



# VATICANO II, CAMBIO DE MODELO TEOLÓGICO

TESIS DOCTORAL

**P. PEDRO PABLO ZAMORA ANDRADE, CSsR**

Director:  
**P. RODOLFO EDUARDO DE ROUX, S.J.**

DOCTORADO EN TEOLOGÍA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Bogotá – Colombia  
2010

# **VATICANO II, CAMBIO DE MODELO TEOLÓGICO**

Presentada por:

**P. PEDRO PABLO ZAMORA ANDRADE, CSsR**

Director:

**P. RODOLFO EDUARDO DE ROUX, S.J.**

Informe final  
de la investigación realizada como requisito  
para obtener el título de Doctor en Teología

DOCTORADO EN TEOLOGÍA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Bogotá – Colombia  
2010

## **Dedicatoria**

A mis maestros/as en la escuela, en el colegio y en la Academia

A san Alfonso, primer doctor de la familia redentorista

Al Señor Jesús, Maestro y modelo de la vida cristiana,  
“al que confirmaba con hechos todos sus sermones” (R. Arjona)

## AGRADECIMIENTOS

En el proceso de elaboración de esta tesis doctoral han participado muchas personas. Algunas desde el campo docente, generando la inquietud sobre la figura del teólogo/a y su función en la Iglesia católica o presentando de manera sugerente el Vaticano II tanto en su contexto histórico como teológico. Otros lo han hecho a través de libros o de artículos donde presentan datos valiosos que hemos recogido en nuestra investigación<sup>1</sup>. Otros lo han hecho en charlas informales, dándonos pistas por donde continuar la búsqueda. A cada uno/a de ellos/as, va nuestro reconocimiento sincero.

Un agradecimiento a Dios por haberme regalado la vida hasta el día de hoy; por haberme llamado a la fe en la comunidad cristiano-católica; por haberme mostrado a través de hechos históricos y personas concretas el camino de la vida consagrada en la Congregación del Santísimo Redentor; por hacer surgir en mi interior –a través de su Espíritu Santo– el gusto por la Teología y por la docencia.

Gracias a la Congregación del Santísimo Redentor que me acogió en su seno, me preparó en el campo espiritual, intelectual, comunitario y pastoral. Por permitirme acceder al grado más alto de cualificación intelectual en el campo de las ciencias sagradas. Soy consciente de ser un privilegiado en mi país, en la Iglesia católica y en mi familia redentorista. Sin embargo, también tengo presente la máxima evangélica según la cual “A quien mucho se le dio mucho se le pedirá” (Lc 12,47). Por tanto, espero retribuir de la mejor manera posible tanta confianza y tantos esfuerzos invertidos en mi camino hacia el Doctorado en Teología Fundamental.

Gracias a la Pontificia Universidad Javeriana, y especialmente a los responsables del área de post-gradados, por haberme dado la oportunidad de presentar este proyecto de investigación, por recibir de ellos la correspondiente aprobación y brindarme los medios necesarios para poder llevarla a término.

Gracias al P. Rodolfo Eduardo de Roux, S.J., director de esta tesis doctoral, por su calidad humana, cristiana y religiosa; por sus acertadas orientaciones y sugerencias; por las correcciones realizadas oportunamente a la presente investigación.

Gracias, finalmente, al P. Alberto Ayerbe Chau, CSsR, por la lectura y corrección del presente texto, tanto en el campo ortográfico como redaccional.

---

<sup>1</sup> Al teólogo/a le corresponde ir “recogiendo las pepitas de oro de la tradición” tanto eclesial como teológica, presentarlas de manera sugerente y actualizada a las nuevas generaciones, para ser aceptadas y asumidas conscientemente. Cfr. Boff, *La misión del teólogo en la Iglesia*, 92.

## TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	14
Capítulo 1	
<b>MODELOS TEOLÓGICOS ANTERIORES AL VATICANO II</b>	
1. Objetivo y metodología	20
2. Primer modelo teológico: trasplante de la fe cristiana del ámbito socio-cultural y religioso semita a uno greco-romano	25
2.1. La Iglesia en el imperio romano	26
2.2. La formación de los nuevos candidatos y las herejías	30
2.3. La relación entre la fe cristiana y las filosofías griegas	31
3. Segundo modelo teológico: trasplante de la fe cristiana al ámbito socio-cultural y religioso centro-europeo y nord-Atlántico	36
3.1. Las cruzadas, la Inquisición y las Órdenes mendicantes	37
3.2. Las universidades, Aristóteles y la nueva metodología teológica	40
3.3. El magisterio de Tomás de Aquino	42
3.4. El concilio de Trento y la Contrarreforma	46
3.5. El concilio Vaticano I	50
3.6. La <i>Aeterni Patris</i> y el neotomismo	52
3.7. La crisis modernista	53
3.8. La <i>nouvelle Théologie</i>	54
4. Conclusiones	60
Capítulo 2	
<b>VATICANO II, CAMBIO DE MODELO TEOLÓGICO</b>	
1. Objetivo y metodología	66
2. El concilio Vaticano II: desarrollo histórico	68
2.1. El papa Juan XXIII	71
2.2. El Concilio y los concilios	72
2.3. El discurso inaugural: un concilio “pastoral”	73
2.3.1. Un concilio en diálogo con el mundo contemporáneo	75
2.3.2. Un concilio con una nueva actitud	77
2.3.3. Un concilio con una nueva forma de hacer Teología	78

3. Contenido de algunos documentos conciliares	79
3.1. Constitución dogmática <i>Dei Verbum</i>	79
3.1.1. Aportes doctrinales y/o metodológicos	80
3.2. Constitución dogmática <i>Lumen gentium</i>	89
3.2.1. Aportes doctrinales y/o metodológicos	90
3.3. Constitución pastoral <i>Gaudium et spes</i>	97
3.3.1. Aportes doctrinales y/o metodológicos	98
4. La identidad de los/as teólogos/as, sus funciones y su relación con el Magisterio eclesiástico en los textos del Vaticano II	101
4.1. La identidad de los/as teólogos/as en la Iglesia católica	101
4.2. Las funciones de los/as teólogos/as <i>ad intra</i> y <i>ad extra</i> en la Iglesia católica	105
4.3. Las relaciones del Magisterio eclesiástico y los/as teólogos/as	107
5. Conclusiones	110

### Capítulo 3

#### **INTERPRETACIONES Y RECEPCIÓN DEL NUEVO MODELO TEOLÓGICO SURGIDO DEL VATICANO II**

1. Objetivo y metodología	117
2. El post-concilio en la Iglesia católica	118
2.1. Las interpretaciones y la recepción del Vaticano II	118
2.1.1. Actitudes de rechazo	119
2.1.2. Actitudes de aceptación	120
3. Algunos hechos destacables en la relación entre los/as teólogos/as y el Magisterio de los pastores en la época post-conciliar	124
3.1. La actitud del magisterio pontificio	124
3.2. La actitud de la CDF	125
3.3. Revistas teológicas posconciliares	126
3.4. Actitudes colectivas de los/as teólogos/as	127
3.5. “Peritos” conciliares en dificultades con la CDF	129
3.6. La Teología de la liberación y la CDF	130
4. El post-concilio y el nuevo modelo teológico	132
4.1. El campo doctrinal	132
4.1.1. A propósito del “sujeto magisterial”	133
4.2. El campo disciplinar	139
4.2.1. La carta de la revista “Concilium”	139

4.2.2. La “Declaración de Colonia”	142
4.2.3. La “missio canonica”	143
4.2.3.1. Las funciones de los/as teólogos/as y de la Teología	144
4.2.3.2. La libertad de la Teología y de los/as teólogos/as	146
4.2.3.3. Los procesos de la CDF	147
4.3. El nuevo modelo teológico	154
4.3.1 Sobre la función de los/as teólogos/as	155
4.3.2. Sobre la “norma próxima” de la Teología	157
4.3.3. Sobre la “mediación” de la Teología	158
5. Síntesis conclusiva	159
5.1. Diferencias entre el Magisterio eclesiástico y los/as teólogos/as	160
5.2. Puntos de contacto entre el Magisterio eclesiástico y los/as teólogos/as	162

#### Capítulo 4

### **REVISIONES SUGERIDAS POR EL NUEVO MODELO TEOLÓGICO**

1. Objetivo y metodología	167
2. Síntesis del camino recorrido hasta aquí	168
2.1. Tensiones y dificultades	168
2.2. Los modelos teológicos	169
2.2.1. El primer modelo teológico	170
2.2.2. El segundo modelo teológico	174
2.2.3. El tercer modelo teológico	178
3. Dificultades y posibles causas	182
4. El Magisterio eclesiástico y los/as teólogos/as	185
4.1. Naturaleza de los dos magisterios	185
4.1.1. Naturaleza del Magisterio eclesiástico	185
4.1.1.1. Diversas formas de ejercicio del Magisterio eclesiástico	187
4.1.1.2. La actitud de todo/a fiel cristiano/a ante el ejercicio ordinario del Magisterio eclesiástico	188
4.1.1.3. El ejercicio ordinario del Magisterio eclesiástico y la infalibilidad	189
4.1.1.4. El ejercicio ordinario del Magisterio eclesiástico y el disenso	189
4.1.1.5. El ejercicio extraordinario del Magisterio eclesiástico y la infalibilidad	190
4.1.1.6. La actitud de todo/a fiel cristiano/a ante el ejercicio extraordinario del Magisterio eclesiástico	192
4.1.2. Naturaleza del magisterio de los/as teólogos/as	192

4.1.2.1. Un/a teólogo/a es la persona que se dedica al cultivo de la Teología	193
4.1.2.2. Los <i>didáskalos</i> (maestros) neotestamentarios y los/as teólogos/as actuales	194
4.1.2.3. Ser teólogo/a como “carisma”	196
4.1.2.4. Ser teólogo/a como una “vocación”	198
4.1.2.5. La eclesialidad del teólogo/a	201
4.1.2.6. La científicidad del teólogo/a	203
4.1.2.7. ¿Ser teólogo/a es una vocación/carisma propio o derivado?	204
4.2. Elementos comunes al Magisterio eclesiástico y a los/as teólogos/as	206
4.3. Funciones propias del Magisterio eclesiástico que tienen repercusiones en el de los/as teólogos/as	208
4.4. Funciones propias de los/as teólogos/as que tienen implicaciones en el Magisterio eclesiástico	211
4.5. Manera de relacionarse el Magisterio eclesiástico y los/as teólogos/as	213
<b>SÍNTESIS Y CONCLUSIONES</b>	220
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	233

## ABREVIATURAS Y SIGLAS

A cura di	A cargo de
AAS	Acta Apostolicae Sedis
AG	Decreto <i>Ad gentes</i>
Amer.Eccl.Rev	American Ecclesiastical Review
Ang	Angelicum
ASCOVII	Acta Synodalia Concilii Oecumenici Vaticani II
ASS	Acta Sanctae Sedis
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
CDF	Congregación para la Doctrina de la Fe
CEC	Congregación para la Educación Católica
CEDF	Comisión Española para la Doctrina de la Fe
CELAM	Conferencia del Episcopado Latinoamerino
CIC	Codex Iuris Cononici
CTI	Comisión Teológica Internacional
CivCatt	La Civiltà Cattolica
Comm	Communio
Conc	Concilium
Cfr.	Confrontar
CHD	Decreto <i>Christus Dominus</i>
CLAR	Conferencia Latinoamericana de Religiosos
CThSAmP	The Catholic Theological Society in America Proceedings
DH	Heinrich Denzinger-Peter Hünermann, <i>El Magisterio de la Iglesia</i>
Dir.	Director
Dirs.	Directores
Div	Divinitas
DR	Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII
DivT	Divus Thomas
DThC	Dictionnaire de Théologie Catholique
DV	Constitución dogmática <i>Dei Verbum</i>
Eccl	Ecclesia
Ed.	Editor

Eds.	Editores
Edd.	Editori
EspV	Esprit et Vie
EstEcl	Estudios Eclesiásticos
Et al.	et altri – y otros
EThL	Ephemerides Theologicae Louvanensis
Et	Etudes
EV	Enchiridion Vaticanum
Greg	Gregorianum
GS	Constitución pastoral <i>Gaudium et spes</i>
Ibid.	Ibidem
Id.	Idem
Ins	Insegnamenti di Paolo VI
Ins	Insegnamenti di Giovanni Paolo II
InKaZei	Internazionale Katholische Zeitschrift
LG	Constitución dogmática <i>Lumen gentium</i>
L'OssRom	L'Osservatore Romano
LQF	Les Quatre Fleuves
LThK	Lexicon für Theologie und Kirche
LumVie	Lumière et Vie
Med	Medellín
MisAb	Misión Abierta
MisCom	Miscelanea Comillas
Mor	Moralia
NRTh	Nouvelle Revue Théologique
OT	Decreto <i>Optatam totius</i>
PCB	Pontificia Comisión Bíblica
PG	Patrología griega
PL	Patrología latina
Proy	Proyección
PUG	Pontificia Università Gregoriana
PUJ	Pontificia Universidad Javeriana
PUC	Pontificia Universidad de Comillas
RdT	Rasegna di Teologia

RegnDoc	Il Regno Documentazione
RegnAtt	Il Regno Attualità
RechScRel	Recherches de Science Religieuse
RET	Revista Española de Teología
RTh	Revue Thomiste
RF	Razón y Fe
RivBibIt	Rivista Biblica Italiana
RivCIt	Rivista del Clero Italiano
RScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
Sal	Salmanticensis
ScCatt	La Scuola Cattolica
ScripTheol	Scripta Theologica
SelTeol	Selecciones de Teología
Sem	Seminarium
StudPat	Studia Patavina
StZ	Stimmen der Zeit
SupVieSpir	Supplément de la Vie Spirituelle
Teol	Teologia
TeoCulAd	Teología y Cultura Adveniente
TheolStu	Theological Studies
TheolXav	Theologica Xaveriana
UnivAlphon	Universitas Alphonsiana
VidNue	Vida Nueva
ZBKG	Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte

## INTRODUCCIÓN

El tema central de esta investigación es el sujeto que hace la Teología, es decir, el teólogo/a. Al día de hoy es posible encontrar artículos de revistas<sup>1</sup>, libros monográficos<sup>2</sup> o tesis doctorales que abordan el tema<sup>3</sup>. Son estudios sobre puntos concretos o temas relacionados con los campos o ámbitos en los cuales el teólogo ejerce su actividad. No existe, por tanto, un estudio juicioso y englobante de todo su ser y quehacer en la Iglesia católica. Esa es, sin duda, una de las originalidades de nuestro estudio. El presente texto quiere ser una especie de ventana que acercará al lector/a al ámbito en el cual se han movido y se mueven los teólogos/as de ayer y de hoy, así como entrar en contacto con sus actuales problemáticas, retos y tendencias hacia el futuro.

Ahora bien, el asunto referente al sujeto que hace Teología en la Iglesia católica sigue ausente en campos tan importantes como son los tratados de Epistemología teológica o los diccionarios especializados, por colocar dos ejemplos. Mi impresión personal es que se supone o se presupone quién está detrás de una reflexión teológica, aunque su “genio” y su “figura” sean de difícil identificación. ¿Desde dónde y para quiénes escribe? ¿Cuáles son sus precomprensiones o sus prejuicios, sus simpatías o antipatías? ¿Cómo concibe su trabajo teológico, es decir, qué objetivos busca? ¿A qué fuentes recurre, qué importancia le da a cada una de ellas y cómo las utiliza en su trabajo intelectual propiamente dicho? Son preguntas que permanecen sin respuesta en el limbo teológico.

El punto de partida de mi Proyecto de tesis era un problema contemporáneo: las tensiones o dificultades en las relaciones entre el Magisterio de los pastores de la Iglesia católica y algunos de sus teólogos/as. En general, se considera esta situación como un mal necesario e inevitable en un organismo vivo como es la Iglesia católica<sup>4</sup>. El único reparo serio tiene que ver cuando hay sentimientos de hostilidad, de oposición sistemática<sup>5</sup> o de negación de la validez del Magisterio eclesiástico por parte de algunos teólogos/as<sup>6</sup>. Mientras las cosas no lleguen a esos extremos, se pueden buscar vías que conduzcan al respeto mutuo, a la autonomía de funciones y hasta la colaboración y complementariedad de estos dos “magisterios”<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Ver aparato crítico o bibliografía general al final de la tesis.

<sup>2</sup> Cfr. Colombo, *Il teologo*, 1989; Id., *Professione “teologo”*, 1996.

<sup>3</sup> Cfr. Rodríguez Novelo, *La identidad del teólogo*, 1994; Muñoz Durán, *La Teología en cuanto acto eclesial y científico*, 1994; Di Girolamo, *La Teología e la figura del teologo in H. U. von Balthasar*, 1998.

<sup>4</sup> Cfr. CTI, *Documentos (1969-1996)*, 134.

<sup>5</sup> Cfr. CDF, “Instrucción «Donum veritatis».” *AAS* 82 (1990): 1563.

<sup>6</sup> Cfr. Dulles, *El oficio de la Teología*, 134.

<sup>7</sup> No es fácil hallar en los textos del Magisterio eclesiástico la expresión “magisterio teológico” o “magisterio de los teólogos”. Una excepción a la regla se puede encontrar en la Declaración de la Comisión

Ahora bien, esta realidad no es nueva y para corroborarlo basta dar un breve repaso a la historia de la Iglesia católica en sus veintiún siglos de existencia. En la mayoría de los casos han sido hechos particulares y por asuntos relacionados con cuestiones doctrinales. Por nuestra mente pasan los nombres de teólogos como Arrio, Nestorio, Pelagio, Martín Lutero, Jacques Dupuis, Bernhard Häring, Charles Curran, Leonardo Boff, Jon Sobrino, Anthony De Mello, Marciano Vidal, Tissa Balasuriya, Roger Haigth...

Al preguntarnos por las causas de estos conflictos o tensiones en las relaciones entre representantes del Magisterio eclesiástico y algunos teólogos/as, nos encontramos con un abanico de posibilidades. En el Proyecto de tesis mencionábamos dos: 1) una cierta indefinición relacionada con la identidad de los teólogos/as al interior de la Iglesia católica y, 2) el marco eclesiológico dentro del cual se han elaborado y se siguen reelaborando las relaciones entre el Magisterio de los pastores y los teólogos/as, a saber: el modelo histórico de Iglesia “sociedad perfecta”.

Ahora bien, en la época posterior a la celebración del concilio Vaticano II, las tensiones y conflictos entre teólogos/as y pastores no han mermado sino que, por el contrario, parece que se han acrecentado. La lista de teólogos/as que ha sido objeto de sospechas, de llamadas de atención, de procesos doctrinales formales o de sanciones, es larga. Hasta “peritos” conciliares han pasado por esta experiencia. Es más, en la persona de uno de ellos, Hans Küng, se ha producido la sanción más severa que conocimos el siglo pasado, a saber: la pérdida de la *missio canonica*, es decir, su desconocimiento como teólogo católico por parte del Magisterio eclesiástico y la consiguiente imposibilidad para enseñar Teología en cualquier universidad o facultad teológica católica del mundo<sup>8</sup>.

Hacia la segunda mitad del siglo pasado se agregó un elemento nuevo a lo anteriormente anotado: los conflictos o tensiones no se redujeron a lo puramente doctrinal sino que tenían que ver con grupos de teólogos que hacían reclamos sobre la libertad de investigación y la correspondiente autonomía de la ciencia teológica. Es más, este reclamo lo hacían –según ellos– apoyándose en el Vaticano II. La carta enviada por el secretario general de la revista *Concilium*, el 13 de diciembre de 1968, a un cierto número de teólogos de todo el mundo y firmada por 38 profesores de diversas universidades y facultades de Teología católica, quería llamar la atención “sobre el hecho de que la libertad de los teólogos y de la Teología (...) recuperada por el concilio Vaticano II”, no podía ponerse en peligro<sup>9</sup>. Los firmantes de la denominada “Declaración de Colonia”, por su parte, se quejan de la negación del permiso eclesial para enseñar a teólogos y teólogas cualificados en algunos países. Según ellos, “esto es una intromisión importante y peligrosa en la libertad de investigación y enseñanza y en la estructura dialogal del conocimiento teológico que ha sido subrayado en muchos lugares por el Vaticano II”<sup>10</sup>.

---

Episcopal española para la Doctrina de la Fe y que lleva por título “El teólogo y su función en la Iglesia”, n. 9. Cfr. *VidNue*, n° 1.709, 28 de octubre de 1989, 40.

<sup>8</sup> “El profesor Küng falta en sus escritos a la verdad completa de la fe católica. Por tanto, no puede ser tenido como teólogo católico ni enseñar como tal”. Cfr. *AAS* 72 (1980): 92.

<sup>9</sup> Cfr. *Eccl.*, n° 1.424, 18 de enero de 1969, 17-18.

<sup>10</sup> Cfr. *VidNue*, n° 1.671, 4 de febrero de 1989, 70-71.

Vaticano II, por tanto, nos sirvió de mirador para contemplar la historia bimilenaria de la Iglesia católica y, desde allí, otear el futuro próximo. Para lograr este propósito, asumimos conscientemente el concepto de “modelo teológico”. Llama la atención que los autores que dividen la historia de la Iglesia católica utilizando la categoría “paradigma” (modelo)<sup>11</sup>, no incluyan al Vaticano II<sup>12</sup> o lo consideren simplemente como causa o inspiración de nuevos paradigmas<sup>13</sup>.

Para aproximarnos a la historia de la Iglesia católica con la categoría “modelo teológico”, utilizamos una metodología *histórico-genética*; para abordar los textos del Vaticano II relacionados con nuestra investigación, utilizamos una metodología *hermenéutico-interpretativa* y, finalmente, para hacer una lectura global de los datos encontrados acudimos a una metodología *teológico-sistemática*. Digamos ahora una palabra sobre los modelos teológicos que encontramos en nuestro estudio.

Un *primer modelo teológico* acontece en el mundo greco-romano. Mientras que el palestino movimiento de Jesús estaba integrado en el ambiente rural, el cristianismo se convierte ahora en un fenómeno urbano; mientras que el judeo-cristianismo se expresaba en las mismas lenguas habladas en el campo (el arameo), el cristianismo de los gentiles tuvo que atenerse en las ciudades a la lengua propia de la *polis* (el griego *koiné*). Del derecho romano se tomará, entre otras cosas, la división civil para organizar la estructura territorial de la Iglesia católica (parroquias, diócesis). Además, la relación estrecha entre Iglesia-Estado llevará al proteccionismo de lo político sobre lo religioso, pero también será la causa de intromisiones indebidas por parte del emperador romano en la vida interna de la Iglesia católica.

Una característica fundamental que posee este modelo teológico es la no separación ni oposición entre pastores, doctores y maestros espirituales. El mismo sujeto desempeña el ministerio de la enseñanza, el trabajo pastoral y la guía espiritual. Los grandes teólogos de la época son, al mismo tiempo, los grandes pastores, maestros espirituales y santos de Oriente y Occidente. En esta lista están incluidos obispos como Ireneo de Lyon, Basilio de Cesarea, Gregorio Niseno, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo, Agustín; presbíteros como Orígenes, Tertuliano, Jerónimo y laicos como Justino y Clemente de Alejandría.

La relación de la fe cristiana con la cultura helénica, llevó a la asunción de figuras, categorías y conceptos griegos para expresar el mensaje cristiano. Este camino fue iniciado por Pablo y continuado por teólogos como Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes... La Teología se torna menos narrativa y más especulativa o sistemática. Frente a las acusaciones de algunos filósofos griegos (Celso, por ejemplo) y ante la emergencia de las primeras herejías, se vio como necesaria una exposición sistemática de la nueva fe.

---

<sup>11</sup> Cfr. Küng, *El cristianismo, esencia e historia*, 2007.

<sup>12</sup> Una excepción a la norma es John W. O'Malley. En uno de sus artículos, habla de tres grandes “reformas” o “reformaciones” en la Iglesia católica, a saber: la gregoriana, la luterana y la del Vaticano II. Cfr. “Developments, reforms, and two great reformations: towards a historical assessment of Vatican II.” *TheolStu* 44 (1983): 373-406.

