto y de oración no deben ser momentos de relación con Dios cerrados en sí mismos y en discontinuidad con el resto de la vida cotidiana. Cuando antes se despedía a los fieles al final de la Misa con las palabras *ite missa esto* se les dice ahora *podéis ir en paz*, no se les envía al trabajo cotidiano olvidados de la adoración a Dios y del servicio a los demás por Dios. Se les envía más bien a vivir su existencia ordinaria como buenos cristianos, por haberse alimentado del Cuerpo y la Sangre de Jesús.

«Una vez afianzados en la fe —dice el Cardenal Newman—, la trama toda de nuestra vida es, por decirlo así, un continuo acto de fe, de la misma manera que nuestro trabajo viene a ser un continuo acto de obediencia». Esto significa que todas las nobles tendencias y actividades de la naturaleza humana pueden y deben cooperar, bajo Dios, a las aspiraciones y a la plenitud del cristiano.

El beato Josemaría Escrivá de Balaguer ha dado a esta visión de las cosas una expresión que es ya clásica en la Teología espiritual de nuestra época cuando observa que a veces «se ha querido presentar la existencia cristiana como algo solamente *espiritual*—espiritualista, quiero decir—, propio de gentes *puras*, extraordinarias, que no se mezclan con las cosas despreciables de este mundo, o, a lo más, que las toleran como algo necesariamente yuxtapuesto al espíritu, mientras vivimos aquí.

Cuando se ven las cosas de este modo, el templo se convierte en el lugar por antonomasia de la vida cristiana; y ser cristiano es, entonces, ir al templo, participar en sagradas ceremonias, incrustarse en una sociología eclesiástica, en una especie de *mundo* segregado, que se presenta a sí mismo como la antesala del cielo, mientras el mundo común recorre su propio camino. La doctrina del Cristianismo, la vida de la gracia, pasarían, pues, como rozando el ajetreto avanzar de la historia humana, pero sin encontrarse con él.»

Después de referirse al marco natural que encuadra la ceremonia litúrgica que está celebrando, añade: «¿No os confirma esta

enumeración, de una forma plástica e inolvidable, que es la vida ordinaria el verdadero *lugar* de vuestra existencia cristiana? Hijos míos, allí donde están vuestros hermanos los hombres, allí donde están vuestras aspiraciones, vuestro trabajo, vuestros amores, allí está el sitio de vuestro encuentro cotidiano con Cristo. Es, en medio de las cosas más materiales de la tierra, donde debemos santificarnos, sirviendo a Dios y a todos los hombres»³⁹.

La doctrina cristiana y la teología son un factor muy importante de unidad para todas las dimensiones y frentes de la existencia humana. Contribuyen en armonía con la piedad y la devoción a la unidad de la vida cristiana. Ambas —doctrina y piedad— representan unidas una vacuna eficaz contra el activismo sin rumbo y contra un Cristianismo entendido solo como pensamiento. Cuando San Pablo ve al Resucitado en el camino de Damasco y conoce que es Jesús, es movido inmediatamente a preguntar lo que debe hacer {Hechos 9, 5}. Conocimiento y acción —teología y vida— están llamados a ser unidad.

La armonía entre ambos aspectos de la existencia cristiana brilla en la actividad y en los libros del beato Josemaría Escrivá de Balaguer, que ha escrito: «Piadosos, pues, como niños: pero no ignorantes, porque cada uno ha de esforzarse, en la medida de sus posibilidades, en el estudio serio, científico, de la fe; y todo esto es la teología. Piedad de niños, por tanto, y doctrina segura de teólogos.

El afán por adquirir esta ciencia teológica —la buena y firme doctrina cristiana— está movido, en primer término, por el deseo de conocer y amar a Dios. A la vez, es también consecuencia de la preocupación general del alma fiel por alcanzar la más profunda significación de este mundo, que es hechura del Creador»⁴⁰.

Más adelante leemos: «El cristiano ha de tener hambre de saber. Desde el cultivo de los saberes más abstractos hasta las habilidades artesanas, todo puede y debe conducir a Dios. Porque no hay tarea humana que no sea santificable, motivo para la propia santificación y