<sup>13</sup> Cfr. Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, 2003; Fabri (ed.), *Teología y nuevos paradigmas*, 1999.

Este tipo de Teología se cultiva de manera personal u ocasionalmente en algunas escuelas como Alejandría, Antioquía, Cesarea de Palestina y, a partir del siglo VII d.C., en algunos monasterios.

La elaboración teológica estará marcada por las necesidades de la época. El acento estará en el anuncio del Evangelio, pero también tendrá en cuenta la dimensión apologética ante las acusaciones, sospechas y herejías. El recurso a la tradición apostólica será una muestra de fidelidad cristiana y se apelará al símbolo y a la alegoría para leer la Escritura. Y, aunque en proporciones diversas, los autores cristianos buscarán relacionar la fe cristiana con las filosofías de la época (platonismo, neo-platonismo, estoicismo, etc.).

Un *segundo modelo teológico* tiene lugar en el ámbito centro-europeo y nord/Atlántico. Dejamos constancia que nos seguimos moviendo dentro de la cultura occidental. En el campo teológico, sin embargo, se producen cambios significativos. Este giro estará propiciado por varios factores, a saber: el surgimiento de las primeras universidades (París, Colonia, Oxford, Bolonia), la asunción de la filosofía aristotélica (y su concepto de ciencia) y la emergencia de un nuevo método para hacer Teología (y de su expresión literaria: las sumas). En la Universidad de París se formarán o completarán su formación intelectual y enseñarán por algunos períodos de tiempo los grandes teólogos de la época (Tomás de Aquino, Alberto Magno, Buenaventura, Escoto), quienes asumirán en menor o mayor grado los conceptos filosóficos aristotélicos y se esforzarán por presentar a la Teología como la *regina scientiarum* en el ámbito universitario.

Esta época comienza a conocer la existencia de dos sillas o cátedras: la del obispo en la catedral y la del profesor de Teología en la universidad. Esta situación dio pie a santo Tomás para hablar de dos tipos de magisterio: el *Magisterium cathedrae pastoralis* del obispo y el *Magisterium cathedrae magistralis* del teólogo<sup>14</sup>.

En esta época desaparece la identificación entre pastor, teólogo y maestro espiritual. Las funciones se especializan. El teólogo es experto en la *scientia fidei* y su hábitat natural es la Academia; el maestro espiritual vive en el monasterio o en el convento y el trabajo pastoral quedará confiado a los obispos y a los párrocos.

Este modelo teológico alargará su sombra hasta la época anterior al Vaticano II. El último intento serio por reproponerlo para los nuevos tiempos que corrían tendrá lugar con la promulgación de la encíclica *Aeterni patris* (1879), de León XIII. Su inspiración está orientada más al campo filosófico, pero sus repercusiones se notarán en la Teología y darán lugar a la denominada neo-escolástica. Muchos teólogos se pusieron en la tarea de actualizar el espíritu del Aquinatense para los tiempos modernos. Sin embargo, ya habían aparecido en el horizonte teológico nuevas inquietudes que darán origen a la crisis modernista y la denominada *nouvelle Théologie*. Algunos teólogos comienzan a realizar tímidos acercamientos a filosofías de la época (existencialismo, vitalismo, personalismo...) o a métodos procedentes de otras ciencias para estudiar la biblia y el dogma

---

<sup>14</sup> Cfr. *In IV Sent.*, 19, 2, 2, q. 3, sol. 2 ad 4; *Quodlib.*, III, q. 4. a.1 [9]; *Contra impugnantes*, c. 2.

(histórico-crítico) o a introducir categorías propias de la época en la reflexión teológica (p.e. “historia” =M.-D. Chenu).

La reacción del Magisterio pontificio será, en algunos momentos, de carácter restrictivo por considerar todos estos intentos como riesgosos para la fe y el dogma. Más bien se intentará retornar a lo ya conocido y experimentado en otras épocas como válido. Sin embargo, la neo-escolástica resultó siendo un esfuerzo fallido porque las nuevas realidades (sociales, políticas, culturales, religiosas) requerían a todas luces de un nuevo modelo teológico.

Estos nuevos hechos afectarán, de una u otra forma, los *ítems* de nuestra investigación y de ello dejaremos constancia en las “conclusiones” del primer capítulo.

El *tercer modelo teológico* lo encontramos plasmado en el Vaticano II. Este concilio ecuménico fue, sin duda, el acontecimiento eclesial más importante del siglo XX. Así lo juzgan innumerables voces, dentro y fuera de la Iglesia católica. Es probable que no se haya realizado en el momento propicio, ya que muchos de los problemas que arrastraba la Iglesia católica debieron resolverse mucho tiempo antes. El restablecimiento del diálogo con el mundo moderno, por ejemplo, llevaba un desfase de tres siglos.

Lo referente al evento conciliar como tal y a los principales aportes en orden a nuestra investigación los tratamos en el capítulo segundo.

En el tercer capítulo nos ocuparemos de la época post-conciliar, con las diferentes actitudes e interpretaciones del hecho conciliar, de sus textos y decisiones. Algunos hechos novedosos en la relación teólogos/as-Magisterio eclesiástico tienen que ver: 1) con los procesos doctrinales realizados a varios “peritos” conciliares (Hans Küng, Edward Schillebeeckx, Bernhard Häring) por asuntos relacionados aparentemente con la doctrina católica; 2) con las sospechas, críticas y procesos doctrinales contra teólogos/as de movimientos teológicos que se propusieron implementar el método teológico propuesto por el Vaticano II (p. e. la Teología de la liberación) o llevaron adelante el cambio de actitud del mismo Concilio con las religiones cristianas no católicas (p.e. Yves Congar), con los no cristianos (p.e. Jacques Dupuis), etc., y 3) con las declaraciones escritas de algunos grupos de teólogos pidiendo “libertad para investigar”. ¿El nuevo modelo teológico propuesto por el Vaticano II tiene algo que ver con esta situación? Nuestra respuesta, con su correspondiente fundamentación, será afirmativa.

En el capítulo cuarto sometemos a revisión la identidad de los/as teólogos/as, sus funciones *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia católica, lo mismo que su relación con el Magisterio eclesiástico. Todo esto enmarcado por la nueva situación eclesial propiciada por el concilio ecuménico Vaticano II y su cambio de actitud ante el mundo contemporáneo pluricultural, ante otras iglesias o grupos (cristianos, no cristianos, no creyentes), ante la ciencia, ante la política, etc.

Como colofón de nuestra investigación hemos añadido un apartado que lleva por título Síntesis y conclusiones. Allí presento los elementos que, personalmente, considero más valiosos del presente trabajo. Es una mirada hacia atrás del camino recorrido. A estas alturas de mi trasegar teológico, creo tener la visión panorámica suficiente para presentar de manera sintética los aportes que considero más significativos del nuevo modelo teológico propuesto por el Vaticano II.

En el campo eclesiológico, asumimos la propuesta del concilio ecuménico Vaticano II. Allí la Iglesia católica es definida como “misterio de comunión”. El *princeps analogatum* para descubrir la identidad de la Iglesia católica es la Santísima Trinidad, raíz y cumbre de todos los misterios cristianos. Volviendo, pues, a la mejor doctrina de los santos padres y en especial de san Cipriano, el concilio ecuménico Vaticano II puso de relieve la indudable raíz trinitaria de la Iglesia católica.

La Iglesia es la obra de la Trinidad. Así como el ser humano ha sido creado “a imagen y como semejanza de Dios” (Cfr. Gn 1,26), la Iglesia católica –que prolonga la presencia sacramental de Jesucristo en la historia– debe ser manifestación en el tiempo de la vida trinitaria, una manifestación de forma ideal y siempre analógica. Y así como en la Trinidad la *igualdad fundamental* de todas y de cada una de las divinas personas no niega ni contradice su *diversidad funcional* de misión y de apropiación ni de su *unidad* como circuminsesión de unos en otros, de forma análoga en la Iglesia del Señor Jesús la igualdad fundamental de los bautizados no atenta contra la diversidad (vocacional, carismática, ministerial) y no es un obstáculo para buscar la común unidad. La *igualdad fundamental*, la *diversidad funcional* y la *comunidad en comunión* son en la Iglesia, como en su supremo modelo (la Trinidad), tres dimensiones y exigencias absolutamente constitutivas, imprescindibles, irrenunciables e inseparables.

Es en este nuevo contexto eclesial en el que tenemos que revisar algunos de los *ítems* centrales de nuestra investigación, a saber: el estatuto epistemológico de la Teología (y, por ende, el nuevo «objeto–método» que el teólogo/a debe manejar en consonancia con el nuevo modelo teológico auspiciado por el Vaticano II), la identidad de los teólogos, sus funciones *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia católica, la relación de los/as teólogos/as con el Magisterio eclesiástico y, finalmente, la catolicidad de nuestra Iglesia (y de la Teología que se elabora en occidente).

P. Pedro Pablo Zamora Andrade, CSSR  
En la dedicación de la Basílica de Letrán  
Bogotá, D.C., noviembre 9 de 2010

## Capítulo 1

### MODELOS TEOLÓGICOS ANTERIORES AL VATICANO II

#### 1. OBJETIVO Y METODOLOGÍA

El 11 de octubre de 1962, durante la ceremonia de apertura del concilio ecuménico Vaticano II, el papa Juan XXIII recordaba a los padres conciliares que “una cosa (...) es el depósito de la fe o las verdades que contiene nuestra venerable doctrina, y otra distinta es el modo como se enuncian estas verdades, conservando sin embargo, el mismo sentido y significado”<sup>1</sup>. El Concilio, por su parte, aplica esta afirmación a los/as teólogos/as de la Iglesia católica<sup>2</sup>.

Ahora bien, no es tarea o función nueva de los/as teólogos/as y de la Teología católica. La historia de la Iglesia católica, en sus veintiún siglos de existencia, ha sido un constante esfuerzo por inculturar el Evangelio del Señor Jesús en los ambientes y épocas donde se ha hecho presente. La historia de la Iglesia católica ha estado marcada por intentos –felices unos, otros no tanto– por reinterpretar la sustancia del mensaje evangélico en otros contextos culturales<sup>3</sup>.

Este esfuerzo de la comunidad cristiana porque otros pueblos abracen la nueva fe en otros contextos culturales es lo que ha dado lugar a lo que nosotros vamos a denominar “modelos teológicos”, un concepto que implica –entres otras cosas– la interacción de varios elementos como: 1) la comprensión que tiene la Iglesia católica de sí misma y la actitud vital que asume frente a la cultura que quiere evangelizar; 2) el concepto de Teología y la metodología que utiliza para elaborar su reflexión; 3) la forma como se

---

<sup>1</sup> Cfr. *AAS* 54 (1962): 792.

<sup>2</sup> “Por otra parte, los *teólogos*, guardando los métodos y las exigencias propias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época; porque una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea, sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo sentido y el mismo significado” (GS 62).

<sup>3</sup> “La historia de la hermenéutica cristiana es y ha sido historia de las relecturas circunstanciales del Evangelio referido a la existencia histórica de intérpretes concretos”. Parra, *Dar razón de nuestra esperanza*, 99.

relacionan los sujetos magisteriales (pastores, teólogos) y, 4) las funciones que se les asignan a cada uno de ellos (magisterio pastoral, magisterio teológico), lo mismo que las tareas que les son comunes.

El punto de partida de nuestra investigación surge de una constatación histórica: en las relaciones entre los/as teólogos/as y el Magisterio eclesiástico (obispos, papa) siempre han existido tensiones y problemas. En los primeros siglos hacían referencia a cuestiones doctrinales, pero –desde mediados del siglo pasado– no sólo tocan cuestiones doctrinales sino también otras áreas como la libertad de investigación, de exposición de lo investigado y, en definitiva, la comprensión de la tarea misma de los/as teólogos/as al interior de la Iglesia católica. ¿Hay alguna causa o causas que expliquen de manera adecuada las tensiones o problemas entre el Magisterio eclesiástico y los/as teólogos/as? Se puede afirmar, como de hecho lo hace la CDF, que tales “tensiones” pueden surgir aún cuando las condiciones de colaboración sean las mejores<sup>4</sup>. A nosotros nos parece que el problema real tiene que ver con la implementación del nuevo modelo teológico propuesto por el concilio ecuménico Vaticano II. Los/as teólogos/as que se han colocado en esta nueva actitud de diálogo entre fe y cultura, se han encontrado con dificultades, sospechas, procesos doctrinales y hasta sanciones que han ido desde la pérdida de la cátedra, la obligación a reeditar sus obras bajo la mirada atenta de algún censor o de alguna comisión doctrinal o –en casos extremos, aunque aislados– la pérdida de la *missio canonica*.

Para tener una visión panorámica del tema, creemos que es necesario hacer un breve análisis de los dos modelos teológicos anteriores al propuesto por el Vaticano II. Algunos autores los llaman *paradigmas*<sup>5</sup> o *modelos históricos*<sup>6</sup>. Los cortes o divisiones son distintos y dependen del parecer de cada autor, faltando –sin embargo y de manera sorprendente e inexplicable según nuestro parecer– la referencia al evento eclesial más importante del siglo XX. Nosotros creemos que la gran novedad tiene que ver con la relación entre fe o religión y cultura; y, aunque la división podría ser: 1) fe o religión cristiana y cultura occidental y, 2) fe o religión cristiana y cultura mundial, pluricultural, etc., vamos a dividir la relación de la fe o religión cristiana con la cultura occidental en dos grandes períodos porque –desde Trento hasta los albores del Vaticano II– hay ele-

---

<sup>4</sup> “Aún cuando la colaboración se desarrolle en las mejores condiciones, no se excluye que entre el teólogo y el Magisterio surjan algunas tensiones”. CDF, “Instrucción «Donum veritatis».” *AAS* 82 (1990): 1561, n° 25.

<sup>5</sup> Hans Küng habla de “paradigmas” y los clasifica en: a) el paradigma judeo-apocalíptico del protocaticismo; b) el paradigma ecuménico-helenista de la Antigüedad cristiana; c) el paradigma católico-romano de la Edad Media; d) el paradigma evangélico-protestante de la Reforma y, e) el paradigma racionalista y progresista de la modernidad. Cfr. *El cristianismo, esencia e historia*, 2007.

<sup>6</sup> Cipriano Vagaggini utiliza el concepto de “modelo histórico” y lo aplica a tres momentos eclesiales, así: 1) el modelo gnóstico-sapiencial de la Biblia y los Padres; 2) el que se centra en el ideal entitativo metafísico de las cosas reveladas, siguiendo, al menos en la práctica, el concepto aristotélico de ciencia, concretado en su dialéctica y en su metafísica (este modelo fue propio de la gran escolástica, de la segunda escolástica especulativa postridentina y de la neoescolástica tomista) y, 3) el método apologetico histórico de las fuentes, propio de la escolástica positiva postridentina y de los manuales (*thesis... probatur*) que imperó hasta el Vaticano II. Cfr. Barbaglio y Dianich (dirs.), *Nuevo Diccionario de Teología*, Tomo 2, 1698-1699.

mentos que nos pueden brindar la posibilidad de hacer una comparación provechosa en orden al aporte de nuestra investigación<sup>7</sup>.

Así mismo asumimos provisionalmente el concepto lonerganiano de Teología como “Mediación entre una determinada matriz cultural y el significado y función de una religión dentro de dicha matriz”<sup>8</sup>. Dicho en otras palabras: como cristianos/as hemos recibido un don, un legado, que es nuestra adhesión personal al Señor Jesús resucitado (la fe). Pero esta adhesión ha de vivirse operativamente en unas circunstancias concretas: en un espacio y en un tiempo humanos perfectamente determinados (cultura). Es allí donde el creyente se encuentra con unos problemas que debe enfrentar, con unas preguntas que debe responder, con unas expectativas que tiene que tratar de llenar. A este esfuerzo teológico por iluminar la vida concreta desde la fe cristiana es lo que denominamos “Teología”<sup>9</sup>.

El mismo autor concibe la cultura como “El conjunto de significados y valores que informan el modo de vida” de un grupo<sup>10</sup>, y la fe como la respuesta a esa experiencia de la gracia divina. Entre fe y cultura hay una relación recíproca: el papel de la fe consiste en ser foco dinámico de la acción transformadora de la cultura; la fe, por su parte, tiene que vivirse en la cultura y expresarse a través de los canales propios de cada cultura (ritos, cantos, mitos, etc.). Es aquí donde aparece la Teología como “mediación” entre los dos extremos, como reflexión que busca descubrir el sentido de la una en la otra para que la vida de fe fluya en la cultura.

Vaticano II, por su parte, llega a la concepción de que la cultura es el vehículo más adecuado para llevar adelante el diálogo entre la Iglesia católica y el mundo contemporáneo. Al fin y al cabo, la cultura es como el dinamismo fundamental que condiciona todas las formas de vida social, económica, política, internacional. La cultura nos revela los rasgos característicos de una colectividad: su mentalidad, su estilo de vida, su forma propia de humanizar su ambiente. Recordemos que, a finales del siglo XIX, el Magisterio pontificio de la Iglesia católica prefería hablar más bien de “civilización” (León XIII) y todavía en tiempos de Pío XII se entendía la cultura casi exclusivamente en

---

<sup>7</sup> Los términos “fe cristiana” y “religión cristiana” los vamos a utilizar de manera intercambiable, aunque no somos ajenos a la discusión suscitada por el teólogo luterano Karl Barth entre religión y revelación. Mientras que la religión sería el esfuerzo del ser humano por salvarse a sí mismo a través de una serie de leyes, ritos y prácticas piadosas, la revelación tendría un movimiento contrario: es Dios el que busca al ser humano para salvarlo. El cristianismo se inscribiría, por tanto, en la lista de las revelaciones y no de las religiones. Hablar de “religión cristiana” sería, según el teólogo de Basilea (1886-1968), un contrasentido. Cfr. Barth, *La revelación como abolición de la religión*, 1972.

<sup>8</sup> Cfr. Lonergan, *Método en Teología*, 9.

<sup>9</sup> “En cada época la Teología se encuentra con unos problemas, debe responder a unas preguntas y elige unos métodos. Queriendo cumplir la misma misión se realiza en forma distinta, porque los hombres no hacemos siempre las mismas preguntas y porque desde cada área cultural nos nacen nuevas interrogaciones y nuevas posibilidades”. González de Cardedal, *El quehacer de la Teología*, 613.

<sup>10</sup> Lonergan, *Ibid.*

sentido “humanista”<sup>11</sup>. Tendremos que esperar hasta el Vaticano II para que también se asimile un concepto de cultura más sociológico, histórico y antropológico.

En la Constitución pastoral *Gaudium et spes* aparecen los dos conceptos de cultura armonizados y relacionados entre sí. En el texto que aquí nos interesa, se afirma:

Con la palabra cultura se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano. De aquí se sigue que la cultura humana presenta necesariamente un aspecto histórico y social, y que la palabra cultura asume con frecuencia un sentido sociológico y etnológico (GS 53).

La presencia en el Concilio –por primera vez– de obispos llegados de todas las regiones del mundo (Asia, África, América Latina) produjo un impacto considerable sobre los episcopados de los países europeos y norteamericanos. Además, los representantes de los países del Este europeo aportaron una nueva luz sobre la situación del mundo comunista. Esta realidad llevó a los padres conciliares no sólo al descubrimiento del mundo contemporáneo en la diversidad de mentalidades sino también de culturas. Tal vez, por eso, en la misma Constitución pastoral *Gaudium et spes*, se afirma:

En este sentido (sociológico y etnológico) se habla de la pluralidad de culturas. Estilos de vida común diversos y escalas de valor diferentes encuentran su origen en la distinta manera de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de practicar la religión, de comportarse, de establecer leyes e instituciones jurídicas, de desarrollar las ciencias, las artes y de cultivar la belleza (GS 53).

La historia de la Iglesia católica se confunde con la historia de las relecturas y reinterpretaciones del Evangelio en diversos contextos culturales<sup>12</sup>. Es distinta la manera de hacer Teología en la Patrística, en la Escolástica, en la Modernidad, etc. La reflexión teológica ha estado condicionada por el desarrollo del espíritu humano (filosofías, ciencias, etc.) y por las circunstancias históricas, sociales, culturales o religiosas, a las

---

<sup>11</sup> “El término *cultura* tenía entonces una connotación intelectual y estética, y designaba la erudición, el refinamiento del espíritu, el progreso artístico y literario. El concepto se aplicaba a las personas llamadas de cultura, a los individuos o a los grupos cultos”. Carrier, *Diccionario de la cultura*, 151.

<sup>12</sup> “Las relecturas del Evangelio, como lo advirtió Juan Pablo II, en el discurso de inauguración de Puebla (I, 4), están expuestas a los riesgos de la teorización, inadecuación, reducción e incluso manipulación por parte de quien la interpreta desde una situación dada. Sin embargo, el Evangelio tiene que entrar en conjunción con las categorías antropológicas y sociales de cada época y de cada cultura como enseñó Pablo VI en *Evangelii nuntiandi*, 63. La historia de la hermenéutica cristiana es y ha sido la historia de las relecturas circunstanciales del Evangelio referido a la existencia histórica de intérpretes concretos. El excesivo temor de algunos por las relecturas desde la situación puede conducir a la parálisis en la interpretación cristiana que sea significativa y con sentido para la práctica del hombre de aquí y ahora”. Parra, *Dar razón de nuestra esperanza*, 99.

cuales han tenido que hacer frente los/as teólogos/as. Este desarrollo es legítimo en el sentido metodológico de la palabra y tiene sentido. Es legítimo porque su negación equivaldría a confinar a la Teología a la repetición de fórmulas antiguas, sin ninguna relación con los contextos culturales con los cuales ha tenido que enfrentarse. Tiene sentido porque busca responder de manera inteligente a las nuevas situaciones o retos que la realidad concreta de cada época le presenta.

Cada una de estas situaciones histórico-culturales sirve de telón de fondo en la configuración de los modelos teológicos de nuestra investigación y tienen repercusiones, directas o indirectas, sobre el estatuto epistemológico de la Teología, la identidad de los/as teólogos/as, su función o funciones *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia católica, lo mismo que sobre su relación con los representantes del Magisterio eclesiástico.

El objetivo de este capítulo, por tanto, consiste en mostrar cómo históricamente se ha dado esta relación entre teólogo/Teología-cultura y modelo teológico-cultura. Centraremos nuestra atención en tres etapas histórico-culturales importantes y que en nuestra investigación adquieren el rango de “modelos teológicos”. El *primer modelo teológico* tiene que ver con el trasplante de la fe cristiana de un ámbito socio-cultural y religioso semita a uno greco-romano; el *segundo modelo teológico* está relacionado con el trasplante de la fe cristiana al ámbito social centro-europeo y nord/Atlántico, que tendrá su momento de “crisis” en la denominada “Modernidad” y dos intentos de respuesta por parte de algunos sectores tradicionalistas de la Iglesia católica (neo-escolástica, Manuálica)<sup>13</sup> y uno renovador (*nouvelle Théologie*). El *tercer modelo teológico* está íntimamente relacionado con la propuesta de trasplante de la fe cristiana de un ámbito cultural occidental a otro mundial y pluricultural. Será la propuesta que emerja de la experiencia vital de los pastores de la Iglesia católica reunidos en concilio y de los textos del Vaticano II.

La asunción de esta nueva realidad eclesial tanto por parte de los pastores como de los/as teólogos/as es, según nuestro parecer, la causa más determinante del actual malestar entre ambos grupos. A la luz de este nuevo contexto teológico-eclesial es necesario replantear el estatuto epistemológico de la Teología, lo mismo que las funciones de los/as teólogos tanto *ad intra* como *ad extra* de la Iglesia católica y su relación con el Magisterio de los pastores. Hacia esa meta apunta la presente investigación.