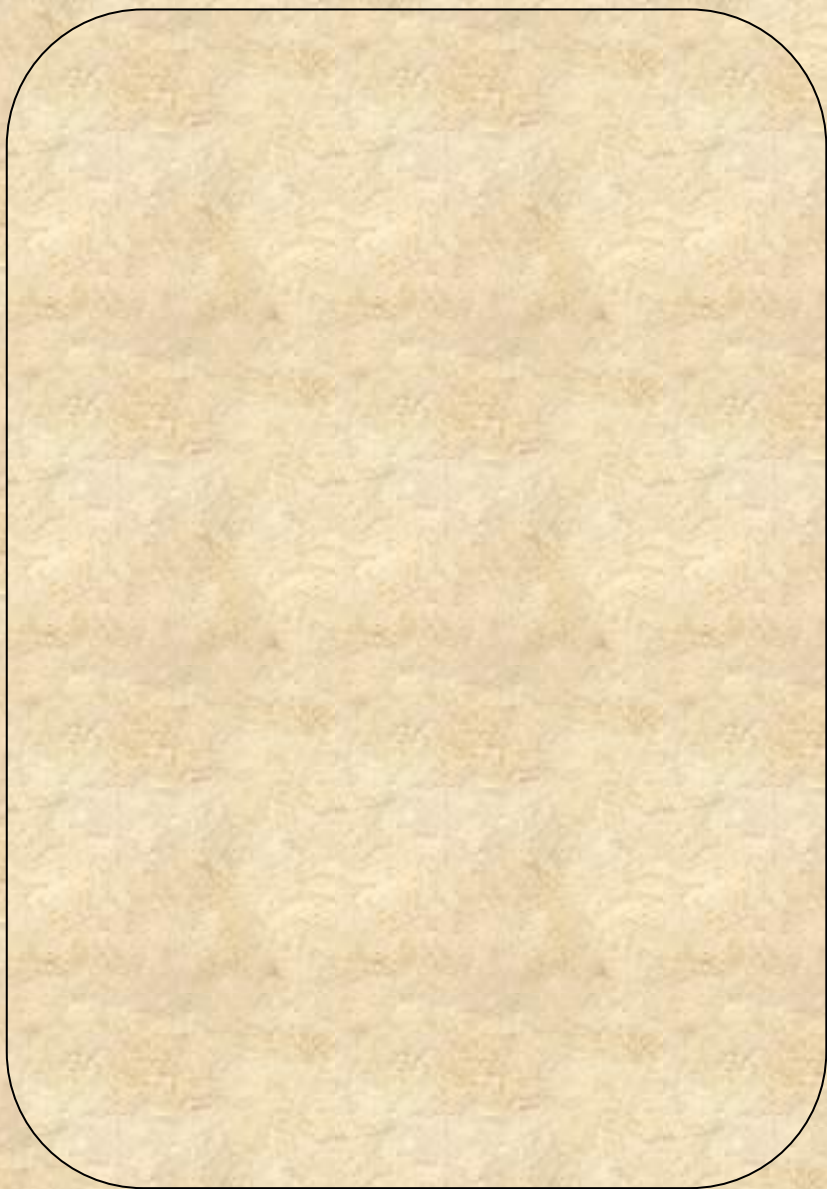
³⁹ *Amar al mundo apasionadamente*, Homilía pronunciada en el campus de la Universidad de Navarra el 8 de octubre de 1967.

⁴⁰ *Es Cristo que pasa*. *Homilias*, Madrid 1973, n. 10.

ocasión para colaborar con Dios en la santificación de los que nos rodean.

Trabajar así es oración. Estudiar así es oración. Investigar así es oración. No salimos nunca de lo mismo: todo es oración, todo puede y debe llevarnos a Dios, alimentar ese trato continuo con Él, de la mañana a la noche»⁴¹.

⁴¹ Id.



BIBLIOGRAFÍA**Textos Magisteriales recientes más importantes**

Catecismo de la Iglesia Católica

Pablo VI

Discurso a la XVIII Semana bíblica italiana, 25.11.1964, *Insegnamenti*!, 554-557.

Discurso en la clausura del Congreso de teología del Concilio Vaticano II, 1.10. 1966, *Insegnamenti A*, 441-456.

Carta al Rector de la Universidad de Lovaina, 13.7.1975, *Insegnamenti 13*, 916-918.

Juan Pablo II

Discurso a la Comisión Teológica Internacional, *Insegnamenti 2*, 2, 965-970.

Discurso a teólogos alemanes, 18.11.1980, *Insegnamenti "ó*, 2, 1332-1338.

Discurso a teólogos españoles en Salamanca, 1.11.1982, *Insegnamenti 5*, 3, 1049-1055.

Discurso al Congreso Internacional de Teología Moral, 10.4.1986, *Insegnamenti 9*, 1, 969-974.

Congregación para la Doctrina de la Fe

Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo (24.5.1990).
Comisión episcopal española para la Doctrina de la Fe Declaración sobre el teólogo y su función en la Iglesia (20.10.1989).

Monografías

- Y. CONGAR, *La Tradición en la vida de la Iglesia*, Andorra 1964.
J. DANÉLOU, *Dios y nosotros*, Madrid, 3 ed. 1966. Cfr. DAWSON, *La Religión y el origen de la cultura occidental*, Madrid 1995.
R. GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, Madrid 1992. E. GILSON, *El filósofo y la teología*, Madrid 1962. J. L. ÍLLANES, *Teología y Facultades de Teología*, Pamplona 1991.
W. JAEGER, *Humanismo y Teología*, Madrid 1962.
J. L. LORDA, *Avanzar en teología*, Madrid 1999.
J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, Madrid 1996.
J. MORALES, *Introducción a la Teología*, Pamplona 1998.
J. H. NEWMAN, *Discursos sobre la fe*, Madrid 1981.
A. RADEMACHER, *Religión y vida*, 1940.
J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona 1985.