---

<sup>13</sup> Según Thomas Kuhn, los investigadores que llevan años trabajando en el paradigma antiguo se resisten típicamente a aceptar las nuevas ideas. Están comprometidos con el sistema antiguo, que por lo demás ha permitido el progreso hasta el momento actual. Estas personas (“tradicionalistas”) también observan los hechos nuevos que desencadenaron la “crisis”, pero defienden el antiguo paradigma, realizando adaptaciones *ad hoc*, de tal modo que los hechos nuevos puedan explicarse como casos especiales del mismo paradigma. De este modo no es necesario cambiarlo, según ellos. Por otra parte, quienes postulan los esbozos de un nuevo paradigma presentan sus investigaciones como un progreso, postulando el abandono del antiguo paradigma en aras del avance de la disciplina. Esto llevará, finalmente, al conflicto entre ambos grupos. Cfr. *La estructura de las revoluciones científicas*, 165-185.

## PRIMER MODELO TEOLÓGICO: TRASPLANTE DE LA FE CRISTIANA DE UN ÁMBITO SOCIO-CULTURAL Y RELIGIOSO SEMITA A UNO GRECO-ROMANO<sup>14</sup>

La primera experiencia de reinterpretación o de relectura del mensaje cristiano tendrá lugar en el contexto del mundo greco-romano. A Pablo le correspondió un papel clave en este proceso. Pero a él le prepararon el camino algunos cristianos helenistas (en especial el apóstol Bernabé, de Chipre) que habían huido de Jerusalén tras el martirio de Esteban y se habían asentado en Antioquía (Cfr. Hch 11,19-20). Aquí los cristianos helenistas dirigieron directamente su predicación a los gentiles. Allí se fundó la primera comunidad mixta compuesta de judíos de nacimiento y gentiles de origen. Aquí recibieron por primera vez los creyentes en el Señor Jesús el nombre de “cristianos” (Cfr. Hch 11,26). Mientras que el palestino movimiento de Jesús estaba integrado en el ambiente rural, el cristianismo se convierte ahora en un fenómeno urbano; mientras que el judeo/cristianismo se expresaba en las mismas lenguas vernáculas habladas en el campo (arameo), el cristianismo de los gentiles tuvo que atenerse en las ciudades a la lengua franca del griego *koiné*.

Pablo, su obra misionera y su Teología, fueron de una importancia fundamental en esta etapa del naciente cristianismo. El deseo del Apóstol era que los no judíos (paganos, gentiles) tuvieran acceso a la fe en el universal Dios de Israel sin someterse a las circuncisión ni a las prácticas relacionadas con la pureza ritual, los alimentos, el sábado, etc. En otras palabras: un no judío puede ser cristiano sin cumplir las “obras de la ley” (Cfr. Rm 3,20; Ga 2,16).

Esta visión teológica y esta práctica misionera paulina obtuvo, en contraposición a la judeo-cristiana, un éxito sensacional en todo el Imperio; se llegó a una verdadera inculturación del mensaje cristiano en el mundo de cultura helenista y la comunidad cristiana –que era considerada hasta entonces como una pequeña “secta judía”– se convirtió en una religión universal por medio de la cual, como ocurriera anteriormente con Alejandro Magno, Oriente y Occidente se conectaron estrechamente.

La piedad de la era post-apostólica, tanto en el orden estrictamente sacramental (bautismo y eucaristía), como en las manifestaciones de la oración y de la ascesis en la vida diaria, sigue en gran parte siendo la misma que fijara la tradición apostólica. Sólo en el campo de la disciplina busca la Iglesia soluciones para las nuevas situaciones que crea el fallo o apostasía de algunos cristianos en las persecuciones. El más fuerte progreso hay que verlo sin duda en el desarrollo de la constitución de la Iglesia, que lleva a comunidades aisladas el episcopado monárquico claramente perfilado, y termina por imponerse de forma general. Puede igualmente comprobarse una creciente conciencia de la misma unión de todas las iglesias cristianas entre sí, que se pone de manifiesto en el trato cordial de comunidad a comunidad, en las mutuas visitas personales o correspondencia epistolar, y en la solicitud por el bien espiritual de otras comunidades.

---

<sup>14</sup> Cfr. Jedín (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia*, Tomo 1, 1966; Küng, *El cristianismo, esencia e historia*, 77-423; Mondín, *Storia della Teologia*, Vol. I, 1996.

La Teología patristica se desarrolló en el momento mismo de la cristianización del imperio romano. Es una Teología caracterizada por una fuerte preocupación pastoral, por su familiaridad con la Biblia y por la contemplación de los misterios de la fe en el marco de la Historia de la salvación<sup>15</sup>.

La función histórica, particular y privilegiada, que corresponde a los Padres no debe reconocerse en virtud de cierta afición romántica con lo primitivo, sino más bien en nombre de lo que representa históricamente esa época en la vida de la Iglesia. Es el momento en que el credo fue precisado en relación con ciertas interpretaciones rechazadas como heréticas. Esta fue la misión histórica de los Padres y también la de los grandes concilios doctrinales. Para llevar a cabo esa obra fue necesario recurrir al lenguaje filosófico de moda en la época (*homousios* en Nicea, *hypostasis* y *physis* en Calcedonia, etc.). El objetivo es presentar en moldes nuevos, acordes con la cultura que se quiere evangelizar, la sustancia de la revelación bíblica. La selección de los términos o conceptos siempre tendrá como preocupación su correlación con las verdades propuestas por la Escritura. Los principales representantes de este esfuerzo de inculturación fueron los grandes teólogos de la Iglesia de Oriente: Orígenes, Atanasio, los Capadocios, Cirilo de Alejandría.

### 1.1.1 La Iglesia y el Imperio romano

Las persecuciones de los cristianos –la primera bajo Nerón, en el año 64 (numerosos cristianos fueron ejecutados de forma cruel como “chivos expiatorios” por el incendio de un barrio popular de Roma orquestado por el mismo emperador) y la segunda bajo Domiciano, entre los años 81-96 (quien había declarado obligatorio el “juramento” en el genio del emperador)– no fueron sistemáticas ni interrumpidas hasta el año 250, sino que tuvieron carácter local, discontinuo y esporádico. Por consiguiente, la Iglesia no fue empujada por doquier a las catacumbas; esto es una idea “romántica” posterior. Así y todo se celebraba la eucaristía en casas privadas. Pero la persecución neroniana sentó un precedente muy negativo: una persona –así fuera hombre o mujer, libre o esclava– podía ser condenada sólo por ser cristiana. Ser cristiano, por tanto, significaba un riesgo y –en determinadas circunstancias– estar dispuesto a *martyrein*, a dar testimonio a favor de la fe cristiana mediante padecimientos, torturas y, en últimas, la muerte.

Del año 112 es una carta que Plinio el Joven, gobernador de la provincia de Bitinia en el mar Negro, envía al emperador Trajano. En Bitinia existían muchos cristianos, incluso en el campo. Según el informe del oficial romano sobre los cristianos, bastantes templos estaban vacíos y la carne del sacrificio era prácticamente invendible. De hecho, los cristianos recusaban el culto a los dioses del Estado y al Emperador<sup>16</sup>. Ese era un delito considerado *crimen laese romanae religionis*; por tanto, ningún cristiano estaba seguro de

---

<sup>15</sup> Cfr. Grillmeier, *Église et tradition*, 105.

<sup>16</sup> Por primera vez en la historia de la civilización occidental aparece un testimonio revolucionario en favor de la libertad de conciencia frente al poder totalitario del Estado romano. Su motivación era religiosa.

no ser objeto de acusación y castigo. Plinio habría mandado ejecutar algunos cristianos que no eran ciudadanos romanos y a otros los envió a Roma para que allí los procesaran.

La famosa respuesta (*Rescripto*) del emperador Trajano es, que sepamos, la primera reglamentación fundada en el derecho público para procesos de cristianos y, entre otras cosas, ordenaba: no entrar en ninguna denuncia anónima, ni llevar a cabo ninguna campaña general de apresamiento e investigación, pero actuar a instancias de una acusación individual ajustada a derecho, para luego dejar en libertad a los que abjuraran, a los que ofrecieran oraciones a los dioses y castigar sólo a los que persistieran en ese camino. Los emperadores consideraron en un primer momento que los cristianos –poco numerosos aún– no eran tan peligrosos aún para el Estado como para tener que ordenar una persecución general.

En este contexto general aparecieron los primeros *apologistas* (Cuadrato, Arístides, Justino). Eran cristianos que, a través de sus escritos dirigidos a la opinión pública (incluido el emperador), buscaban hacer frente al cúmulo de malentendidos, ataques y calumnias de algunos paganos. Además, buscaban presentar el cristianismo como creíble valiéndose para ello de imágenes, conceptos y métodos helenistas. Pero, de ese modo, estos defensores del cristianismo fueron –después de Pablo– los primeros teólogos cristianos que desataron dentro de la comunidad cristiana una oleada de helenismo intelectual desconocida hasta entonces.

Durante el siglo II (con Trajano, Antonino Pío, Marco Aurelio, Cómodo) las persecuciones eran promovidas por los gobernadores romanos a instancia de delatores locales. A mediados del siglo III, se fueron generalizando por todas las provincias y el Estado comenzó a perseguirlos sistemáticamente. El año 303, culminó la represión legal: Diocleciano promulgó en ese solo año cuatro edictos contra los cristianos. Además de la razón de defensa del Imperio, parece que influyeron en esta persecución: intelectuales, altos funcionarios y los mismos sacerdotes paganos que veían amenazados su prestigio y su *status* social.

El siglo IV está marcado eclesialmente por el paso de la religión perseguida a religión oficial y exclusiva<sup>17</sup>. Ya el imperio romano venía siendo sacudido por una profunda crisis en todos los niveles: político, económico y religioso. La religión romana va perdiendo credibilidad, mientras el cristianismo arraiga poco a poco. Las medidas represivas no surten efecto. Es preciso cambiar de “política” respecto al cristianismo.

Por eso, Galerio, sucesor de Diocleciano, dicta un *Decreto de tolerancia* religiosa para los cristianos: “Hemos decidido que conviene extender nuestra clemencia a las circunstancias presentes, a fin de que de nuevo los cristianos puedan existir y construir casas en las que poder reunirse (...) podrán vivir tranquilamente”<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Cfr. Feiner y Löhrer (dirs.), *Mysterium Salutis*, IV/1, 244-280.

<sup>18</sup> Cfr. Calvo Cubillo... [et al.], *La Iglesia hoy*, 36.

Dos años después, en el 313, pasa la Iglesia de la tolerancia a la libertad. Constantino, por el *Edicto de Milán*, decreta la libertad religiosa tanto para los paganos como para los cristianos: “Damos a los cristianos y a todos, el poder de seguir libremente la religión que cada uno quiera (...) sin preocupación ni molestias”<sup>19</sup>. En el 324, mediante un nuevo edicto, Constantino expresa su deseo de que todos se hagan cristianos, aunque sin molestar al que no lo haga.

En el 380, Teodosio el Grande, promulga el *Edicto de Tesalónica*, en el que declara al cristianismo religión oficial del Imperio: “Que todos los pueblos del Imperio abracen la fe que la Iglesia romana ha recibido de san Pedro”<sup>20</sup>. A partir del 392, se transforma el Imperio por un nuevo decreto imperial en imperio romano-cristiano.

La confesionalidad del Imperio determina: la institucionalización de la Iglesia, cuyo carácter de comunidad espiritual se ve oscurecido por el de institución pública de reconocimiento oficial. Al integrarse la Iglesia en el sistema político de Roma: se crean nuevas y más favorables condiciones para la evangelización de la población, con el consiguiente aumento de las conversiones al cristianismo; la Iglesia puede ejercer mayor influjo en todos los sectores de la vida pública; la estructura clerical se configura sobre la base de la división administrativa imperial (metropolitanos en las provincias, obispos en las ciudades), reconociéndoles el imperio cierta competencia administrativa y jurisdiccional; los obispos ascendieron a la categoría de los supremos funcionarios del Estado, de los senadores, asumiendo sus insignias, sus títulos y sus privilegios. El Papa alcanzó rango imperial, mientras que el Emperador aspiraba simultáneamente al rango equivalente en el ámbito de la Iglesia. El Emperador convertido al cristianismo, buscaba imponer de alguna forma su rango y *status* político en la Iglesia en analogía con la situación de los antiguos emperadores en la religión pagana del Estado y en razón del orden, la seguridad y la unidad del imperio; los eclesiásticos gozan de una situación de privilegio (inmunidad fiscal, libre disposición del patrimonio, dispensa de cargos curiales, etc.); se crea un patrimonio eclesiástico nutrido por las obligaciones de los fieles y por las donaciones de los emperadores.

La confusión entre sociedad política y religiosa con el problema implícito de quién detenta el poder supremo, algo que se reservan en última instancia los emperadores (cesaropapismo).

El Emperador es un monarca absoluto con derecho a intervenir tanto en las cuestiones disciplinarias (expulsa clérigos, depone y destierra obispos e incluso a papas), en las jurisdiccionales (castiga delitos religiosos, como el sacrilegio) e incluso en las doctrinales (convoca concilios, da fuerza legal a sus decisiones, publica encíclicas, etc.). Un ejemplo de esto último es Nicea, que, convocado por el Emperador, era concilio imperial, teniendo entonces sus decisiones alcance y efectividad políticas como leyes del Imperio. El Emperador, que se denominaba así mismo “protector de la Iglesia”, era su señor y se comportaba como tal.

---

<sup>19</sup> Cfr. Calvo Cubillo... [et al.], *La Iglesia hoy*, 36.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 36-37.

Esta situación de tutela la irá superando la Iglesia a través de dos caminos: 1) a través de la orientación doctrinal de san Agustín en su teoría de “las dos ciudades”; de su correcta interpretación se deducirá la subordinación del orden natural, el Imperio, al orden sobrenatural, la Iglesia, expresándolo posteriormente el papa Gelasio (492-496) en su teoría de “las dos espadas”: Dios ha dado una espada al emperador y otra al Papa, pero aquélla debe ayudar a la del Papa; 2) a través de un proceso histórico del que surgirá la Iglesia centralizada en torno al primado de Roma, liberada del intervencionismo imperial y afirmada en su primacía sobre Occidente.

Con la conversión de Constantino al cristianismo, las religiones anteriores van siendo desplazadas hasta incurrir en la ilegitimidad y la persecución bajo Teodosio. Ya no se siente la Iglesia como un pequeño rebaño, sino como un imperio cristiano coincidente cada vez más con el mapa político y geográfico del Imperio romano. Las fronteras entre la Iglesia y el mundo se desdibujan. A la luz de los acontecimientos históricos de esta época, se piensa que el reino de Dios comienza a despuntar; Eusebio llega a interpretar la actuación y las victorias de Constantino como victorias del reino de Dios, como cumplimiento de las promesas bíblicas. La “reserva escatológica” pudo ser desplazada a un segundo plano, siendo reemplazada por la inserción de la Iglesia en el mundo<sup>21</sup>.

La Iglesia, *populus Dei*, que anteriormente estaba constituida por la decisión de la fe y el sello de los sacramentos, se convierte en *populus christianus* y éste pasa a ser un concepto cultural, sociológico y político. Los sacramentos se convirtieron en algo natural e indiscutido; el nacimiento, por ejemplo, tenía lugar al mismo tiempo como cristiano, en el seno de un pueblo cristiano y sustentado por un ámbito previo. Los enemigos, en este contexto, son los no cristianos. La cruz se convierte en signo de victoria sobre estos enemigos, signo del poder del reino.

La situación adquirió una nota singular por el paulatino desmoronamiento, en los siglos IV d.C. y V d.C., poco después de Constantino, de la potencia del Estado y de sus magistrados, principalmente en el sector occidental del imperio romano. A este desmoronamiento interior se añadió la amenaza exterior, sobre todo en las migraciones de los pueblos germánicos y en el ocaso del imperio romano occidental, que para no pocos cristianos (para san Jerónimo, por ejemplo) se convirtió en una auténtica prueba de la fe a causa de la mutua implicación entre la Iglesia católica y el imperio romano e hizo temer por el ocaso del nuevo Israel. La obra de san Agustín *De civitate Dei* trató de dar a este problema una respuesta amplia y abierta al futuro.

---

<sup>21</sup> Cfr. Calvo Cubillo... [et al.], *La Iglesia hoy*, 37-38.

### 1.1.2 La formación de los nuevos candidatos y las herejías

A mediados del siglo II, aproximadamente, a las comunidades cristianas llegaron paganos con un cierto nivel intelectual, conocedores de las filosofías helénicas, de la retórica greco-romana e inquietos en el campo religioso. Esto llevó a la aparición de las primeras escuelas de catequesis en Alejandría y Antioquía. Para los/as cristianos/as que se preparaban al bautismo se instituyó el catecumenado. Se trataba de una instrucción y formación religiosa y moral escalonada. En sus orígenes consistía en una instrucción que se impartía privadamente, pero con el tiempo se fue institucionalizando. De ello nos da noticias Hipólito en su *Constitución eclesiástica*. El aspirante tenía que presentar un cristiano conocido como fiador y, posteriormente, renunciar a profesiones que se consideraban incompatibles con la fe cristiana (las que tenían que ver con el culto pagano o con la administración imperial). A este hecho, anotamos también la aparición de los primeros críticos del cristianismo. Entre los más célebres mencionamos a Celso, cuyas invectivas requerirán que –varias décadas después– Orígenes le dedique una obra para rebatirlas (*Contra Celsum*). La aparición de la literatura apologética o de defensa, desembocó en un vibrante diálogo entre fe y razón y, más concretamente, entre fe cristiana y filosofías helenísticas.

Así mismo, a finales del siglo I y comienzos del siglo II, aparecen al interior de la comunidad cristiana dos herejías a las que hay que hacer frente: el gnosticismo y el maniqueísmo. La reacción provino de un doble frente: de las autoridades eclesiásticas y de algunos escritores cristianos a quienes se les dio el nombre de “apologistas”. Pertenecen en su totalidad al ámbito de lengua griega del Imperio y forman un grupo cerrado que, en la segunda mitad del siglo II, va creciendo más y más en número e importancia y, en muchos aspectos, introduce una nueva fase en el desenvolvimiento de la primitiva literatura cristiana. Si los Padres apostólicos se habían preocupado de una exposición sencilla de la fe cristiana a las nacientes comunidades, los apologetas son conscientes de que el cristianismo ha entrado en un contexto cultural distinto que les plantea temas y tareas nuevas.

“La lucha contra la herejía, es decir, la lucha por la interpretación auténtica de la tradición –afirma J. Beumer–, es, desde el comienzo, un potente motor de la Teología como clarificación intelectual del patrimonio de la fe. Posteriormente son, además, las decisiones de sínodos y concilios las que invitan a los teólogos a continuar la labor”<sup>22</sup>.

Las primeras herejías cristológicas tienen que ver con los nombres de Arrio y Nestorio. Sus escritos y enseñanzas causaron muchas dificultades a la Iglesia de los primeros siglos y generó una serie de polémicas, escritos y reuniones sinodales o conciliares para hacer claridad sobre el asunto. Arrio (256-336), oriundo de Libia, es portador de la herejía adopcionista. Jesús no sería hijo por naturaleza, sino por adopción. Sus teorías fueron condenadas en el concilio de Nicea (325) y se proclamará que Jesús es de la sustancia (*ousía*)

---

<sup>22</sup> Beumer, *Historia de los dogmas*, Tomo 1, 17.

del Padre (Cfr. DH 125)<sup>23</sup>. Nestorio, por su parte, niega que el Verbo haya nacido de una mujer. El concilio de Efeso (431), en consecuencia, defenderá la maternidad divina de María (Cfr. DH 251). Un poco más adelante, san Agustín –en confrontación con Pelagio– intentará hacer claridad sobre las relaciones entre pecado y gracia. En síntesis: sin elaborar grandes construcciones doctrinales ni concluir lo referente a la Teología dogmática, los Padres tuvieron ocasión de dejarnos sus comentarios bíblicos y sus disertaciones doctrinales sobre casi todas las verdades fundamentales de la revelación cristiana.

La presencia de los teólogos en los concilios de la Iglesia católica de todos los tiempos no es ninguna novedad. Lo que ha ido cambiando es la forma o la manera como se ha ido desarrollando su servicio o función al interior de los eventos conciliares. En los primeros siglos no hay ninguna dificultad en constatar su presencia o en plantearse las condiciones de su participación porque la mayoría de ellos son obispos; tal vez, por eso, los historiadores sólo se interesan en mencionar sus nombres cuando desempeñaron algún protagonismo especial durante las discusiones conciliares. Así sucede con Atanasio, en Nicea (325) o con Cirilo de Alejandría, en Efeso (431)<sup>24</sup>.

### 1.1.3 *La relación entre fe cristiana y filosofías griegas*

La ciencia teológica tiene, por tanto, gran parte de sus orígenes en los escritos de los apologistas griegos y latinos<sup>25</sup>; pero fue en la escuela de Alejandría y por obra de Clemente y, sobre todo, de Orígenes, donde recibió su más conocida sistematización<sup>26</sup>; y, aunque desde Justino y pasando por Clemente, hubo interés en aunar la fe cristiana con la cultura helénica, fue en este momento donde se entra en contacto con la última gran Filosofía griega: el neo-platonismo de Plotino, como mediación (casi exclusiva) en la exposición y defensa (apología) de la fe cristiana; donde se aspiró a un conocimiento (*gnosis*) más claro de las verdades de la fe (*pistis*), y donde encontramos, por último, valiosos elementos para la especulación posterior sobre las mismas verdades de la fe.

---

<sup>23</sup> Para citar algunos documentos del Magisterio eclesiástico (concilios, papas) nos vamos a guiar por la 37ª edición alemana (1991) de la obra de Heinrich Denzinger, organizada por Peter Hünermann (DH) y que lleva por título *El Magisterio de la Iglesia*, 1999.

<sup>24</sup> No sólo procedió a la apertura del concilio sino que también lo presidió. Su contrincante doctrinal era Nestorio. En esta breve lista también se puede mencionar a León I, el Grande, Papa y Obispo de Roma; no participó directamente, pero su influencia doctrinal fue decisiva en el concilio de Calcedonia (451).

<sup>25</sup> El talante apologético de este tipo de Teología hace que, por defecto, se acentúen las tintas en sentido contrario. Así, por ejemplo, ante el gnosticismo –que subrayaba el aspecto espiritual de la fe– se concibió el modelo de “sucesión apostólica”; ante Marción, se fijó el canon de los libros sagrados; ante Montano, se exageró la autoridad de los obispos, etc.

<sup>26</sup> Orígenes abrió nuevos caminos en la exposición sistemática del cristianismo. Hizo Teología desde una gran pasión: la de la reconciliación definitiva del cristianismo con el helenismo. Pero esta cristianización del helenismo tuvo como contrapartida una necesaria helenización del cristianismo. La Teología de Orígenes significa así la consumación del proyecto inculturador del cristianismo en el mundo helénico iniciado por Pablo.

La Filosofía griega, fue asimilada poco a poco en la predicación del cristianismo, primero en forma defensiva (época de los apologistas) adoptando además algunos elementos que por su forma y contenido tenían algún parecido al mensaje cristiano tal como acontecería con el estoicismo y la filosofía de Platón.

La revelación es vista como culmen de las filosofías, de la sabiduría de los griegos. Justino es el primer autor eclesiástico que intenta poner en contacto el cristianismo con el platonismo. En su doctrina sobre el *Logos*, Justino enseña que, si bien el Logos divino no apareció en su plenitud más que en Jesucristo, una “semilla del Logos” estaba esparcida por la humanidad mucho antes de Jesucristo. Según Justino, cada ser humano posee en su razón una semilla (*spérma*) del Logos. Así no sólo los profetas del Antiguo Testamento sino los filósofos paganos llevaban en sus almas una semilla del Logos en trance de germinar<sup>27</sup>. Por eso no puede haber oposición entre Filosofía y Teología, En esta visión positiva de la Filosofía influye su procedencia pagana y su simpatía por el platonismo.

Clemente de Alejandría, por su parte, intentó demostrar que el Evangelio y la Filosofía no se oponen sino que se complementan mutuamente. Toda ciencia humana sirve a la Teología. El cristianismo, según Clemente, es la corona y la gloria de todas las verdades contenidas en las diferentes doctrinas filosóficas. Se propuso proteger y profundizar la fe con la ayuda de la Filosofía.

Clemente compara la Filosofía griega con el Antiguo Testamento, pero enfatiza que la Filosofía no podrá nunca reemplazar la revelación divina: “Porque ella [la Filosofía] condujo a los griegos hacia Cristo como la Ley a los hebreos”<sup>28</sup>. Clemente distingue entre la verdadera y la falsa *gnosis*. La “verdadera *gnosis*” es la que armoniza la fe (*pistis*) y el conocimiento (*gnosis*); la “falsa *gnosis*” las contrapone y rivaliza. La verdadera *gnosis* es la cristiana porque pone al servicio de la fe el tesoro de verdad contenido en los diversos sistemas filosóficos.

El encuentro del cristianismo con el mundo occidental, especialmente con el helenismo, llevó como lógica consecuencia a la conceptualización y racionalización de la fe. Era necesario demostrar en este nuevo contexto cultural la razonabilidad del vivir la historia a la luz de la fe. Se hizo necesario demostrar que la razón y la fe no se oponen y que la razón es pre-requisito fundamental de la fe. En este contexto escribe Clemente de Alejandría: “Antes de la venida del Señor, la Filosofía era necesaria para la justificación de los griegos; ahora es útil para conducir las almas a Dios, pues es una propedéutica para quienes llegan a la fe por la demostración”<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> “Nosotros recibimos la enseñanza que Jesucristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que él es el Verbo, del que todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates, Heráclito y otros semejantes”. Justino, *Apología*, I, 46, 2-3.

<sup>28</sup> Clemente de Alejandría, *Stromata*, I, 5, 28.

<sup>29</sup> *Ibid.*

Orígenes consideró la Filosofía griega como una asignatura preparatoria de la Teología. Para él la Filosofía era *ancilla Theologiae*. Sin embargo la filosofía de Platón influyó en su Teología más de lo que él pensaba. En esta lista hay que colocar también a san Basilio, san Gregorio Niseno, san Gregorio Nacianceno, san Juan Crisóstomo, san Agustín, etc. Además se ve la necesidad de contrarrestar algunas críticas provenientes del mundo pagano (Celso) según las cuales los cristianos son gente inculta, provenientes de los estratos más bajos de la sociedad. Los gnósticos creyeron ver en el cristianismo una religión demasiado simple en sus planteamientos teóricos y por eso la cubrieron de un lenguaje esotérico, accesible solamente a los “iniciados”.

En la vida y en la producción literaria de Agustín se distinguen dos fases: la primera de cuño estrictamente filosófico, la segunda de cuño teológico. Sin embargo, Agustín ha sometido el pensamiento filosófico a revisión y ha reconsiderado muchas doctrinas filosóficas a la luz de la revelación. Hasta su ordenación presbiteral, Agustín asigna a la filosofía un valor salvífico<sup>30</sup>; después de su bautismo, restringe su alcance y lo ubica dentro del horizonte más amplio de la revelación, a la cual compete exclusivamente el poder salvífico. Jesucristo es la única fuente de salvación y, al mismo tiempo, de verdad y de vida. Esto no significa supresión de la filosofía, sino reubicación dentro de un horizonte mucho más amplio y rico: *nisi credideritis, non intelligetis*.

Para Agustín, la Filosofía es *studium vel amor sapientiae*<sup>31</sup>. Es la misma definición dada por Platón y Pitágoras. En efecto, la Filosofía debe ser una búsqueda, un estudio de la verdad en orden a la posesión de la sabiduría. No es, por tanto, un estudio especulativo de las causas últimas y de las realidades fundamentales, como para Aristóteles, sino una búsqueda existencial que tiene como objetivo la autorrealización, es decir, la *vita beata*.

Para llegar al conocimiento de la verdad la Filosofía puede emprender varios caminos y puede seguir varios métodos. Los más comunes entre los filósofos de la antigüedad eran: la mayéutica de Sócrates, la dialéctica de Platón y la lógica de Aristóteles y de los estoicos. De la lógica se han derivado dos métodos: inductivo o resolutorio (de los efectos a las causas o de los hechos particulares a las leyes universales) y deductivo (de los primeros principios, de las causas últimas, de las leyes universales hacia los efectos o eventos particulares).

Durante su época juvenil Agustín fue seguidor de métodos como la lógica, la mayéutica y la dialéctica. Pero durante su madurez, prefiere seguir la vía de la interioridad o de la introspección. De ahora en adelante tratará de buscar la verdad en la propia interioridad. Este método encuentra su fórmula emblemática en las célebres palabras: *Noli foras ire; in interiore homine habitat veritas*. Mientras la mayéutica y la dialéctica invitan a buscar la verdad fuera, en los demás, el método de la introspección o de la interioridad busca la ver-

---

<sup>30</sup> La Filosofía que adopta Agustín es sobre todo la Filosofía neoplatónica, especialmente la de Plotino. Pero desarrolló los elementos de dicha Filosofía a su manera, según su ingenio. Se nota, también, alguna influencia del estoicismo.

<sup>31</sup> San Agustín, *La ciudad de Dios*, 8, 1; 8, 8; Id., *Contra Académicos*, I, 3-7.

dad dentro del mismo ser humano. La verdad no se encuentra en el macrocosmos, sino en el microcosmos, en el alma.

La interioridad no lleva al ser humano lejos de Dios, como sucede con muchos análisis existencialistas de los filósofos del siglo XX, sino a un encuentro más profundo con él. Su esfuerzo es trascendental, metafísico: el *noverim me* está ordenado al *noverim te*. En el interior del ser humano, en su alma, se encuentran la verdad, la bondad, la belleza, la libertad pero como una participación de Dios<sup>32</sup>.

Estamos en los límites de la época patrística y debe su nombre a los padres de la Iglesia, es decir, al hecho de ser un tiempo que tuvo por protagonistas a personalidades (san Atanasio, san Basilio, san Cirilo de Jerusalén, san Juan Crisóstomo, san Ambrosio, san Jerónimo, san Agustín) a las que, por la ortodoxia de su doctrina y por la santidad de su vida, la Iglesia católica reconoce como padres en la fe, como eslabones que unen a los/as cristianos/as de todos los tiempos con la generación apostólica y, a través de los apóstoles, con el Señor Jesús.

Los textos de los Padres de la Iglesia y de los otros escritores eclesiásticos de este período responden a los diversos géneros literarios usuales en la cultura greco-romana: cartas, homilias, tratados, comentarios. etc. Fueron todos ellos obispos, presbíteros (Orígenes, Tertuliano, Jerónimo) o, en menor número, laicos (Justino, Clemente de Alejandría) que sintieron con profundidad la vida de la Iglesia de su tiempo y colocaron a su servicio su inteligencia y su cultura. Las obras teológicas de este período nacieron de las necesidades pastorales y culturales del momento, aunque no faltaron tampoco intentos de sistematización y de exposición de algún modo escolar, que fueron, no obstante, una minoría.

Sin embargo, no todos los autores cristianos ven en la Filosofía una *praeparatio evangelica*. Tertuliano, por ejemplo, estaba convencido de que la Filosofía y la fe no tienen nada en común: “En efecto, ¿qué hay de común entre Atenas y Jerusalén? ¿Qué concordia puede haber entre la Academia y la Iglesia? ¿Qué entre los herejes y los cristianos? ¡Lejos de ustedes todas las tentaciones para producir un cristianismo mitigado con estoicismo, platonismo y dialéctica!”<sup>33</sup>. Como abogado que era Tertuliano tenía más confianza en los argumentos jurídicos que en las pruebas filosóficas. Sin embargo no tiene menos que confesar que la especulación griega había alcanzado atisbos de verdad: “Naturalmente, no negaremos que los filósofos a veces han pensado como nosotros”<sup>34</sup>.

Ireneo de Lyon veía en la cultura y en la Filosofía de su tiempo un peligro para la fe. Era consciente del peligro de helenización del cristianismo y, por eso, hizo derivar su

---

<sup>32</sup> “Reconoce en ti mismo algo que está dentro de ti. Quítate no solamente los vestidos sino también la carne; entra dentro de ti, en tu cuarto secreto, en tu mente. Si estás lejos de ti mismo, ¿cómo puedes acercarte a Dios? Porque no es en el cuerpo sino en la mente del ser humano donde hemos sido creados a imagen de Dios. Es decir, en su imagen tratamos de descubrir a Dios”. San Agustín, *El Evangelio de Juan*, 23, 10.

<sup>33</sup> Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, 7.

<sup>34</sup> Id., *De Anima*, 2.

Teología de la predicación apostólica. Según él la verdadera gnosis sólo se da en relación con las cuestiones afirmadas claramente por la Escritura<sup>35</sup>. Su amistad con Policarpo y con los demás discípulos de los apóstoles lo familiarizaron con la tradición eclesiástica. Sospechaba de toda ciencia que tendiera a la especulación e insistía en la simple fe. Sin embargo utiliza el lenguaje filosófico y, si la polémica lo exige, incluso se aprovecha de las razones filosóficas.

¿Cuál fue el aporte de la cultura romana al cristianismo? Podemos mencionar varios elementos, pero aquí anotaremos solamente dos: 1) las comunidades cristianas de los primeros siglos asumieron algunos elementos de su jurisprudencia (Derecho romano), inspirados por algunos cristianos que provenían de ese ambiente o eran expertos en el tema (Tertuliano, por ejemplo) y, 2) utilizaron la distribución geo-política del imperio romano para establecer sus nuevas estructuras eclesiásticas (diócesis, parroquias).

¿Hasta qué punto se dio una degradación del Evangelio por parte de la racionalidad griega, perdiendo aquella simplicidad originaria? Adolf von Harnack respondió afirmativamente con su concepto sobre la “helenización del cristianismo”<sup>36</sup>. Grillmeier, entre otros, ha mostrado justamente lo contrario: que el concilio de Nicea, por ejemplo, al utilizar una palabra filosófica en el Credo –*omoúsios* =consustancial–, logró sustraer el Evangelio de la dominación filosófica que la Teología de Arrio implicaba<sup>37</sup>.

Más recientemente, Wolfhardt Pannenberg ha reasumido varios aspectos de la tesis de A. Harnack mostrando que efectivamente la fascinación que el pensamiento griego (Platón, Aristóteles, el estoicismo, el neoplatonismo) ejerció sobre los pensadores cristianos, afanosos por mostrar la racionalidad y universalidad de la fe ante sus contemporáneos, llevó consigo una cierta adaptación acrítica de sus categorías, que unas veces ensombrecieron y otras hacían imposibles las afirmaciones bíblicas sobre la condescendencia, encarnación y pasión de Dios tal y como nos las presenta el Nuevo Testamento<sup>38</sup>.

Una característica fundamental que posee este modelo teológico es la no separación ni oposición entre pastores, doctores y maestros espirituales. El mismo sujeto desempeña el ministerio de la enseñanza, el trabajo pastoral y la guía espiritual. Los grandes teólogos de la época son, al mismo tiempo, los grandes pastores, maestros espirituales y santos de Oriente y Occidente.

En esta lista están incluidos obispos como Ireneo de Lyon, Basilio de Cesarea, Gregorio Niseno, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo, Agustín; presbíteros como Orígenes, Tertuliano, Jerónimo y laicos Justino y Clemente de Alejandría. Se nota así una circularidad impresionante que evidencia la unidad y la complementariedad de las tres funciones.

---

<sup>35</sup> Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, II, 27, 1.

<sup>36</sup> Este autor luterano quiso ver en la “inserción de la Cristología del logos en la Iglesia –y ello, como *articulus fundamentalis*–” ni más ni menos que la “transformación de la fe en una doctrina de la fe con un sello greco-filosófico”. Cfr. Küng, *Grandes pensadores cristianos*, 60.

<sup>37</sup> Cfr. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana*, 1997.

<sup>38</sup> Cfr. Ruíz Aldaz, *El concepto de Dios en la Teología del siglo II*, 2006.

San Agustín, y san Jerónimo, comentando el texto de Efesios 4,11 identifican los pastores. y los doctores: *Ut qui pastor est esse debeat magister*<sup>39</sup>.

La relación de la fe cristiana con la cultura helénica, llevó a la asunción de figuras, categorías y conceptos griegos para expresar el mensaje cristiano. Este camino fue iniciado por Pablo y continuado por teólogos como Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, etc. La Teología se torna menos narrativa y más especulativa o sistemática. Frente a las acusaciones de algunos filósofos griegos (Celso, por ejemplo) y ante la emergencia de las primeras herejías (Arrio, Nestorio), se vio como necesaria una exposición sistemática de la nueva religión.

Este tipo de Teología se cultiva de manera personal u ocasionalmente en algunas escuelas como Alejandría, Antioquía, Cesarea de Palestina y, a partir del siglo VII d.C., en algunos monasterios. La Teología que se elaborará en esta época se la denomina *apofática* o negativa y se caracterizará por su acento contemplativo al enfatizar la incomprendibilidad del Misterio divino incluso después de la revelación del Verbo y la insuficiencia de todo lenguaje humano para expresarlo adecuadamente<sup>40</sup>.

La elaboración teológica estará marcada por las necesidades de la época. El acento estará en el anuncio del Evangelio, pero también tendrá en cuenta la dimensión apologética ante las acusaciones, sospechas y las herejías. El recurso a la tradición apostólica será una muestra de fidelidad cristiana y se apelará al símbolo y a la alegoría para leer la Escritura. Y, aunque en proporciones diversas, los autores cristianos buscarán relacionar la fe cristiana con las filosofías de la época (platonismo, neo-platonismo, estoicismo, etc.).

## **2. SEGUNDO MODELO TEOLÓGICO: TRASPLANTE DE LA FE CRISTIANA AL ÁMBITO SOCIO-CULTURAL Y RELIGIOSO CENTRO-EUROPEO Y NORD-ATLÁNTICO**<sup>41</sup>

El segundo trasplante de la fe cristiana tiene lugar del ámbito socio-cultural y religioso greco-romano (y, geográficamente: mediterráneo) al centro-europeo y nord-Atlántico. En el campo eclesiológico, está vigente (desde la Edad Media) el esquema de cristiandad, a cuya cabeza están dos autoridades: el papa, que ejercía el poder espiritual, y el emperador, el temporal, pero con un objetivo común: ayudar a los seres humanos a conseguir su último fin, la salvación.

---

<sup>39</sup> *Eph.*, 149, 11; PL 26, 510.

<sup>40</sup> Suele citarse al pseudo-Dionisio Areopagita como iniciador de este tipo de Teología. Y justo es recordar que grandes pensadores del cristianismo como Nicolás de Cusa (1401-1464) con su *docta ignorantia*, fueron partidarios y difusores de dicha Teología.

<sup>41</sup> Cfr. Küng, *El cristianismo, esencia e historia*, 424-793; Mondin, *Storia della Teologia*, Vol. II, 1996.

Hasta el siglo XI primará el poder político sobre el religioso; a partir del siglo XI, tomará el relevo el poder religioso. En este último contexto, el papa Gregorio VII intentará una reforma de las estructuras eclesiales, la reforma moral del clero y la independencia de la Iglesia católica de los poderes políticos<sup>42</sup>. Inocencio III, por su parte, llevará a su máxima expresión esta hegemonía de lo religioso.

Desde la época medieval, la Iglesia se identifica con el clero. La situación y valoración del laicado se halla entonces sujeta a la norma de ser súbditos del clero. El muro de separación entre el clero y los laicos, representado por el coro de las catedrales medievales, convierte esta distancia en algo manifiesto, imprimiendo de manera constante su huella en la conciencia. El vértice de esta estructura es el papado; la autoridad, por tanto, es centralista y unitaria y los ministerios eclesiales son dispensados o delegados por la autoridad suprema. Los obispos son considerados vicarios del papa y la unidad eclesial se confunde con la uniformidad litúrgica, canónica, teológica, etc. La romanidad comienza a ser una nota distintiva de la Iglesia católica. Al cristiano mártir (testigo de la fe) de los primeros siglos, lo reemplaza el cristiano militante (luchador por la fe).

En el campo teológico, sin embargo, se producen cambios significativos. Este giro estará propiciado por varios factores, a saber: el surgimiento de las primeras universidades (París, Colonia, Oxford, Bolonia), la asunción de la filosofía aristotélica (y su concepto de ciencia) y la emergencia de un nuevo método para hacer Teología (y de su expresión literaria: las sumas). En la universidad de París se formarán o completarán su formación intelectual y enseñarán por algunos períodos de tiempo los grandes teólogos de la época (Tomás de Aquino, Alberto Magno, Buenaventura, Escoto), quienes asumirán en menor o mayor grado los conceptos filosóficos aristotélicos y se esforzarán por presentar a la Teología como la *regina scientiarum* en el ámbito universitario. Sin embargo, mencionemos tres hechos concomitantes o precursores de esta época.

### 2.1.1 *Las cruzadas, la Inquisición y las Órdenes mendicantes*<sup>43</sup>

-Las cruzadas se desarrollaron entre los siglos XI y XIII. Como hecho histórico son un fenómeno complejo en el que, junto a las motivaciones religiosas, entran en juego la política, la economía y el mismo espíritu caballeresco y aventurero de la sociedad medieval.

No consiguieron su primer objetivo: rescatar Tierra Santa, aunque se adquirió una conciencia europea común frente al peligro del Islam, y las naciones europeas comprendieron sus mutuas necesidades y sus posibilidades de colaboración.

---

<sup>42</sup> Un primer paso en esta dirección lo dio el papa Nicolás II, en 1059, cuando en un sínodo de Letrán –para escapar a las presiones y dictados del poder imperial en la designación de los papas– confió a ese consejo de la diócesis de Roma la elección del Papa. Esa fue la razón histórica del origen de lo que más tarde se llamará “colegio cardenalicio”.

<sup>43</sup> Cfr. Calvo Cubillo... [et al.], *La Iglesia hoy*, 51-56.

-La persecución jurídica de la herejía cristiana por un tribunal de excepción establecido por la Iglesia y que actúa en su nombre o Inquisición fue creada oficialmente en el año 1231 con el fin de sustraer del poder civil lo que era competencia de la Iglesia católica<sup>44</sup>.

Y es que fue precisamente el poder civil quien tomó la iniciativa de proceder con la violencia a la represión de la herejía.

Este tribunal supone un avance notable con el modo habitual de administrar justicia de entonces –abusos y arbitrariedades de los señores “de horca y cuchillo”, que mataban sin previo juicio–; este tribunal de la Inquisición establece un proceso formal y una comprobación de oficio de los hechos imputados.

En los siglos XIII y XIV, cuando nace la Inquisición, se produce en Europa el renacimiento del derecho romano, que es considerado como un ordenamiento jurídico perfecto; este derecho contenía una severísima legislación contra las herejías, que sirvió de pauta al tribunal de la Inquisición; se extiende ahora por Europa la pena de muerte.

La Iglesia, que desde su nacimiento había sido contraria a la violencia y a la pena de muerte, ahora, como realidad inserta en el momento histórico y bajo la imagen del imperio que “milita” contra los enemigos del exterior (Islam) y contra los del interior (herejías), introduce este tribunal motivado por el convencimiento de que el error no tiene derecho alguno a existir ni ganar prosélitos. La apostasía de la fe es totalmente injustificable, es el mayor delito, por eso merece la máxima pena.

El conflicto entre la verdad de la fe y la libertad humana se decide en estos momentos en favor de la verdad y, por consiguiente, en contra de la libertad, en favor de las instituciones y en contra de las personas.

Junto a la lucha contra la herejía, las cruzadas y la Inquisición –acontecimientos que llaman la atención de cualquier observador– existen otros planos, otras realidades vivas en la Iglesia de esta época, en los que se respira un aire fresco de renovación, de vuelta a los orígenes de la Iglesia evangélica.

En la alta Edad Media, por ejemplo, nos encontramos con una teología y una eclesiológia que comienza a enfatizar la dimensión espiritual de la vida cristiana y de la Iglesia. Al lado del teólogo aparece el místico. En esta perspectiva debemos rescatar a Joaquín de Fiore, quien habla de una *ecclesia spiritualis*, de una Iglesia oculta, invisible, como futuro y plenitud de la Iglesia actual.

---

<sup>44</sup> Desde el siglo XII estaban vigentes los cátaros y valdenses. Son movimientos populares comunitarios –heréticos por su carácter anti/institucional y anti/clerical–, que entienden la Iglesia como una comunidad de “santos” guiados por el Espíritu.

En esta misma perspectiva de crítica y de renovación hay que ubicar los grupos u órdenes mendicantes de ésta época. Su forma de vida pobre es una llamada a la conversión y una invitación a vivir los valores fundamentales del Evangelio; es una crítica a una Iglesia jerárquica emparentada con el poder y la riqueza. La imagen de Jesucristo como emperador, señor, rey y juez, es reemplazada por la del hombre Jesús, en particular del Jesús doliente y crucificado.

Los franciscanos, por ejemplo, son un movimiento de retorno a la sencillez del Evangelio, al servicio de los pobres (viviendo como ellos), a la fraternidad, al encuentro con la naturaleza y a un estilo de vida en definitiva acorde con el sermón de la montaña.

En la baja Edad Media se hace más frecuente y perceptible la articulación de una crítica de la Iglesia católica con un sentido de negación o protesta frente a la Iglesia constituida; y no sólo ante algunas actitudes existentes en ella, sino ante sus mismas estructuras, tal como aparece en Dante, en Marsilio de Padua y su obra *Defensor pacis*, en Guillermo de Ockam, en las aspiraciones en los diversos países a una Iglesia nacional o en los propósitos del conciliarismo frente al papismo.

Como reacción de la autoridad se acentúan las dimensiones jurídicas, clericales y sacramentales de la Iglesia católica. Prácticamente la eclesiología se desarrolla a partir del siglo XIII como un tratado de juristas y canonistas, que se convertirá en lo que Y. Congar llamó “jerarcología”<sup>45</sup>. Los grandes teólogos como santo Tomás, intentaron equilibrar los dos aspectos de la Iglesia católica, el visible y el invisible<sup>46</sup>. En definitiva, la Iglesia de la cristiandad correspondiente a la Edad Media se transforma poco a poco en *institución sociológica y norma jurídica*. La primitiva imagen patristica de la *Mater Ecclesiae* es sustituida por la *Ecclesia regina*, que pone de relieve la conciencia de la soberanía sobre la humanidad. Se advierte entonces un creciente juridicismo y una concepción del papado pendiente de su poder y autoridad. Se desarrolla una eclesiología de gobierno clerical y de la potestad del Papa, tanto en relación con la Iglesia universal como frente al poder político de los príncipes cristianos. Se acentúa la Iglesia como institución cristiana y como factor estructurante de la sociedad civil, en el sentido de que polariza el orden temporal y espiritual de la cristiandad<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Cfr. Congar, *Jalones para una Teología del laicado*, 96-106.

<sup>46</sup> Cfr. Useros Carretero, «*Statuta Ecclesiae*» y «*Sacramenta Ecclesiae*» en *la Eclesiología de St. Tomás de Aquino*, 1962; Congar, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*, 59-88.

<sup>47</sup> Cfr. Floristán y Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, 591-592.

### 2.1.2 Las universidades, Aristóteles y una nueva metodología teológica

En el siglo XII, la vida social se va trasladando del campo y de los castillos a la ciudad. Los centros culturales no son ya las escuelas monásticas sino las escuelas episcopales y catedralicias (donde se formaban los futuros clérigos), de las cuales se desarrollarán después las universidades (*studia, studia generalia*).

En la primera mitad del siglo XII, los canónigos regulares de san Agustín fundaron en París la escuela de san Víctor. Entre sus fundadores podemos mencionar a Guillermo de Champeaux y entre sus teólogos más ilustres se cuentan Hugo y Ricardo de san Víctor. Esta escuela se coloca en la línea de la tradición. Otra escuela teológica (fundada en 990 por el obispo Fulberto) que alcanzó esplendor en el siglo XII fue la de Chartres. Es una escuela que se coloca en la línea de la renovación propia de este siglo. Sus integrantes están imbuidos del espíritu humanista, tienen un gran aprecio por el saber científico, se abren a los nuevos aportes traídos de Oriente por los cruzados, etc. El teólogo más destacado de Chartres es Abelardo.

El siglo XII también es el siglo del encuentro del mundo latino con la Filosofía (Aristóteles)<sup>48</sup> y con la Teología griegas (Orígenes, Juan Crisóstomo, Juan Damasceno, etc.). En este acercamiento colaboraron de manera decisiva los cruzados.

El siglo XII comporta, así mismo, la adopción de nuevos elementos metodológicos para hacer Teología. La *questio* y su solución (*determinatio*) no son una operación exegética sino dialéctica. Son fruto de un racionamiento cerrado, de una demostración rigurosa. Aquí se puede ver la importancia de las obras de Aristóteles (especialmente del *Organon*) y de la *logica nova* que allí se propone<sup>49</sup>.

El recurso a la *questio* para establecer una doctrina comportaba la recopilación ordenada de las *sententiae* de los Padres, cuyo valor equivalía a *dicta authentica*; sucesivamente comenzaron a figurar también las *sententiae* de los *magistri* de las escuelas y cuyo valor equivalía a *dicta magistralia*. La *quaestio* era tarea de un solo maestro. Cuando intervenían otros protagonistas, adoptaba la forma activa de *disputatio*, sometida a reglamentos universitarios precisos.

---

<sup>48</sup> “El encuentro de la fe cristiana con el platonismo de mitos y misterios, fue ante todo el encuentro de dos pensamientos religiosos. En tanto que el encuentro entre el pensamiento cristiano y aristotelismo es mucho más precisamente el encuentro de una religión en cuanto tal con una filosofía en cuanto tal”. Gilson, “Le Christianisme et la tradition philosophique.” *RSPTh* 30 (1942): 249.

<sup>49</sup> La Filosofía aristotélica se fue introduciendo poco a poco en Occidente. La doctrina de las categorías fue conocida a través de Boecio. Hacia mediados del siglo XII se introdujeron otros libros de Aristóteles que trataban sobre el silogismo. A principios del siglo XIII se introdujeron las demás obras de Aristóteles, primero a través de las traducciones arábigas, con comentarios de los filósofos árabes y judíos, luego a través de las traducciones directas del griego.

Las universidades de esta época también conocieron las denominadas *Quaestiones disputatae* y *Quaestiones quodlibet*. Las *Quaestiones disputatae* eran debates públicos ordinarios en los que se discutía delante del maestro, mientras el bachiller o ayudante de cátedra resolvía (“determinaba”) la cuestión, redondeada después y publicada por el maestro; las *Quaestiones quodlibet*, en cambio, eran debates extraordinarios en que el maestro debía resolver cualquier dificultad que le fuera presentada por los presentes en el aula.

Sin embargo, lo que caracteriza a la Teología de la Alta o Grande Escolástica es el giro sistemático y científico. El género literario predominante son las *sumas*. En ellas se trata de hacer una exposición ordenada y completa de las verdades fundamentales de la fe cristiana. En este empeño será de gran ayuda el concepto aristotélico de ciencia (*cognitio rei per causas*) y la utilización de la lógica y de la dialéctica en la elaboración y sistematización del discurso teológico como tal<sup>50</sup>.

*La Alta o Grande Escolástica*. Incluye el siglo XIII. Es el siglo de máximo esplendor y poder de la *respublica christiana*, tienen vigencia dos movimientos heréticos (valdenses y albigenses) y surgen las llamadas “Ordenes mendicantes”. Francisco de Asís (1182-1227) y Domingo de Guzmán (1170-1221) tratan de responder a los retos de su época y a las inspiraciones del Espíritu. A diferencia de los monjes, los mendicantes viven la pobreza colectivamente y tienen gran movilidad pastoral. Tanto franciscanos como dominicos tendrán un protagonismo especial en las universidades, en concilios y como delegados doctrinales del Papa en la Inquisición. Los conventos se convertirán en los nuevos “talleres” donde se elaborará la nueva reflexión teológica.

El siglo XIII fue también testigo del nacimiento de las universidades<sup>51</sup>. Este hecho histórico no habría sido posible sin la intervención del papado y del rey de Francia. Los papas de turno, a través de bulas, concedieron a los nuevos centros una serie de privilegios que terminarían por lograr su independencia y autonomía de los poderes locales, tanto eclesiásticos como civiles. La vida en estas universidades se desarrollaba dentro del marco eclesiástico, pues casi todos los estudiantes eran clérigos y los maestros (con excepción de Bolonia) debían pertenecer al clero<sup>52</sup>.

Es bueno recordar que, “Durante varios siglos, sólo la universidad de París estuvo autorizada para expedir títulos de *Magister in sacra pagina* con validez universal; la maestría equivalía a la habilitación para la docencia pública en Teología. Por ello, el modelo

---

<sup>50</sup> Tanto en las *Summae* como en las *Quaestiones disputatae* se emplea –llevándolo a la perfección– el método dialéctico, basado en la *quaestio* que empieza con el famoso «Utrum...» y la exposición de las opiniones contrastadas («videtur quod non», «sed contra») que, de algún modo, equivalen al famoso *Sic et non* de Abelardo, si bien superándolo plenamente en amplitud y rigor.

<sup>51</sup> El origen de las universidades está ligada a las escuelas catedralicias y de manera particular a la escuela de la catedral parisina de Notre Dame. Durante el siglo XII esta escuela se desarrolló considerablemente y con la llegada de Abelardo fue necesario trasladar el área correspondiente a las *Artes* a otro lugar, mientras la *Theologia* permanecía en el claustro de Notre Dame. Sin embargo, a pesar de esta separación, toda la escuela permanecía bajo la jurisdicción del obispo de París y del canciller de la catedral.

<sup>52</sup> Cfr. Jedín (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia*, Tomo 4, 428.

universitario parisino configuró el estilo de docencia teológica y el paradigma del teólogo. Todo teólogo que aspiraba a impartir clases en otras universidades o en los *studia generalia* de las Órdenes religiosas, procuraba –antes o después– pasar por París, adscribirse a la matrícula de un *maestro in sacra pagina*, “leer” como bachiller bíblico durante uno o dos años y después como bachiller sentenciario otros dos o cuatro años, hasta recibir la autorización para graduarse como maestro (equivalente al doctorado actual) y optar finalmente a una cátedra”<sup>53</sup>.

El lugar donde se elabora este nuevo tipo de Teología son los conventos de las Órdenes mendicantes, que poseen –al mismo tiempo– bibliotecas suficientes, y las universidades se convierten en los espacios privilegiados donde se expone y confronta el fruto de las nuevas investigaciones. Los grandes teólogos de la época (Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura, Duns Escoto) provienen de Órdenes religiosas (dominicos, franciscanos). Las características de pastor, teólogo y maestro espiritual, místico o santo presentes en un mismo sujeto son la excepción a la regla.

Esta época comienza a conocer la existencia de dos sillas o cátedras: la del obispo en la catedral y la del profesor de Teología en la universidad. Esta situación dio pie a santo Tomás para hablar de dos tipos de magisterio: el *Magisterium cathedrae pastoralis* del obispo y el *Magisterium cathedrae magistralis* del teólogo<sup>54</sup>.

La identificación entre obispo y teólogo es ya sólo una excepción (Anselmo, Alberto Magno, Pedro Lombardo). El maestro espiritual, por su parte, quedará relegado al monasterio o al convento<sup>55</sup>. El trabajo pastoral, en cambio, estará reservado a los obispos y a los párrocos.

### 2.1.3 El magisterio de Tomás de Aquino

El teólogo más importante e influyente de esta época es, sin lugar a dudas, Tomás de Aquino. Su pensamiento moldeó la reflexión teológica durante varios siglos<sup>56</sup>. León XIII, a través de la encíclica *Aeterni Patris* (1879) intentó reproponerlo como una solución contra el modernismo, tanto en el campo de la Filosofía (neotomismo), como en la Teología

---

<sup>53</sup> Saranyana, “Teología y universidad. Apuntes históricos.” *ScripTheol* 26 (1994): 626.

<sup>54</sup> Los textos que se citan al respecto son: *In IV Sent.*, 19, 2, 2, q. 3, sol. 2 ad 4; *Quodlib.*, III, q. 4. a.1 [9]; *Contra impugnantes*, c. 2.

<sup>55</sup> Algunos autores destacan la existencia de dos categorías de cristianos en esta época, a saber: “Los que se dan a la oración más que a la lectura –son los moradores de los claustros–; hay otros que se la pasan todo el tiempo leyendo y que rara vez oran: son los escolares”. Comestor, *Sermo IX*: PL 198, 1747.

<sup>56</sup> Sin embargo, Tomás es hijo de su época. Tiene, por ejemplo, un buen conocimiento de la tradición patristica, pero su análisis de los textos bíblicos es deficiente por su desconocimiento del hebreo y del griego. Además, el poco desarrollo de los métodos exegéticos lo llevará, como a sus contemporáneos, a un tratamiento más teológico que científico del texto sagrado.

(neo-escolástica) y Vaticano II recomienda hacer Teología bajo el magisterio del Aquinatense (Cfr. OT 16). Por eso, queremos dedicarle un breve espacio en este capítulo.

Santo Tomás concibe la relación entre la fe y la razón según el principio de la “armonía”. A propósito afirma el Doctor Angélico: “La *sacra doctrina* se sirve también de la razón humana, no para demostrar los dogmas que, de otro modo, perderían el mérito de la fe sino para clarificar algunos puntos de su enseñanza. Así como la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona, así mismo la razón debe servir a la fe”<sup>57</sup>.

Santo Tomás admite dos fuentes de conocimiento, dos *lumina*: el *lumen naturale mentis humanae* y el *lumen fidei*. Ninguna de las dos puede suprimir a la otra porque la razón no puede arribar por sí misma a la revelación y la revelación no destruye la razón sino que la perfecciona<sup>58</sup>. También rechaza una posible conflictualidad porque las dos provienen de la misma fuente: Dios. La única solución posible, según Tomás, es la de la armonía y la de la recíproca subsidiariedad. La subsidiariedad de la Filosofía con la Teología la esquematiza el Aquinatense en tres puntos:

-Asegurar los *praeambula fidei*, es decir, aquellas verdades que se pueden probar con el uso de la razón como y que son útiles al trabajo teológico. Por ejemplo: la existencia de Dios, la unicidad de Dios, etc. Este servicio es preliminar y se desarrolla fuera de la Teología.

-Ofrecer los “materiales” conceptuales para la construcción teológica. Se trata de ofrecer a la reflexión teológica conceptos, imágenes o analogías aptas para ilustrar las verdades de fe<sup>59</sup>.

-Ofrecer a la Teología las herramientas racionales necesarias para contrarrestar los ataques contra la fe y demostrar su inconsistencia<sup>60</sup>.

El descubrimiento de la filosofía de Aristóteles a través de los comentarios de los filósofos arabo-hispanos Avicena y Averroes hizo que varios autores eclesiásticos (Duns Escoto, Abelardo, Anselmo, Alberto Magno) intentaran acercar el pensamiento cristiano a esta nueva filosofía y casi unánimemente proclaman que quien ignora a Aristóteles trabaja inútilmente puesto que sus obras son compendio del saber.

Tomás reconoce que la razón goza de una justa y necesaria autonomía. La inteligencia humana posee un modo de conocer propio, un ámbito y objeto en su conocimiento particulares; así mismo, distingue necesariamente entre fe y razón. La fe difiere de la razón en

---

<sup>57</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8 ad 2.

<sup>58</sup> Cfr. Vaticano I: DH 3004.

<sup>59</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Contra gentiles*, I, c. 8.

<sup>60</sup> Cfr. Id., *De Trinitate*, proemio, q. 2, a. 3.

el modo en que es adquirida y en su naturaleza. El conocimiento sobrenatural procede desde lo alto hacia abajo: la fe contiene verdades que están completamente fuera del ámbito de la razón. Pero lo que distingue el conocimiento racional del conocimiento obtenido por la fe es la naturaleza de la una y de la otra. Existe una irreductibilidad fundamental sobre el modo de ser de la ciencia y el modo de ser de la fe.

Cuando una verdad filosófica contrasta con la fe, sin duda la filosofía camina sobre una base errónea, dado que la seguridad de la fe, se basa sobre motivos más fuertes que los de la razón. Cuando la verdad de la razón concuerda con la de la fe, existe en ese acuerdo una garantía de verdad y una precisa indicación de la directriz a seguir. Filosofía y fe son dos conocimientos perfectos, cada uno en su género, si bien la naturaleza de una es irreductible a la de la otra. La filosofía, tiene su fundamento en el conocimiento inmediato del ser y de los primeros principios, en el cual toda otra ciencia humana encuentra su justificación última, dentro de cada orden de cosas. La fe, tiene su fundamento absoluto en el Verbo infalible de la verdad primera y dado que ella es el mismo principio originario de los principios primeros del ser, la fe incluye una certeza que es primaria respecto a la propia de las verdades filosóficas que son derivadas y secundarias ante la primera verdad.

En la introducción a la *Suma Teológica*, Tomás de Aquino se pregunta si la doctrina sagrada es ciencia (*Utrum sacra doctrina sit scientia*)<sup>61</sup>. La pregunta se plantea con toda su fuerza en la época Escolástica y en el contexto de la universidad. Sin embargo, es conveniente preguntarnos: ¿qué se entiende por ciencia durante esta época? El concepto que se impone es el propuesto por Aristóteles para quien la ciencia es *cognitio certa ex causis*. “La certeza se fundamenta en la evidencia inmediata de la misma causa o en su evidencia mediata a través del raciocinio. Implica así la evidencia de las conclusiones que se obtienen mediante el raciocinio a partir de principios generales que son conocidos inmediatamente por la razón. La ciencia es un proceso determinado por la razón, regido por un arte especial que se llama lógica y que quiere terminar en un conocimiento perfecto de las cosas (...). Por esa misma razón la ciencia se ocupa de lo que es universal y de lo que es particular”<sup>62</sup>.

La ciencia, por tanto, es un conocimiento evidente de las conclusiones contenidas en sus principios. Ya se comprende que es imposible tener evidencia de las conclusiones si previamente no se posee evidencia de los principios. Ahora bien, la Teología procede de principios no evidentes, que son los misterios de la fe. No habiendo evidencia de los principios menos la puede haber en las conclusiones.

Santo Tomás salva esta dificultad aplicando la distinción aristotélica entre ciencia subalternada y subalternante. Ciencia subalternada es una ciencia subordinada a otra, de la cual es realmente distinta. La preposición latina *sub* (debajo) indica distinción y orden. Se trata, pues, de dos ciencias, de las cuales una está subordinada a la otra. La ciencia subordinada se llama “subalternada” y la ciencia a la cual está subordinada se denomina “subalternante”.

---

<sup>61</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 2.

<sup>62</sup> Vilanova, *Historia de la Teología cristiana*, Tomo 1, 537.

Según santo Tomás, “La doctrina sagrada es ciencia. Pero adviértase que hay dos géneros de ciencias. Unos que se basan en principios conocidos por la luz natural del entendimiento, como la aritmética, la geometría y otras análogas, y otras que se apoyan en principios demostrados por otra ciencia superior, como la perspectiva, que se basa en principios tomados de la geometría, y la música en los demostrados en la aritmética, y de este modo es ciencia la doctrina sagrada, ya que procede de principios conocidos por la luz de otra ciencia superior, cual es la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Por consiguiente, lo mismo que la música acepta los principios que le suministra el aritmético, así también la doctrina sagrada cree los principios que Dios le ha revelado”<sup>63</sup>. En este sentido es una ciencia subalterna o subordinada porque acepta los principios revelados de Dios. Su guía es la sabiduría divina y, en cierta manera, una participación de ella.

En relación con el objeto de la Teología, santo Tomás distinguía entre objeto material y formal. El objeto material es evidentemente Dios; el objeto formal de una ciencia, por su parte, es el aspecto particular bajo el que se considera su objeto material. Tomás utiliza la expresión *Deus sub ratione deitatis*, es decir, Dios bajo el aspecto mismo de su deidad o Dios en cuanto Dios: “En la sacra doctrina todo viene tratado bajo el punto de vista de Dios, bien porque es el mismo Dios (esencia, atributos, personas), o porque está ordenado a Dios como principio y fin (las criaturas, los actos humanos, las leyes, la gracia, las virtudes, los sacramentos)”<sup>64</sup>.

En una de sus obras, Tomás explica que el objeto formal de la Teología es la revelación<sup>65</sup>. La Teología de los filósofos (Teología natural), según él, se ocupa de Dios y de las criaturas ayudándose solamente de la luz de la razón. La Teología sigue el camino inverso: su punto de partida es Dios, tal como es en sí mismo, tal como se conoce y tal como nos es conocido por la revelación. Ya habíamos afirmado que, en este sentido, es una ciencia subalternada o subordinada porque acepta los principios revelados por Dios<sup>66</sup>; su guía es la sabiduría divina y, en cierta manera, una participación de ella.

Sobre estos fundamentos santo Tomás construye la obra más importante influyente en toda la historia de la teología católica. La *Summa theologiae* brilla por su rigor científico en el empleo de las fuentes, por su argumentación, por la lógica de sus conclusiones, por el lenguaje técnico, preciso y coherente.

---

<sup>63</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 2.

<sup>64</sup> *Ibid.*, I, q. 1, a. 7.

<sup>65</sup> Cfr. *Id.*, *Contra Gentiles*, c. 4.

<sup>66</sup> Cfr. *Id.*, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 2.

## 2.2 El concilio de Trento y la Contrarreforma

La llamada Contrarreforma, materializada en el concilio de Trento, es la forma como la Iglesia católica respondió a las propuestas reformistas de fray Martín Lutero. ¿Qué originó la reforma luterana? Los historiadores todavía no se ponen de acuerdo al respecto;<sup>67</sup> tampoco hay acuerdo sobre la valoración del hecho como tal. Concedido el profundo sentido religioso de Lutero, los católicos lo han considerado como el principal responsable de la crisis eclesiástica moderna; los protestantes, por el contrario, han sostenido que Lutero habría limpiado la Iglesia católica de la rémora medieval, predicando un Evangelio purificado y moderno, aun cuando él mismo habría sido todavía un vástago del mundo medieval.

El tridentino tiene el atractivo de haberse celebrado en un momento histórico especial, a saber: en los comienzos de la Edad Moderna y en los inicios de la ciencia histórica, considerada en sentido moderno. Por otra parte, los Padres conciliares estaban convencidos que la Reforma protestante había infligido un duro golpe a la contextura eclesial fraguada durante la Edad Media, haciendo necesaria una obra de restauración doctrinal a la que debía acompañar indispensablemente una enérgica reforma de las costumbres, aunque sin afrontar los problemas de la estructura de la Iglesia<sup>68</sup>.

Un elemento llamativo del tridentino es la influencia que tuvo en las épocas posteriores. Los papas de finales del siglo XVI y los de los siglos posteriores orientaron la Iglesia católica hacia la contemplación de sus decisiones doctrinales y disciplinarias. Se convirtió en el filtro para leer y actualizar toda la tradición anterior. Las demás fuentes, incluido el *Decretum Gratiani* –que durante el Medioevo contribuyó a mantener vivo el contacto con la antigüedad cristiana– pasaron a un segundo plano o casi desaparecieron<sup>69</sup>.

En el campo eclesiológico, digamos lo siguiente: en el siglo XVI, frente a la reacción protestante –que acentúa el carácter invisible de la Iglesia, sólo accesible por la fe– y la reforma evangélica –agresivamente antirromana y defensora de la Iglesia local– se pone todavía más énfasis en una Iglesia visible, societaria y clerical. Concebir la Iglesia católica como “una comunidad de hombres tan visible o palpable como la comunidad del pueblo romano, el reino de Francia o la república de Venecia”, es reducirla a categorías

---

<sup>67</sup> “Algunos historiadores evangélicos han atribuido la protesta religiosa alemana al despotismo de los papas; otros, por el contrario, han rastreado sus causas en las condiciones político-sociales del siglo XV y en la especial idiosincrasia del pueblo alemán; no han faltado quienes han descubierto sus raíces en la decadencia teológica del siglo XV, especialmente entre los cultores del nominalismo, y en la influencia de las tesis conciliaristas; otros, finalmente, han rastreado sus orígenes en sinceros anhelos de reforma religiosa que no fueron adecuadamente canalizados”. Illanes y Saranyana, *Historia de la Teología*, 118-119.

<sup>68</sup> Cfr. Alberigo, “Reflexiones sobre el concilio de Trento con ocasión del centenario.” *Conc 7* (1965): 84-85.

<sup>69</sup> Cfr. *Ibid.*, 91.

sociológicas y no teológicas<sup>70</sup>. La eclesiología, así concebida, se plasma con la imagen de la Iglesia, *societas perfecta*. El acento se pone en el aspecto institucional y visible de la Iglesia; su dimensión misteriosa o espiritual pasa a un segundo lugar o desaparece casi totalmente.

Además, se elabora una eclesiología más de diferenciación que de integración y, por tanto, se presta más atención a lo que separa que a lo que une. A esta eclesiología corresponde una pastoral de la diferenciación, centrada en defender y preservar a los católicos de las herejías y contactos protestantes.

En relación con el concilio de Trento (1545-1563), nos interesan tres elementos, a saber: a) su forma de reaccionar ante las propuestas de la reforma luterana; b) su ordenamiento interno y su praxis y c) su herencia para los siglos posteriores. En relación con el primer punto, digamos lo siguiente:

La reacción católica contra el movimiento reformado quedó plasmada de manera clara y contundente en la llamada Contrarreforma, llevada a cabo por el concilio de Trento. Allí se analizaron las afirmaciones y nuevas teorías teológicas de Martín Lutero o de sus seguidores y fueron sancionadas con los temidos “anatematos”. La actitud general de los padres conciliares fue defensiva y con tendencia a acentuar aquellos elementos doctrinales o institucionales que los reformadores negaban o criticaban.

En lo que tiene que ver con las relaciones entre los teólogos y los padres conciliares, Trento se convertirá en una especie de modelo a seguir por los concilios posteriores. Así lo hicieron Vaticano I y Vaticano II, respectivamente. A diferencia de los concilios de la baja Edad Media (Pisa, Constanza y Basilea)<sup>71</sup>, el de Trento fue concebido como un concilio de obispos. Los teólogos fueron invitados individualmente y no como delegados de universidades o facultades de Teología<sup>72</sup>. Como cultores de la ciencia teológica (peritos), los teólogos aportaron su propia competencia a las discusiones y decisiones conciliares. No ejercieron el derecho a voto<sup>73</sup>, pero ejercitaron una gran influencia en la formación de

---

<sup>70</sup> “Para que alguien pueda ser declarado miembro de la Iglesia verdadera, de la que hablan las escrituras, no pensamos que se le pida ninguna virtud interior. Basta con la profesión exterior de fe y de comunión en los sacramentos, que es lo que se constata a simple vista (...). La Iglesia es una comunidad de hombres tan visibles y palpables como la comunidad del pueblo romano o el reino de Francia o la república de Venecia”. Cfr. Congar, *L'Église de St. Augustin à l'époque moderne*, 373.

<sup>71</sup> Durante la celebración de los concilios de Pisa (1409), Constanza (1414-1418) y Basilea (1431-1449), los profesores de Teología y canonistas de universidades y facultades de Teología de la época, eran mayoría en relación con el número de cardenales, obispos y abades. En Constanza se toma la decisión de permitirles participar en las discusiones en el aula conciliar y votar los documentos o decisiones finales. Cfr. Jedín, *Breve storia dei concili*, 319; Hughes, *Síntesis de Historia de la Iglesia*, 182; Sullivan, *Il Magistero nella Chiesa Cattolica*, 205-206.

<sup>72</sup> “Entre los más escuchados hay que citar a los dominicos españoles Melchor Cano y Domingo de Soto, al doctor de Lovaina Ruard Tapper, al teólogo parisino y canónigo regular Claudio de Sainctes, a los jesuitas Santiago Laínez y Claudio Salmerón (...); Claudio Le Jay y Pedro Canisio, enviados por el obispo de Augusta Otto Truchsess”. Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, 286.

<sup>73</sup> Sobre el derecho a voto se llegó a un acuerdo en las Congregaciones generales de fines de diciembre. Tendrían derecho a voto todos los obispos, incluso los auxiliares, los superiores generales de las Ór-

juicios y en la doctrina teológica del concilio. En Trento se estrenó una nueva modalidad en relación con el trabajo teológico: las “congregaciones de teólogos”<sup>74</sup>. La raíz de esta situación hay que buscarla en la poca formación teológica de los padres conciliares o en su poca información sobre los problemas doctrinales de la época.

El concilio de Trento fue fruto de la estrecha colaboración entre obispos y teólogos; sin embargo, se considera que las funciones al interior del evento eclesial son distintas: a los teólogos les correspondía iluminar las cuestiones que iban a debatir los padres conciliares, lo mismo que colaborar en la redacción de los textos conciliares; a los obispos les competía discutir los textos, hacerles correcciones y someterlos a votación<sup>75</sup>. En otras palabras: el teólogo es un colaborador necesario e insustituible del Magisterio eclesiástico, “perito” en los asuntos propios de su competencia, pero inhabilitado para participar en discusiones en el aula conciliar y –menos aún– votar los documentos finales. Es en este concilio donde emerge la concepción de la autoridad doctrinal como tarea expresa e insustituible del ministerio episcopal<sup>76</sup>.

En relación con la herencia del concilio de Trento para los siglos venideros<sup>77</sup>, digamos lo siguiente:

-Una Iglesia estática, siempre en actitud defensiva, poniendo de relieve la dimensión societaria y dejando en la penumbra el elemento interno referente al misterio, al carisma y a la Iglesia como pueblo de Dios. Se le dio la máxima importancia a las estructuras canónicas y a la defensa de la fe tradicional, rechazando cualquier novedad<sup>78</sup>.

-La Teología dogmática se centró fundamentalmente en la sacramentología, desde la perspectiva casuística que debilitaba la conciencia de la trascendencia como intervención esencial de Jesucristo en los sacramentos. Se insistió más en los elementos humanos del sacramento relativos a la validez de la celebración.

---

denes Mendicantes y los abades como representantes de las Ordenes Monásticas. Cfr. Jedin (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia*, Tomo 5, 639-656.

<sup>74</sup> Algunos teólogos explicaban a los padres las proposiciones o cuestiones que se iban a discutir en los debates generales. Eran, con frecuencia, textos o afirmaciones tomadas de las obras de los reformadores. El paso siguiente consistía en la elaboración de textos o decretos para ser debatidos en las Congregaciones generales. Estos textos o decretos eran redactados por comisiones conformadas por Padres y teólogos. Pasaban, a menudo, por repetidas reelaboraciones hasta su aceptación definitiva en la sesión solemne. Cfr. Jedin (dir.), *Ibid.*, 642.

<sup>75</sup> Cfr. Sullivan, *Il Magistero nella Chiesa Cattolica*, 205-206.

<sup>76</sup> Cfr. Seckler, *Teologia, Scienza, Chiesa*, 253-254.

<sup>77</sup> Cfr. Alberigo, “Reflexiones sobre el concilio de Trento con ocasión del centenario.” *Conc 7* (1965): 93-99.

<sup>78</sup> En los manuales de Teología dogmática se introdujo un apartado titulado *Contra novatores* que, al principio, se dirigía contra las innovaciones de la reforma protestante, pero que, con el correr del tiempo, se dirigió contra cualquier clase de innovación, tanto el campo de la dogmática, como de la pastoral; actitud que hizo perder a la Iglesia católica tres siglos de movimiento renovador y que se condensará en el rechazo en bloque de la Ilustración y del modernismo.

-El puesto de la sagrada Escritura en la vida cristiana fue muy escaso, si bien es cierto que en la sesión IV (1546) se dejaron abiertas todas las puertas para una activa presencia de la biblia en la piedad cristiana; pero la praxis establecida y el hábito mental consolidado por aquélla, se orientaron a un uso cada vez más restringido de la palabra de Dios; y esto afectó mucho a la predicación y a la liturgia.

-La predicación sufrió pesadamente el influjo del Barroco literario; y se refugió en una forma catequética que respondía ciertamente a una gran necesidad de instrucción religiosa, pero hubiera sido más eficaz si no hubiera insistido tanto en el aspecto y en la formulación racionalista.

-La liturgia al no estar sostenida por un sentido dinámico del misterio cristiano y, al faltarle la suficiente alimentación bíblica, se fue concentrando en el culto eucarístico, produciendo una floración imponente de piedad; pero dando poco relieve a la dimensión sacrificial y comunitaria y sobre todo convivial de la Misa; y se insistió excesivamente en lo individual frente a lo comunitario.

-La piedad al no poder seguir las místicas elevaciones de las grandes figuras del siglo XVI, como san Juan de la Cruz, santa Teresa de Jesús, etc., se alimentó preferentemente del culto a la Eucaristía y de la devoción a la Virgen María y a los/as santos/as, con profusión de novenas, triduos, etc., con grave detrimento para lo que debe constituir el centro de toda la vida cristiana, como es la celebración de la Eucaristía.

-El robustecimiento de la estructura eclesial por el marcado predominio del aspecto clerical, acentuó excesivamente la dimensión vertical de la organización eclesial, lo cual tuvo como consecuencia un mayor incremento de la tendencia hacia el centralismo en el gobierno de la Iglesia católica; aunque este centralismo contribuyó sin duda a salvar la unidad eclesial frente a la disgregación que se produjo en las confesiones protestantes por su excesivo horizontalismo.

-La creación de las Congregaciones romanas fue sin duda provechosa para el gobierno y la administración de la Iglesia universal; con ellas se eliminó definitivamente aquella función colegial del cardenalato, y las habituales capitulaciones, previas a la elección de los papas, que tantos problemas crearon desde la época del papado aviñonés.

-La reforma de la Iglesia católica hubiera sido imposible llevarla a buen puerto sin el centralismo autoritario impulsado por los papas, pero no es menos cierto que durante ese tiempo se limitó demasiado la autoridad de los obispos en sus diócesis.

-Las fronteras entre la religión católica y el protestantismo fueron muy bien establecidas; y esto era imprescindible para los teólogos y para los pastores. Se eliminó ciertamente la inseguridad en los asuntos de fe; pero se coartó también no poco la necesaria libertad de la investigación teológica.

### 2.2.1 El Concilio Vaticano I

Varios motivos llevaron a la convocación de un nuevo concilio, a saber: las consecuencias de la Revolución francesa, la supresión de los Estados pontificios –con la consiguiente emergencia de los nuevos estados nacionales laicos– y algunas teorías que atentaban contra la autoridad del papado en la Iglesia católica.

La revolución francesa (1789) fue violenta con la Iglesia católica de su tiempo, al destruir o confiscar y redireccionar la función de muchas estructuras o instituciones religiosas (conventos, templos, facultades de Teología, etc., destruidos o convertidos en escuelas, bibliotecas, cuarteles), expulsar Órdenes religiosas, dispersar sacerdotes, perseguir fieles y realizar matanzas colectivas de católicos/as. A partir de la revolución francesa termina abruptamente el *ancien régime* –absolutista, monárquico y católico, de unión trono/altar– y se instaura un modo de vida político, republicano y laico. Precisamente por rechazar la Iglesia católica los ideales de la revolución francesa, esta revolución fue hostil con ella<sup>79</sup>.

El criterio de verdad del nuevo orden socio-económico, político y cultural es la “diosa razón”, no la fe. Estamos en los inicios del proceso llamado “secularización”. Este proceso llegará a todos los terrenos: derecho, política, ciencia, filosofía, literatura, arte, etc.

Además, el papa Pío IX se ve despojado de los Estados pontificios (1870) con motivo de la unificación italiana. Esta pérdida del poder temporal y de sus bienes materiales, llevará al Magisterio pontificio a enfilarse en torno al único poder que le quedaba a mano, el poder doctrinal. Es, también, la época de la emergencia de los nuevos estados laicos. Serán sus autoridades las que deberán decidir sobre la conveniencia o no de la religión en sus estructuras. En la mayoría de los casos, lo religioso es desplazado al ámbito de lo personal y la acción de la Iglesia católica –cuando es permitida– no deberá traspasar los límites de la sacristía. Instituciones como el matrimonio, la educación y la beneficencia, pasarán a ser competencia civil y bajo su orientación.

Frente a un mundo que se organizó sin la Iglesia católica o contra ella, la eclesiología que surge es de oposición, de rechazo o de condena del nuevo orden socio-económico, político y cultural surgido de la Ilustración. La Iglesia católica es presentada como obra y presencia de la santidad de Dios en un mundo que es personificación del poder y del mal. Además, el magisterio pontificio tendrá un protagonismo especial como en ninguna otra época de la Iglesia católica<sup>80</sup>. El Papa es, de hecho, la única fuente de potestad y

---

<sup>79</sup> Cfr. Cholvy, “La Revolución y la Iglesia: rupturas y continuidades.” *Conc* 221 (1989): 65-75.

<sup>80</sup> “En el siglo XIX alcanza su culmen la Teología de la Iglesia como institución, como sociedad vertical y jerárquica; la configuración eclesial como una monarquía pontificia en la que el primado universal del Papa y su magisterio se convierten en notas que permiten captar la visibilidad de la Iglesia”. Estrada, *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios*, 37.

de magisterio, ya que goza de una autoridad episcopal ordinaria e inmediata sobre cada Iglesia local y sobre cada fiel. Como consecuencia, se impone el centralismo de la Curia romana en lo dogmático, jurídico y pastoral. Salvo casos excepcionales (J. H. Newman, J. A. Möhler), los teólogos del siglo XIX y primera mitad del siglo XX enfatizan a tal extremo el concepto de Iglesia católica universal romana que la Iglesia particular casi desaparece<sup>81</sup>.

Por otro lado, aparecieron algunas teorías, provenientes del episcopalismo de corte galicano-regalista, que trataban de recortar la autoridad del papado en la Iglesia católica. Según ellos, una decisión del Papa es irreformable cuando obtiene el consenso de todo el episcopado. Contra esta corriente, aparecerá otra –denominada ultramontanista– interesada en elevar a dogma toda intervención pública del Papa<sup>82</sup>. Muchos católicos estaban convencidos que la mejor esperanza para el futuro de la Iglesia católica se encontraba en la soberanía espiritual del Papa y que su soberanía espiritual se expresaba mejor en su prerrogativa de la infalibilidad. El Vaticano I definirá el primado de jurisdicción del Romano Pontífice y reconocerá al Vicario de Pedro la autoridad para proponer dogmas bajo determinadas condiciones (Cfr. DH 3074).

Esta nueva situación llevó a un doble movimiento a nivel intra-ecclesial: 1) un deslizamiento e intensificación del magisterio doctrinal del Papa y de los obispos<sup>83</sup> y, 2) el repliegue de la “razón teológica” frente a la “razón ilustrada” por una especie de “complejo de inferioridad”<sup>84</sup>. La *regina scientiarum* durante la época Escolástica es ahora considerada como una “pseudo-ciencia” y sus postulados y tesis seriamente cuestionados<sup>85</sup>. Esto la llevará, como lógica consecuencia, a elaborar su discurso dentro de los muros eclesiales y con un distanciamiento de las filosofías de la época o de las metodologías en boga. Quienes se arriesguen a traspasar esos límites, tendrán dificultades con el Santo Oficio y hasta con sus mismos colegas teólogos.

Una palabra aparte merecen las facultades de Teología. Como consecuencia de la tormenta revolucionaria y de la reforma de las instituciones del antiguo régimen, desaparecen en todos los países latinos. Esta situación de crisis tendrá que esperar a que los tiempos mejoren. La reacción normal de parte del papado romano será, obviamente, en línea restauracionista. Se crean nuevas universidades bajo la tutela directa del Estado Vaticano y tendrán el distintivo de “pontificias”. Las facultades de Teología ocuparán un lugar especial en las nuevas estructuras universitarias y dependerán directamente del papado en todo lo que tiene que ver con la promoción de profesores, vigilancia de la ortodoxia doctrinal, determinación de las orientaciones del pensamiento teológico, etc.

---

<sup>81</sup> “La eclesiología universalista casi no concede suficiente importancia ni a los aspectos *culturales* de la Iglesia local ni a sus aspectos *interiores* ontológico-sacramentales. La Iglesia local/particular es sometida a una mera humillación administrativa y el mismo obispo desaparece ante la figura omnipotente del Papa”. Valentini, “Iglesia universal e Iglesia local.” *SelTeol* 109 (1989): 33.

<sup>82</sup> “Es verdad que antes del Vaticano II algunos promotores muy celosos de la doctrina de la infalibilidad papal parece que presionaron para que el concilio declarara que el papa jamás podía equivocarse en el ejercicio de su función de enseñanza oficial”. Sullivan, *Il Magistero nella Chiesa cattolica*, 113.

<sup>83</sup> Cfr. Congar, *L'Ecclesiologie au XIX siècle*, 77-114.

<sup>84</sup> Cfr. Colombo, *La ragione teologica*, 3.

<sup>85</sup> Cfr. Losada Espinosa, “Teología y Magisterio de la Iglesia.” *RET* 49 (1989): 227.

A través de la encíclica *Aeterni Patris* (1879), León XIII llega a recomendar la filosofía neotomista como el único pensamiento capaz de ayudar a comprender debidamente la revelación bíblica y se canoniza la Teología neo-escolástica como la más elevada expresión de la reflexión sobre la fe.

Dentro de esta nueva situación y condición de la Facultad de Teología, el ministerio teológico queda sometido totalmente a las directrices y controles del magisterio pontificio y de las congregaciones romanas encargadas de la educación eclesial. Su función primera consistirá en transmitir y hacer comprensible la enseñanza del Magisterio eclesiástico. La Teología corre el peligro de quedar reducida a mera “ancilla ecclesiastici Magisterii”<sup>86</sup>.

### 2.2.2 La “*Aeterni Patris*” y el neo-tomismo

Ocho años después de la conclusión de los trabajos del Vaticano I, en febrero de 1878, falleció Pío IX; a las pocas semanas, el día 20 de ese mismo mes, fue elegido romano pontífice el Cardenal Gioacchino Pecci, que tomó el nombre de León XIII. Desde el inicio de su pontificado, León XIII dio muestras de actuar por un decidido proyecto de recristianización de la sociedad, partiendo de un diagnóstico que, formulado en términos breves, puede resumirse así: la crisis por la que atraviesa la cultura europea es una crisis cuyas raíces últimas no son sociales o políticas, sino intelectuales. No es, pues, extraño que, al año siguiente de su acceso al solio pontificio, publicara una encíclica, la *Aeterni Patris*, dedicada precisamente a lo que –con términos propios de la época– puede ser descrito como “reconstrucción cristiana de la Filosofía”<sup>87</sup>.

La recomendación de León XIII “A restablecer y propagar lo más posible la sabiduría áurea de santo Tomás, para la defensa y la honra de la fe católica, para el bien de la sociedad, para el crecimiento de todas las ciencias” (DH 3140), constituye la cumbre solemne de esta decisión doctrinal anti-moderna de la Iglesia católica del siglo XIX, y al mismo tiempo el estímulo decisivo para un nuevo desarrollo doctrinal (neoescolástica) basado en los antiguos principios. Dominicos como A. Sertillanges y R. Garrigou-Lagrange, jesuitas como L. Billot y el mismo P. Rousselot y laicos como J. Maritain, J. Lacroix y E. Gilson, dieron un fuerte impulso al neo-tomismo.

Sin embargo, la *Aeterni Patris* pareció inactual respecto de los intereses teológicos y la cultura de su tiempo, lo que puso en evidencia inmediatamente la llamada “crisis modernista”. En el fondo de la crisis hay una solución no adecuada y un intento abocado al fracaso, pero comprensible desde el pontificado de León XIII y su pensamiento global: la restauración del orden social mediante una estrecha disciplina con el pensamiento tomista, y la unidad de la Iglesia católica garantizada por el primado.

---

<sup>86</sup> Cfr. Losada Espinosa, “Teología y Magisterio de la Iglesia.” *RET* 49 (1989): 228.

<sup>87</sup> Cfr. *ASS* 12 (1879): 97-115.

La Teología de la *Aeterni Patris* es la que se sigue del modelo escolástico en su doble carácter de estructura y fin: en su estructura en cuanto quiere conjugar la razón y la fe, y en su fin porque deseaba la defensa de la fe; aunque la *Aeterni Patris* ha sido calificada de encíclica “no propiamente teológica” sino más bien filosófica<sup>88</sup>. En este sentido la Teología de la *Aeterni Patris* sería la aplicación de la Filosofía, como instrumento interpretativo o hermenéutico de la verdad revelada. En cualquier caso aparece, en relación con el pensamiento moderno, como una Teología pre-crítica.

### 2.2.3 *La crisis modernista*

A comienzos del siglo XX un episodio ejemplar inauguró la serie de intentos dirigidos a entablar una relación de la Teología católica con la cultura moderna: se trata del “modernismo”. Este intento no nace casualmente; los años del pontificado de León XIII fueron años de efervescencia de los estudios católicos, sobre todo en el terreno de la investigación positiva (Escritura, Tradición, Patrística, Historia de los dogmas, etc.).

El término “modernismo” no lo escogieron evidentemente los que son considerados como responsables de este movimiento; es más bien la expresión de una acusación que se dirige contra ellos y que los empareja a todos, más allá de la realidad objetiva. Allí quedarán inscritos los autores o movimientos propulsores de un *aggiornamento* teológico, con las consecuentes acusaciones de sus posibles errores por parte del magisterio pontificio.

En el episodio del “modernismo”, la cuestión de las relaciones entre fe cristiana y cultura moderna se afrontó inicialmente sólo en una de sus muchas determinaciones: la de la investigación histórico-crítica como expresión de la cultura moderna. Algunos autores (luteranos y católicos) comenzaron a aplicar la metodología histórico-crítica a los textos de la Escritura, de la Tradición y de la dogmática eclesial.

Esta vía pronto mostró la imposibilidad de acoger los datos de los principios del método histórico-crítico sin que se pusieran en discusión los fundamentos mismos de la Teología: en primer lugar la noción de dogma y, más tarde, el concepto mismo de revelación (George Tyrrell)<sup>89</sup>. Ya A. von Harnack en el ambiente luterano liberal había intentado demostrar la fractura radical entre el mensaje de Jesús (decididamente escatológico) y el surgimiento de la Iglesia católica (ante la demora de la parusía), entre la forma/contenido del Evangelio y las formulaciones dogmáticas. A las mismas conclusio-

---

<sup>88</sup> Cfr. Illanes, “Teología y razón humana en la Encíclica «Aeterni Patris».” *ScripTheol* 11 (1979): 723-741.

<sup>89</sup> Para este autor, entre dogma, Teología y revelación hay un foso, a saber: el dogma y la Teología pertenecen a ese saber “representativo” que es obra humana, mudable y también falible, mientras que la revelación no consiste en enunciados, sino en una experiencia mística y, por tanto, inaccesible al saber conceptual. Cfr. Tyrrell, *Lex credendi or Prayer and Creed*, 1906.

nes fueron llegando algunos exegetas católicos como Alfred Loisy en su libro *L'Évangile et l'Église* (Paris 1902).

El 3 de julio de 1907 el Santo Oficio emanó el decreto *Lamentabili* donde se condenaba un total de 65 proposiciones, tomadas –en su mayor parte– de las obras de Loisy y de otros autores cercanos a sus planteamientos, Tyrrell entre ellos<sup>90</sup>. La conciencia muy viva en los ambientes vaticanos, de que estaba en juego no ya uno u otro aspecto del dogma o de la tradición católicas, sino el pensar cristiano en su conjunto, llevó a pensar que la simple reprobación de una serie de proposiciones no resultaba suficiente; de ahí la publicación de la encíclica *Pascendi*, promulgada por Pío X dos meses después del Decreto antes mencionado, concretamente, el 8 de septiembre de 1907<sup>91</sup>.

La *Pascendi* describe el pensamiento de los modernistas o modernismo –son expresiones que emplea, contribuyendo así decisivamente a su implantación en el lenguaje teológico– como nacido de dos principios fundamentales: en primer lugar, y ante todo, el agnosticismo, lo que implica que respecto a Dios no pueda haber verdadero conocimiento; en segundo lugar, y como elemento positivo que, aun presupuesto el agnosticismo, permite hablar de una vida religiosa, la inmanencia vital. El sentimiento, el movimiento del corazón, la conciencia de la propia indigencia –y no el conocimiento– son, en suma, la fuente de donde dimana la religión y la que explica su esencia. El resultado de este planteamiento es –prosigue la *Pascendi*– una interpretación simbólica y pragmática del dogma, que resulta privado de todo contenido intelectual preciso, con las graves consecuencias que de ahí derivan. De ahí que el documento concluya con una condena radical del planteamiento modernista frente al que propugna un teologizar en continuidad con la tradición clásica.

#### 2.2.4 La “*nouvelle Théologie*”

El término *nouvelle Théologie* o “Teología nueva” no es del agrado de quienes pretendidamente representan esta línea. El término fue acuñado posiblemente por el dominico Reginald Garrigou-Lagrange; en varios artículos publicados entre 1946 y 1951 sobre lo que él denominaba *nouvelle Théologie*<sup>92</sup>. Otros creen que fue monseñor Pietro Parente quien lo aplicó para designar a ciertos autores dominicos del círculo de *Le Saulchoir*<sup>93</sup>. Autores de la talla de Yves Congar consideran que “la inquietud creada era en gran parte artificial. Algunos se obsesionaron entonces con la fantástica idea de una «Teología nueva» que, por otra parte, eran incapaces de definir”<sup>94</sup>. Sus detractores la definían como una corriente teológica continuadora de las tesis modernistas y sospechaban de la ortodoxia de sus teorías y de sus promotores.

---

<sup>90</sup> Cfr. DH 3401-3467.

<sup>91</sup> Cfr. DH 3475-3500.

<sup>92</sup> Cfr. “¿La nouvelle Théologie où va-t-elle?” *Ang* 23 (1946): 126-141.

<sup>93</sup> Cfr. “Nuove tendenze teologiche.” *L'OssRom*, 9-10 febbraio 1942.

<sup>94</sup> Cfr. *Situación y tareas de la Teología hoy*, 19.

Es difícil hablar de una escuela o de un movimiento propiamente dicho; sin embargo, no se puede negar cierta sintonía en algunos puntos y preocupaciones fundamentales. Entre los autores que están detrás de la denominada *nouvelle Théologie* hay una cierta convergencia a la hora de criticar el “intelectualismo escolástico” y buscar un nuevo aparato conceptual para proponer los contenidos de la revelación bíblica<sup>95</sup>. Así mismo, se busca una vuelta a las fuentes de la tradición patristica y medieval, lo mismo que una valoración de la “historia” como tema inherente al quehacer teológico.

La denominada “Teología nueva” se desarrolla entre los años 1946 y 1950. Su ambiente natural es la Francia de la posguerra y tiene como objetivo fundamental una renovación profunda tanto en la naturaleza como en el método de la Teología. Sin embargo, ya antes de 1940 hubo una fuerte reacción en contra de los métodos escolásticos. No sólo en Alemania, donde el renacimiento tomista preconizado por León XIII nunca llegó a cuajar, sino también en Francia y en Bélgica, donde, pese al prestigio alcanzado por Jacques Maritain, se oyeron muchas voces abogando por una conciliación del tomismo con otras corrientes de la época<sup>96</sup>.

Los años 1944-1946 fueron de intensa ebullición. Salen por entonces a luz dos nuevas colecciones: *Sources chrétiennes* (1942), dirigida por los jesuitas Henri de Lubac y J. Daniélou, que publica la traducción al francés de algunas obras de los Padres griegos y de autores antiguos; y *Théologie* (1944), publicada bajo la dirección de la Facultad de Teología de Lyon-Fourviere, de la Compañía de Jesús.

El redescubrimiento de los Padres de la Iglesia, junto con el mejor conocimiento de la tradición agustiniana del Medioevo, aportaron nuevos argumentos a quienes se negaban a encasillar la Teología católica en el marco único y uniformante del tomismo. Insistían éstos en la legitimidad, e incluso necesidad, de un pluralismo teológico, por cuanto –vistas las limitaciones del entendimiento humano– no hay sistema capaz de abrazar en una visión sintética todos los aspectos del misterio de Dios, revelado en Jesucristo por el poder del Espíritu Santo.

Aunque se trata de un artículo aparentemente circunstancial, hay quienes ven un artículo de Jean Daniélou, titulado *Les orientations présents de la pensée religieuse*<sup>97</sup>, una especie de “manifiesto” de la nueva Teología. Para otros, la raíz del movimiento

---

<sup>95</sup> Así queda reflejado en un artículo anónimo escrito por un grupo de jesuitas y como respuesta a las críticas de M. M. Labourdette. Allí afirman: “Puede haber en Teología cierto intelectualismo contra el que no vacilaremos en tomar posición. Es el que tendería a hacer de la revelación cristiana la comunicación de un sistema de ideas, siendo así que es ante todo –y lo seguirá siendo para siempre– la manifestación de una Persona, de la Verdad en persona. Jesucristo es al mismo tiempo el portador y el objeto del mensaje divino (...). De aquí no se sigue que la revelación no tenga que expresarse en conceptos, que el correr de los tiempos no obligue a precisarse y a explicarse a esta expresión conceptual (...). Se sigue de esto que la verdad católica desbordará siempre su expresión conceptual y con mucha más razón su formulación científica en un sistema organizado (...). Por otra parte, la Iglesia ha aceptado siempre en el pasado la libertad de las escuelas teológicas dentro de la misma ortodoxia”. Cfr. “La Théologie et ses sources. Réponses aux études critiques de la «Revue Thomiste».” *RechScRel* 33 (1946): 396-397.

<sup>96</sup> Cfr. Gilson, *La Philosophie et la Théologie*, 1960; Congar, *Foi et Théologie*, 271.

<sup>97</sup> Cfr. *Et* 249 (1946): 5-21.

estaría en un folleto de Marie Dominique Chenu, *Une école de Théologie: Le Saulchoir* (1937), y en un librito del dominico L. Charlier, *Essai sur le problème théologique* (1938), puestos ambos en el «Índice» el 6 de febrero de 1942<sup>98</sup>.

Charlier había procedido a una crítica de la conclusión teológica, negando a la Teología la función deductiva, no admitiendo por tanto conclusiones teológicamente propiamente dichas, poniendo así en tela de juicio lo que santo Tomás de Aquino había enseñado.

Conocidos pensadores tomistas expresaron rápidamente su inquietud y sus temores. En un artículo publicado en la *Revue Thomiste*<sup>99</sup>, el dominico M. M. Labourdette sometía a una dura crítica las nuevas tendencias.

Según explicaba, le había sorprendido el hecho de que la nueva colección de traducciones parecía “visiblemente orientada por una intención determinante a la hora de seleccionar los textos”, a saber: por el deseo de redescubrir en las obras de los Padres una serie de categorías dejadas de lado por la Teología escolástica y, sin embargo, muy en consonancia con el pensamiento moderno. Esta primera impresión se había visto confirmada por una serie de constataciones.

J. Daniélou parecía reducir la esencia de la Teología a ser una forma de expresión de experiencias espirituales, y como creía imposible que dentro del marco de la Teología tomista pudieran explicarse de forma adecuada espiritualidades como las de san Ignacio de Loyola o la de san Francisco, sacaba la siguiente conclusión: “Si la Teología puede servirnos, en general, de apoyo para entender la espiritualidad, habrá muchos casos en los que la espiritualidad hará saltar nuestro esquema teológico y nos obligará a proyectar diversos tipos de Teología”.

En resumen, aunque él admitía la utilidad, incluso para la Teología especulativa, de las investigaciones históricas y de una vuelta a las fuentes; y, asimismo, que todo sistema teológico arrastra siempre algo de contingente; reprochaba, sin embargo, a los autores sometidos a examen, el ceder a una doble tentación: el relativismo histórico y el relativismo subjetivista.

El dominico Garrigou-Lagrange escribió también un artículo donde culpaba a la “Teología nueva” de inspirarse en perspectivas evolucionistas de la ciencia moderna, y donde no dudaba en hablar de un renacimiento del modernismo<sup>100</sup>. La causa del problema, según él, estaría en un falso concepto de “verdad” tomado en sentido blondeliano, vitalístico o accionístico.

---

<sup>98</sup> Cfr. *AAS* 34 (1942): 37.

<sup>99</sup> Cfr. “La Théologie et ses sources; fermes propos.” *RTh* 46 (1946): 353-371; 47 (1947): 5-9.

<sup>100</sup> Cfr. Garrigou-Lagrange, “¿La nouvelle Théologie, où va-t-elle? Verité et immutabilité du dogme.” *Ang* 23 (1946): 126-145; 24 (1947): 124ss.

Otro rasgo característico de esta época es la reflexión sobre el rol fundamental de la “Historia” para la Teología y para la conciencia eclesial. De entre los autores sobresalientes nos remitimos a M.-D. Chenu, por representar, a nuestro juicio, muy bien el espíritu de esta generación.

La dimensión histórica y temporal se plantean como un reto que implica un redescubrimiento y por ende un replanteo de la Teología, en la medida que, según señala este teólogo dominico, es un desafío a la conciencia contemporánea en general, una dimensión fundamental del ser humano en particular y, por tanto, un elemento clave en la comprensión de la revelación misma: “el tiempo, lejos de hacer que las cosas se marchiten, entra en composición con la vida del espíritu y en la inteligencia de las cosas; la historicidad es una dimensión esencial del ser humano; y si tomo en consideración al ser humano cristiano, la fe tiene por objeto y por fuente permanentes una economía de salvación inscrita en la historia”<sup>101</sup>.

Chenu señala que la indiscutible grandeza del siglo XX consiste en haber integrado expresamente en el conocimiento del ser humano la dimensión histórica, así, la historia “No es un aparato de erudición que sirve para conocer el pasado y que la cultura es portada por la memoria del pasado”<sup>102</sup>. Se ha comprendido que la cultura no puede comprometerse con el futuro si ella rehúsa integrar el pasado. No nos ha de extrañar que Chenu y la escuela dominica de *Le Saulchoir* se sientan en continuidad con la *Escuela de Tubinga*, que en el siglo XIX introducía un principio de renovación de la Teología con una concepción de la fe que integraba la dimensión histórica, psicológica y pastoral. Chenu ha dicho que ha llegado a ser medievalista a partir de las preocupaciones modernas, sintiéndose en vinculación con todo un movimiento cultural que, integrando la historia, hace de la dialéctica pasado/presente un principio de inteligibilidad.

El “sentido de la historia”, ese sentimiento de que la humanidad está en marcha, es uno de los tres denominadores comunes de la mentalidad moderna (junto con “el dominio del ser humano sobre la naturaleza” y el “fenómeno de la socialización del ser humano”). Para el ser humano contemporáneo, “el tiempo, realidad de la historia, no es un receptáculo amorfo e insignificante de unas acciones que lo mismo podrían ser instantáneas que eternas; por el contrario, tiene una trama, un sentido, una extensión dirigida, es decir, que su futuro, sus fines están ya presentes en cierto modo, confiriéndole el carácter de una esperanza, de una promesa, de una tensión mesiánica, por medio de la cual se halla siempre renovado y como más allá de sí mismo en una invención permanente”<sup>103</sup>.

Por ello la referencia al tiempo no es una modalidad exterior a la verdad, sino que entra en el tejido mismo de la verdad. En síntesis, para M.-D. Chenu, “El rasgo más signifi-

---

<sup>101</sup> *La Parole de Dieu*, Vol. 2. *L’Evangile dans le Temps*, 7.

<sup>102</sup> *Pour une Théologie du Travail*, 78.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 79-80.

ficativo del ser humano nuevo en la civilización moderna lo constituye la toma de conciencia de su ser-en-la-historia, así como de su ser-en-el-mundo”<sup>104</sup>.

La historicidad se constituye de esta manera en un rasgo antropológico básico. El ser humano está en la historia, la historia es su obra, y es haciendo historia como llega a ser él mismo. Esta dimensión histórica del ser humano tiene para M.-D. Chenu su fundamento en la consubstancialidad del alma y del cuerpo defendida por la antropología tomista: “Última propiedad del ser humano, la historicidad. La historia es una dimensión del ser mismo del espíritu encarnado (...). Tiempo y lugar son coordenadas consustanciales del ser humano. ¿Qué sería una humanidad que no tuviera geografía ni historia? El ser humano, ser social, es por lo mismo histórico. Ambas propiedades son esenciales, porque la corporeidad es constitutiva del ser humano. La historia, ciertamente, sigue siendo obra de las personas, y la libertad es a la vez la fuente de todo valor y el principio de toda perfección. Pero esta libertad no procura valor y perfección en un más allá de la historia, en que la materialidad del tiempo sería sólo el soporte inerte y ocasional de la relación puramente personal entre las conciencias. Todas las causalidades, incluso las materiales, del cuerpo y del cosmos están integradas en el tejido humano, en que el alma da sentido y continuidad a la fragilidad de los instantes”<sup>105</sup>.

El cristiano, lejos de ver en esta emergencia de lo histórico un peligro que pone en cuestión su fe, ve aquí una feliz coincidencia, un mutuo enriquecimiento, una magnífica oportunidad, “Si es cierto que el cristianismo no es una metafísica sagrada, en la intemporalidad platónica de una contemplación, sino una «economía» en la historia. Dios ha venido en la historia (...), y la historia es sustancialmente transformada. La historia entra en la construcción del reino de Dios”<sup>106</sup>. Es la convicción de que la “economía” es a la vez misterio e historia: el misterio en la historia y la historia en el misterio del Señor Jesús. La nuestra es una religión de la historia, en contraposición con las religiones de la naturaleza, “una religión constituida por una economía de la salvación del ser humano en la historia”<sup>107</sup>. Como bien apunta el teólogo francés: “La economía judeo-cristiana es el ejemplo más eminente de una religión cuya fe fundamental es que la historia la conduce Dios, es la epifanía de Dios (...). Dios está implicado en el devenir humano con el mesianismo de la encarnación”<sup>108</sup>.

Esto hace que “el sentido de la historia”, algo fundamental para el pensar actual, coincida en cierto modo con la concepción del cristianismo, “cuyo misterio se revela en un hecho: el hecho de la encarnación (...) en el que Dios se hace (...) un personaje de la historia”<sup>109</sup>. De ahí que para M.-D. Chenu el cristianismo “Tenga una visión histórica del destino del mundo, ciertamente más allá de esta historia, pero con ella”<sup>110</sup>.

---

<sup>104</sup> *Théologie de la Matière*, 9-10.

<sup>105</sup> *La Parole de Dieu*, Vol. 2. *L'Évangile dans le Temps*, 443-444.

<sup>106</sup> *Théologie de la Matière*, *Ibid.*

<sup>107</sup> *La Parole de Dieu*, 604.

<sup>108</sup> *Los cristianos y la acción temporal*, 102.

<sup>109</sup> *La Parole de Dieu*, 182.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 620.

Tenemos “Una religión de la historia, en la que el pueblo humano, mediante la comunión con un Dios encarnado, realiza su destino colectivo”, una religión de la Palabra, cuyo libro sagrado “No es una antología de preceptos ni un manual de ritos” sino “una historia en que el presente, alimentado por el pasado, está grávido de futuro”; una religión de la promesa en curso de realización y que se encarna progresivamente en el tiempo<sup>111</sup>.

La reflexión crítica de esta religión, la Teología que quiere ser inteligencia de la palabra de Dios, inteligencia de la fe en acto en el curso del tiempo está atenta a esta promesa, se ve desafiada y redefinida por esta historicidad que acabamos de analizar brevemente.

Los teólogos de la escuela romana (P. Parente), en general, estaban convencidos de que aceptar la historicidad de la Teología era caer en el relativismo y tomar en serio la experiencia de la fe era ceder al subjetivismo; los tomistas tradicionales (Garrigou-Lagrange, Labourdette), por su parte, veían en estos nuevos planteamientos una subversión de la impostación tradicional y una amenaza para las bases mismas del conocimiento teológico y dogmático.

El tiempo ha demostrado que los temores del “neomodernismo” eran infundados. La inquietud creada entonces aparece ahora, en gran parte, artificial. En todo caso, Roma juzgó hacer serias advertencias y Pío XII salió al paso de posibles desviaciones, atajando principalmente los peligros de historicismo y de vitalismo.

Ahora bien, esta llamada al orden no suprimió el problema mismo. El problema perdura todavía y consiste en mostrar cómo el pensamiento cristiano puede estar sometido a la ley de la evolución sin que por ello se vea afectado el carácter absoluto de las afirmaciones dogmáticas. En otras palabras, se trata de conjugar las diferencias que colorean diversamente la proclamación del mensaje cristiano en cada época, sin que por ello se traicione en nada la homogeneidad fundamental del dogma.

Por esto, y a pesar de todo, las nuevas corrientes –pulidas y purificadas, sin duda– siguieron camino adelante, hasta alcanzar en cierta manera el beneplácito del concilio Vaticano II.

Para comprenderlo un poco, habría que remontarse unos siglos atrás. Desde que “La Reforma y luego el mundo entero pusieron en tela de juicio el edificio católico de la Edad Media, cuyo armazón intelectual estaba constituido por la Escolástica, la Iglesia católica se había vuelto al concilio de Trento. Allí se habían trazado las estructuras eficaces de su organización, centradas en la Curia romana, y se había fijado la Teología de la enseñanza escolar-clerical, a base de la escolástica. Tras la revolución francesa, que destruyó un gran número de centros universitarios en occidente, Roma había llena-

---

<sup>111</sup> *La Parole de Dieu*, Vol. 2. *L’Evangile dans le Temps*, 620.

do el vacío y ocupado el lugar vacante para la formación del clero, con la fundación del Colegio romano (año 1824), continuada en el siglo XX por la de otros numerosos centros universitarios situados en Roma. Pero éstos eran instituciones de enseñanza, no centros de investigación como Lovaina y Tubinga. Dichos institutos se habían convertido en una pieza del «sistema» postridentino. Éste le había dado al catolicismo un aspecto de fortaleza levantada frente a los ataques protestantes y luego frente a los racionalistas. Su preocupación dominante era la de asegurar la «doctrina»<sup>112</sup>.

Teólogos como Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Bernhard Häring, Edward Schillebeeckx, Henri de Lubac, Yves-Marie Congar y otros persistieron en una línea de investigación y de diálogo con otros movimientos; en un afán por penetrar la problemática del hombre y mujer seculares; en un esfuerzo por hacer comprensible la palabra de Dios a la mentalidad de los/as no-creyentes. Durante mucho tiempo fueron considerados como peligrosos y hasta próximos a la herejía, un día fueron llamados al Concilio y pudieron hablar. Todo su trabajo, realizado en condiciones difíciles, desembocó en la audiencia del magisterio universal de los pastores. No eran portadores de una Teología uniforme; pero es un hecho que el Concilio asumió bastantes de sus puntos de vista y adoptó, en gran parte, su nuevo enfoque de teologizar.

### 3. CONCLUSIONES

De los dos modelos teológicos –que corresponden a dos momentos socio-históricos, culturales y religiosos– podemos sacar las siguientes conclusiones:

1. Del primer modelo teológico –que corresponde a la inculturación del cristianismo en el mundo greco-romano– concluimos:

a) *Sobre la identidad de los teólogos.* Si aceptamos la propuesta metodológica de A. Staglianò, según la cual, “Para saber qué es el teólogo, es necesario conocer previamente qué es la Teología”<sup>113</sup>, en el primer milenio del cristianismo prevalecerán los conceptos de Teología como *doctrina christiana*, *sacra pagina*, etc. En algunos autores la Teología consistirá particularmente en comentarios más o menos piadosos a textos de la sagrada Escritura (*sacra pagina*); en otros autores, la Teología consistirá en un intento por presentar de manera sistemática el contenido de la revelación bíblica (*doctrina christiana*).

El quehacer teológico es considerado como un carisma del Espíritu porque en la comunidad cristiana no todos pueden ser apóstoles, profetas o maestros al mismo tiempo (Cfr. 1Co 12,29). Quien se sienta agraciado por este don, debe colocarlo al servicio de

---

<sup>112</sup> Congar, *Situación y tareas de la Teología hoy*, 57.

<sup>113</sup> Cfr. Staglianò, “La Teología che «serve» la Chiesa.” *Sem* 29 (1989): 399.

la comunidad cristiana (Cfr. 1Co 12,7). En los comienzos de la comunidad cristiana, la función del *didáskalos* está muy cercana a la que ejercían los rabinos judíos en las sinagogas helenistas<sup>114</sup>.

Algunos de ellos se formaron en escuelas de catequesis de la época (Alejandría, Antioquía, Cesarea), en los monasterios de la Edad Media o bajo la guía de algún maestro más experimentado (así Orígenes de Panteno, Clemente de Orígenes, Agustín de Ambrosio).

La mayoría de los teólogos ilustres de este período son, al mismo tiempo, obispos. Solamente encontramos los nombres de algunos presbíteros (Orígenes, Tertuliano, Jerónimo) o de algunos laicos (Justino, Clemente de Alejandría).

b) *Sobre las funciones de los teólogos y de la Teología.* Están en relación con las necesidades de la época, a saber: evangelización, defensa de la fe contra los herejes (apologética) y elaboración sistemática de algunos temas centrales de la vida cristiana (Cristología, Sacramentos, Eclesiología). Para la evangelización se utiliza la predicación, los escritos (comentarios a textos bíblicos) o la enseñanza más sistemática en las escuelas de catequesis (Alejandría, Antioquía, Cesarea de Palestina). Para la defensa de la fe cristiana o para la elaboración sistemática de temas centrales de la vida cristiana, se comienzan a escribir los primeros tratados (*Contra Celsum*, *Adversus haereses*, *De principiis*). En casos más concretos y extremos, está el recurso al concilio (Nicea, Efeso, Calcedonia) y en sus definiciones doctrinales o dogmáticas se recurre a la terminología propia del mundo greco-romano (sustancia, naturaleza, persona).

c) *Sobre las relaciones de los teólogos con el Magisterio eclesiástico.* La situación no es conflictiva ni es causa de una revisión detallada al respecto porque la mayoría de los teólogos participantes en los primeros concilios son, en su mayoría, obispos. Ellos tuvieron una participación muy activa. En algunos casos iniciaron las discusiones con los herejes, motivaron la celebración conciliar y fueron protagonistas en los debates. Así mismo, dieron su aporte para que las fórmulas doctrinales escogidas fueran las mejores.

d) *Las relaciones de los teólogos con la cultura de la época.* Estará facilitada porque los obispos –que son, al mismo tiempo, teólogos– estaban en contacto con el ambiente cultural de la época a través del trabajo pastoral. Frente a las herejías, responderán a través de obras o de formulaciones dogmáticas que tienen en cuenta la terminología y los conceptos del mundo greco-romano. Así mismo, harán uso de la jurisprudencia (Derecho romano) y de la organización geo-política del Imperio para establecer los límites de las diócesis, parroquias, etc.

---

<sup>114</sup> Cfr. Congar, “Bref historique des formes du «magistère» et de ses relations avec les docteurs.” *RScPhTh* 60 (1976): 99.

2. Del segundo modelo teológico –que corresponde a la inculturación del cristianismo en el mundo centro-europeo y nord-Atlántico– concluimos:

a) *La identidad de los teólogos.* En la época Escolástica, los teólogos son, casi exclusivamente, profesores en las universidades. La mayoría se han formado en esas universidades y pertenecen, casi en su totalidad, a las Órdenes Mendicantes (Dominicos, Franciscanos). Los obispos-teólogos son una excepción en la época (Anselmo, Alberto Magno, Pedro Lombardo). La mayoría son presbíteros o frailes (Tomás de Aquino, Buenaventura, Escoto).

En la época que va del postridentino hasta los albores del Vaticano II, los teólogos son, en su gran mayoría, presbíteros, religiosos o laicos. Los teólogos que son pastores o viceversa, son una excepción y, en algunos casos, son teólogos que fueron ordenados *episkopos* en un segundo momento (Vaticano I: V. Dechamps, P. Parente). Los más ilustres pertenecen a las filas de los agustinos (M. Lutero), dominicos (R. Garrigou-Lagrange, M. M. Labourdette, Y. Congar, M.-D. Chenu, E. Schillebeeckx), a los jesuitas (A. Gardeil, H. de Lubac, K. Rahner, J. Daniélou), a los redentoristas (B. Häring), al clero secular (C. Colombo, H. Küng).

b) *Las funciones de los teólogos y de la Teología.* En la época Escolástica, se concretizarán en la investigación en las bibliotecas de los conventos, en la confrontación con la Filosofía en boga (el aristotelismo) y en la exposición sistemática de los diferentes tratados teológicos. La metodología será la *questio* (poner en discusión un “topos”), la *disputatio* (despliegue de las argumentaciones a favor y en contra) y la *resolutio* (respuesta general que presentaba principios de solución, y respuestas específicas que aplicaban los principios a cada uno de los elementos de prueba aducidos)<sup>115</sup>. El resultado final de todo este monumental trabajo serán las famosas *sumas*.

En la época que va del postridentino a la época anterior al Vaticano II, los teólogos desempeñan su labor como profesores en las universidades católicas, en seminarios mayores, en facultades de Teología o están dedicados a la investigación en conventos o en escuelas (bílicas, teológicas). Cuando Lutero era joven, la opinión dominante y el derecho vigente consideraba que la ciencia teológica estaba al servicio del papado<sup>116</sup>; esta vinculación era la fuente de todo derecho, deber y privilegio de la Teología y de los teólogos. La función de los teólogos consistía, por tanto, en mostrar las verdades contenidas en las decisiones del magisterio pontificio e interpretar en el sentido querido por su autor. Por eso, los teólogos debían presentar un juramento que los obligaba a la obediencia<sup>117</sup>. Sólo las llamadas “opiniones de escuela” u otras cuestiones abiertas podían ser objeto de discusión teológica, mas no así las decisiones del Magisterio eclesiástico.

---

<sup>115</sup> Cfr. Seckler, *Teologia, Scienza, Chiesa*, 244; Lonergan, *Método en Teología*, 272.

<sup>116</sup> Cfr. Borth, *Die Luthersache 1517-1525*, 94.

<sup>117</sup> Cfr. Von Scheuri, “Martin Luthers Doktoreid.” *ZBKG* 32 (1963): 47.

Sin embargo, algunos teólogos comienzan a mostrar interés por retos nuevos como el diálogo ecuménico e interreligioso o a poner en contacto a la Teología con la historia humana (p. e. M.-D. Chenu) o a reflexionar sobre algunos temas considerados hasta este momento como “profanos”; tal es el caso de la economía, de las ciencias, de la historia, de la política, del progreso, el cuerpo humano o el sexo<sup>118</sup>.

c) *Las relaciones de los teólogos con el Magisterio eclesiástico*. En la Escolástica (s. XIII), el término *magisterium* pasó a significar el papel y la autoridad de enseñar<sup>119</sup>. El signo tradicional del magisterio es la *cathedra* (silla) y eran conocidas dos: la del obispo en la catedral y la del profesor en la universidad. Esta situación le dio pie a Santo Tomás para hablar de dos tipos de Magisterio: el *Magisterium cathedrae pastoralis* del obispo y el *Magisterium cathedrae magistralis* del teólogo<sup>120</sup>. A los dos les corresponden funciones distintas en el campo de la enseñanza eclesial: los obispos lo hacen por encargo apostólico y los teólogos a causa de su competencia científica; a los obispos les corresponde el derecho de juzgar en materia doctrinal y a los teólogos la investigación y la exposición sistemática de la doctrina cristiana. Y, aunque en la baja Edad Media algunas universidades (la Facultad de Teología de París, por ejemplo) ejercieron control doctrinal sobre sus teólogos, las relaciones en líneas generales fueron aceptables<sup>121</sup>.

Dos casos ilustrativos del siglo XVI hasta la época inmediatamente anterior al Vaticano II, son los de Martín Lutero y de los implicados en la denominada *nouvelle Théologie*. En el caso de Fray Martín<sup>122</sup>, el 7 de agosto de 1518 recibe el texto de la censura por medio de la cual se le cita a comparecer ante la Curia romana para dar cuenta de su doctrina en el plazo de sesenta días. El fraile agustino entonces recurre a su poderoso protector Federico el Sabio, príncipe de Sajonia, el cual no permitiría que la universidad de Wittenberg por él fundada se viera avergonzada con la nota de la herejía en el más ilustre de sus profesores.

La intervención del príncipe obtiene sus frutos: la Curia romana delega al cardenal Cayetano para lograr la retractación y el sometimiento del fraile agustino. El encuentro tiene lugar el 12 de octubre en Augsburgo, pero no se consiguió ningún acuerdo. Después de este encuentro, el cardenal Cayetano exige en una carta al príncipe de Sajonia el arresto del fraile y su consignación a Roma. El príncipe responde el 8 de diciembre de 1518 y pide, por insinuación del mismo Martín, una confrontación con un representante de Roma para que le demuestre sus errores. Con esto pretendía Lutero que no fuese Roma quien juzgase su causa, sino que ésta se sometiese al juicio de un tribunal de teólogos. La petición del príncipe y de Lutero se ve cumplida. Del 4 al 14 de julio tiene lugar en la universidad de Leipzig el enfrentamiento entre Lutero y el representante de la curia romana, Juan Eck. La petición de Federico el Sabio terminó por hacer del

---

<sup>118</sup> Cfr. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, 2 Vols, 1946-1949.

<sup>119</sup> Cfr. Congar, “Pour une histoire sémantique du terme «Magisterium».” *RScPhTh* 60 (1976): 86.

<sup>120</sup> Id., “Bref historique des formes du «magistère» et de ses relations avec les docteurs.” *Ibid.*, 103.

<sup>121</sup> Cfr. Seckler, *Teologia, Scienza, Chiesa*, 248.

<sup>122</sup> Cfr. García Villoslada, *Martín Lutero*, Tomo 1, 319-452.

Magisterio eclesiástico de la Iglesia y de Lutero dos interlocutores puestos al mismo nivel, confrontados delante de una autoridad superior: los teólogos<sup>123</sup>.

El caso de la *nouvelle Théologie* es distinto. Su preocupación es buscar nuevos caminos, distintos al tradicional (neoescolástica). Su metodología descendente y su vinculación estrecha con la Filosofía aristotélica, tal y como la reinterpretó Tomás de Aquino, les parece que no responde a los problemas y preocupaciones de aquella época. Tampoco están de acuerdo que esa Teología tenga validez universal para todos los católicos, de todos los tiempos, de todas las culturas. Por eso, se acercan a la Escritura, a los Padres de la Iglesia y entran en contacto con las filosofías de la época (existencialismo, personalismo, marxismo) y ciencias contemporáneas (Historia, Filosofía, Antropología). Esta actitud los colocará en dificultades con sus propios colegas y, posteriormente, con el Santo Oficio. Algunos de ellos perdieron sus cátedras, sus cargos, sus libros fueron colocados en el «Índice» o sufrieron el exilio.

d) *Las relaciones de los teólogos con la cultura de la época.* La emergencia de la universidad, la recuperación de la filosofía aristotélica y la adecuación de las diferentes disciplinas al nuevo concepto de ciencia no fueron indiferentes a los pastores y teólogos de la época. Los papas apoyaron el nacimiento de los nuevos centros de educación superior y los teólogos se prepararon intelectualmente para presentar a la Teología como “ciencia de la fe”.

Entre el siglo XVI y la época previa al Vaticano II, las preocupaciones de los teólogos estarán marcadas por varios problemas al interior y al exterior de la Iglesia católica. Sobresalen las tensiones y discusiones con la reforma luterana que darán origen al concilio de Trento. Además, hay preocupación por la formación doctrinal del pueblo (catecismos), lo mismo que del clero (seminarios). El Vaticano I, por su parte, tratará de recuperar la autoridad doctrinal de la Iglesia católica (ante la pérdida de sus bienes materiales y de los Estados pontificios) y la emergencia de nuevos estados laicos. Lo hace enfatizando la autoridad doctrinal del papa hasta los confines de la infalibilidad (Cfr. DH 3074).

Será la modernidad la que traerá nuevos aires a la reflexión teológica. El recurso a las metodologías histórico-críticas al interior de los estudios bíblicos abrirá nuevas perspectivas, aunque no faltarán los “profetas de calamidades” que pensaron que tal intento iba a dar al traste con la estructura doctrinal y dogmática de la Iglesia católica. La vuelta a los Padres de la Iglesia con los intereses hermenéuticos de la época mostrará su validez y actualidad. Además, el recurso a la historia humana y a un lenguaje más vital o existencial y menos metafísico, le dará a la Teología una renovada inspiración.

El período de tiempo que va del Vaticano I al Vaticano II comienza a dar síntomas de una nueva preocupación teológica. No sólo se comienzan a utilizar los elementos metodológicos de algunas ciencias (historia crítica), algunos contenidos de algunas filosofías de

---

<sup>123</sup> Cfr. Seckler, *Teologia, Scienza, Chiesa*, 252.

la época (existencialismo, personalismo) o se reflexiona sobre algunos temas que antes no contaban para la Teología (economía, política, progreso), sino que se quiere tomar la realidad humana como punto de partida, no como un tema introductorio. Los primeros datos los podemos encontrar en la llamada “metodología cardijniana”. Es utilizada por algunos grupos católicos como la Juventud Obrera Católica belga (JOC) y la Acción Católica (AC). La metodología es utilizada para la reflexión pastoral y consta de tres momentos: “ver-juzgar-actuar”. Esta metodología se puede encontrar de manera incipiente en algunos documentos pontificios casi contemporáneos al Vaticano II (Juan XIII: *Mater et magistra* [1961] y *Pacem in terris* [1963]) y recibirá un espaldarazo definitivo con la Constitución pastoral *Gaudium et spes*.

## Capítulo 2

# VATICANO II, CAMBIO DE MODELO TEOLÓGICO

### 1. OBJETIVO Y METODOLOGÍA

El concilio Vaticano II es, sin duda, el acontecimiento cristiano más importante del siglo XX. Así lo juzgan innumerables voces, dentro y fuera de la Iglesia católica. Es probable que no se haya realizado en el momento propicio, ya que muchos de los problemas que arrastraba la Iglesia católica debieron resolverse mucho tiempo antes. El restablecimiento del diálogo con el mundo moderno, por ejemplo, llevaba un desfase de tres siglos. Quienes comparan los resultados del Vaticano II con la situación teológica y pastoral de la Iglesia católica preconiliar, tienen razón en decir que este acontecimiento conciliar fue el cese de la Contrarreforma, cese de la inmovilidad litúrgica, reconocimiento de los valores de la modernidad, redescubrimiento de una nueva conciencia eclesial y apertura a las exigencias de la palabra de Dios.

Es muy común encontrar en libros o en artículos de autores que estudian el evento conciliar afirmaciones que hablan de un “antes” y de un “después” del Vaticano II, de una Iglesia pre y posconciliar o interpretaciones que lo conciben como “un nuevo pentecostés”, una “reforma” o “reformación”<sup>1</sup>, una “renovación”<sup>2</sup>, o un “nuevo comienzo” en la historia de la Iglesia católica. Este lenguaje no es de buena aceptación en ambientes y personas que ven en él un intento velado por presentar el Vaticano II como una ruptura con la tradición bimilenaria de la Iglesia católica<sup>3</sup>. Quienes lo utilizan deberían matizar convenientemente el real alcance de tales afirmaciones. Tal vez, y posiblemente en previsión de eso, el papa Juan XXIII prefirió utilizar el término italiano *aggiornamento* (“puesta al día”) para evitar discusiones innecesarias hacia el futuro.

En sintonía con otros autores, estamos de acuerdo en lo siguiente: cualquier valoración que se haga del Vaticano II deberá combinar la fidelidad a la Tradición apostólica con la “puesta al día” de la revelación divina, contenida en la Escritura y en la Tradi-

---

<sup>1</sup> Cfr. O'Malley, “Developments, reforms, and two great reformations: towards a historical assessment of Vatican II.” *TheolStu* 44 (1983): 373-406.

<sup>2</sup> Cfr. Alberigo (dir.), *Historia del concilio Vaticano II*, Vol. I, 58.

<sup>3</sup> Cfr. Marchetto, *El concilio Vaticano II: contrapunto para su historia*, 2008.

ción, lo mismo que una mirada atenta a los signos de los tiempos. Somos portadores de un tesoro inestimable que no hay que guardar de manera egoísta sino compartir con las nuevas generaciones de manera remozada y atrayente. Esa es nuestra obligación y ser partícipes de sus beneficios, nuestra gloria (Cfr. 1Co 9,17-18).

Nuestra hipótesis de trabajo<sup>4</sup> es la siguiente: el Vaticano II, tanto en su actitud ante un mundo moderno pluricultural, como en su dinámica interna (por primera vez acogió a obispos del denominado “Tercer Mundo”, a veedores de otras confesiones cristianas, a laicos/as), en sus documentos y en el proceso metodológico seguido en la elaboración de algunos textos (la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, por ejemplo), ha propiciado el surgimiento de un nuevo modelo teológico que nos obliga a revisar a fondo el estatuto epistemológico de la Teología, lo mismo que la identidad de los/as teólogos/as, su función o funciones *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia católica y su relación con el Magisterio eclesiástico.

La asunción o no de este nuevo modelo teológico propuesto por el Vaticano II, puede ser una de las causas principales (si no la mayor) del actual malestar entre teólogos/as y el Magisterio de los pastores<sup>5</sup>. En este capítulo nos interesa mencionar a grandes rasgos el proceso histórico que siguió este evento conciliar, lo mismo que los alcances reales del adjetivo “pastoral” que se ha dado al Concilio. Finalmente, nos fijaremos en los contenidos doctrinales y/o metodológicos nuevos que propone el Vaticano II y que nos pueden ser de utilidad en orden a nuestra investigación.

Sobre el Vaticano II hay estudios bastante eruditos y bien documentados, lo mismo que sobre cada una de sus constituciones (dogmáticas o pastorales), decretos o declaraciones. Nosotros damos por supuesto este arsenal de ayudas y, en consecuencia, nos centraremos en aquellos estudios (históricos, hermenéuticos, teológicos) que nos pueden servir de soporte para fundamentar de la mejor manera posible nuestras líneas de investigación.

---

<sup>4</sup> En el campo de las ciencias, una hipótesis es la mejor explicación posible de los datos disponibles. Así lo concebían Einstein y Darwin. En otras palabras, no se puede dar por definitivo algo porque pueden aparecer datos nuevos o variables que afecten el resultado final.

<sup>5</sup> Esa es la hipótesis de nuestra investigación, pero también parte importante de nuestra labor como teólogos/as. Al respecto, escribía el cardenal Newman: “Teólogo es aquel que conoce a fondo la Teología, que puede decir cuántas opiniones hay sobre cada cuestión, cuáles autores han hablado de eso; que sabe discernir atentamente entre proposición y proposición, que puede trazar la historia de las doctrinas en el curso de los siglos y aplicar los principios de tiempos pasados a las condiciones del presente”. Newman, *Letters and Diaries of J. H. Newman*, 212-213.

## 2. EL CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II: DESARROLLO HISTÓRICO<sup>6</sup>

En vísperas del Vaticano II la Iglesia católica necesitaba una doble reforma para resolver dos problemas que tenía planteados desde hacía algunos siglos: con el mundo moderno y con las iglesias protestantes. En realidad, los problemas venían desde la Reforma del siglo XVI, a pesar de los esfuerzos realizados por el concilio de Trento (1545-1563). De una parte se necesitaba un giro profundo en las relaciones ecuménicas y de otra era imprescindible reconciliarse con el mundo moderno y ponerse a su servicio. Para cumplir estas dos exigencias era necesario asimismo un *aggiornamento* (“puesta al día”) de la Iglesia católica desde un punto de vista pastoral, a juzgar por los problemas que tenía planteados: alianza con los gobiernos de turno, curia vaticana burocratizada, autoritaria y centralizadora, liturgia oficial congelada, dogmatismo a ultranza y moral rígida, distanciamiento con las otras iglesias cristianas y desconfianza del ecumenismo, uniformidad pastoral y occidentalización del pensamiento cristiano.

Al mismo tiempo habían surgido diversos movimientos católicos de renovación, como el del *laicado* durante los pontificados de Pío XI y Pío XII (Juventud Obrera Católica desde 1913 y Acción Católica desde 1922); el *social* a través de algunas encíclicas como *Quadragesimo anno* de 1931; el de la *vida consagrada* mediante la vuelta a las fuentes tradicionales y la aparición de nuevos institutos seculares; el *bíblico*, al poner de relieve la importancia de la Escritura en la vida cristiana; el *litúrgico*, cuando en 1909 L. Beauduin traslada la liturgia viva desde los reductos monásticos al pueblo; el *catequético*, al extenderse la iniciación cristiana del mundo infantil al de los adultos por medio del catecumenado después de la Segunda Guerra Mundial; finalmente, el *ecuménico*, al instituirse en 1948 el Consejo Mundial de las Iglesias. Particularmente fecundo fue el período comprendido entre 1930 y 1960; sin embargo, esta renovación no se mostró del mismo modo en todos los países y en todos los ámbitos.

Es verdad que en la época inmediatamente anterior a la convocación del Concilio se discutía sobre muchos puntos: bíblicos, dogmáticos, en particular sobre las nuevas orientaciones morales, determinadas en parte por la influencia de la filosofía existencialista, sobre nuevas metodologías para la interpretación de la Escritura, sobre el papel de la Tradición, etc. Además, nuevas filosofías como el marxismo, ponían en práctica sus estructuras socio-políticas y económicas de corte comunista y ateo en algunos países. Pero todo esto no hacía necesario o parecía insuficiente para convocar un concilio. Sin embargo, Juan XXIII pensaba que sí y sólo le bastaron dos meses y medio de pontificado para decidirse a convocarlo. El papa Roncalli estaba convencido que la Iglesia católica no era una ciudadela o un museo, sino un jardín destinado a florecer siempre. Además, estimaba que el nuevo concilio debía continuar la reflexión sobre la Iglesia, comenzada en el Vaticano I e interrumpida por la guerra.

---

<sup>6</sup> Cfr. Latourelle (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas*, 25-64; Alberigo... [el al.], *Historia del concilio Vaticano II*, 3 Vols. 1999; Caprile, *Il Vaticano II*, 5 Vols., 1966; Martín Descalzo, *El Concilio de Juan y Pablo*, 1967; Rondet, *Vaticano II. El concilio de la nueva era*, 1970; Laurentin, *L'enjeu du concile*, 4 Vols., 1962-1965.

El anuncio para convocar un nuevo concilio tuvo lugar en la basílica romana de san Pablo el 25 de enero de 1959, fiesta de la conversión del Apóstol. El objetivo sería la edificación del pueblo cristiano y una invitación a las comunidades separadas a buscar la unidad<sup>7</sup>. Es difícil saber hasta qué punto Juan XXIII era consciente de las consecuencias radicales que su gesto iba a traer al interior de la Iglesia católica y en su relación con el mundo moderno. Es verdad que, en razón de su avanzada edad, el papa Roncalli esperaba que el concilio fuera breve, pero también era consciente de que muchas cosas debían madurar antes de ser aprobadas por los padres conciliares.

Poco después se constituyó la Comisión ante-preparatoria, con la misión de trazar las líneas generales de los temas a tratar. Para ello fue necesario consultar al episcopado universal, a los diversos organismos de la Curia Romana y a las facultades de Teología y Derecho canónico de las universidades eclesásticas<sup>8</sup>.

El 25 de diciembre de 1961, mediante la Constitución apostólica *Humanae salutis*, el papa convoca el Concilio<sup>9</sup>. El “motu proprio” *Superno Dei nutu*, del 25 de mayo de 1960 había constituido los organismos preparatorios. Entre las comisiones sobresale la teológica, “encargada de examinar las cuestiones que rozan con la sagrada Escritura, la santa Tradición, la fe y las costumbres”<sup>10</sup>. Concebida como espina dorsal de las demás comisiones, deberá revisar todos los demás esquemas desde el punto de vista doctrinal. Dentro de ella cobra especial importancia la Teología dogmática<sup>11</sup>.

De esta Comisión teológica, presidida por el cardenal y Prefecto del Santo Oficio Alfredo Ottaviani, formaron parte –además de un grupo de cardenales y obispos–<sup>12</sup> una serie de teólogos como miembros, a los que hay que añadir otros como consultores<sup>13</sup>.

Desde un punto de vista más general, es necesario subrayar la importancia que los teólogos tuvieron en el Concilio. Éste se había propuesto un objetivo predominantemente pastoral. Pronto se descubrió lo que en este sentido podrían aportar los estudios histó-

---

<sup>7</sup> Cfr. *AAS* 51 (1959): 65-69.

<sup>8</sup> Los “studia et vota universitatum et facultatum ecclesiasticarum et catholicarum” de Roma y de fuera de Roma ocupan los tres tomos del volumen IV de la serie I de *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando*.

<sup>9</sup> Cfr. *AAS* 54 (1962): 5-13.

<sup>10</sup> Cfr. *AAS* 52 (1960): 433-437.

<sup>11</sup> Cfr. *Eccl* 22 (1962): 517-518.

<sup>12</sup> Dentro de la Comisión conciliar *De doctrina fidei et morum* se encontraban algunos cardenales (Browne, Léger, König, Santos), el Abad primado de la Confederación benedictina, el Maestro General de la Orden de Predicadores y algunos obispos. Cfr. *AAS* 55 (1963): 118.

<sup>13</sup> Entre los teólogos miembros se encontraban: L. Cerfaux, J. C. Fenton, S. Garofalo, G. Philips, A. Piolanti, M. Schmaus, Ch. Journet, A. Michel, C. Balic, L. Ciappi, E. Dhanis, R. Gagnebet, L. Guillon, F. Hürth, S. Ramírez, A. Trae. Entre los consultores, mencionamos a J. Brinktrine, E. Schauf, Y. M. Congar, H. de Lubac, B. Häring, B. Kloppenburg, M. M. Labourdette, X. Salaverri, F. J. Xiberta, R. Laurentin. Cfr. *Eccl* 20 (1960): 973.

ricos y dogmáticos. El Concilio comprobó rápidamente que, para ser pastoral, debía partir de bases doctrinales nuevas<sup>14</sup>.

Los comienzos del Concilio fueron difíciles y hasta caóticos. La formación de una Comisión especial para dirigir la marcha de los trabajos, la recusación del esquema *De fontibus* y su posterior reforma confiada a una comisión mixta, fueron el abre bocas de lo que vendría. Sin embargo, la promulgación de la Constitución sobre la liturgia (diciembre de 1963) ayudó a mejorar el clima conciliar, después del rechazo masivo de numerosos esquemas.

Antes de comenzar la segunda sesión conciliar, el 3 de junio de 1963, moría Juan XXIII. Un breve cónclave eligió al cardenal Montini, quien escogió el nombre de Pablo VI. El nuevo Papa recibió una herencia difícil: continuar con el evento conciliar. Además, era conocedor de las tensiones existentes entre conservadores, progresistas e indecisos. Era consciente de lo que había recibido y de lo que quedaba por hacer. Por tanto, pronto se puso manos a la obra. El 13 de septiembre de 1963 aprobó una edición reformada del Reglamento y el 16 del mismo mes anunciaba que la segunda sesión conciliar comenzaría el 29 de septiembre y estaría dedicada a reflexionar sobre la Iglesia.

Inicialmente su objetivo fue “planificar” la actividad conciliar: en concreto, estimulando el trabajo de las comisiones, tratando de armonizar el texto de los diversos esquemas. Los 72 esquemas propuestos fueron reducidos a 17; sólo 16 serán votados y promulgados. Nombró cuatro cardenales (G. P. Agagianian, G. Döepfner, L. G. Suenens, G. Lercaro) para asegurar el orden y la disciplina del concilio. De hecho, estos cuatro moderadores reemplazaron al consejo de presidencia (con sus 12 cardenales).

Introdujo observadores laicos: 13 al inicio, que llegaron a ser 42 al final. Sobre todo, aumentó considerablemente el número de expertos, 201 en septiembre de 1962 y 480 hacia el final del concilio. Numerosos teólogos de gran prestigio, ausentes en el comienzo, formaron parte progresivamente del círculo de expertos, gracias a las discretas influencias de Pablo VI que les manifestaba su acuerdo y los recibía en audiencia particular, concelebraba con ellos, y alababa su colaboración. Esta confianza se vio coronada con la creación de una Comisión Teológica Internacional y con el nombramiento de nuevos cardenales entre algunos de estos teólogos, por ejemplo los cardenales Jean Daniélou y Henri de Lubac<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> “El concilio pastoral llegó a ser irremediamente un concilio doctrinal”. Laurentin, *Bilan du concile*, 364.

<sup>15</sup> Cfr. Latourelle (ed), *Vaticano II: balance y perspectivas*, 65-84.

## 2.1 El papa Juan XXIII<sup>16</sup>

Todos estos movimientos no hubieran fructificado sin la figura carismática de Juan XXIII, que actuó como catalizador. Sus estudios de Historia de la Iglesia le proporcionaron una visión realista de la Iglesia católica y de la necesidad de cambios a lo largo del tiempo. La crisis modernista y la caza de brujas en tiempos de Pío X –cuando era profesor de Historia de la Iglesia en el seminario de Bérgamo fue acusado de modernista– le harían reflexionar, sin duda, sobre las frecuentes injusticias que se cometen contra los pensadores cristianos en la Iglesia, por falta de diálogo sincero. Sus años en Bulgaria y en Turquía lo mantuvieron lejos del mundo vaticano, pero lo aproximaron al Oriente cristiano; conoció, pues, la Iglesia ortodoxa y el islamismo en países de minoría católica y percibió la necesidad de avanzar decididamente en el ecumenismo. Su etapa de Nuncio en París le permitió conocer mejor la ebullición del catolicismo francés de la postguerra: curas obreros, catecumenado de adultos, movimiento litúrgico-pastoral, etc. Como Patriarca de Venecia, adquirió la experiencia pastoral que le faltaba, viviendo toda la problemática de una ciudad moderna<sup>17</sup>.

Elegido papa a la muerte de Pío XII, en 1958, escogió el nombre de Juan XXIII. Como se pensaba que ese cardenal casi desconocido en la Iglesia sería un simple Papa de transición, la convocatoria de un concilio (1959) sorprendió a todo el mundo. Todo esto era presagio de una nueva época en la historia de la Iglesia católica. El Concilio no debía ser la continuación del Vaticano I, interrumpido en 1870 por cuestiones políticas, sino un nuevo concilio que lo completara, el Vaticano II. Una consulta a toda la Iglesia recibió un abanico de propuestas temáticas: desde la condena del comunismo a la devoción a san José y la moralidad en las playas.

En una alocución del 11 de septiembre de 1962, un mes antes de la inauguración, Juan XXIII habló de las tres intenciones principales del Concilio: la apertura al mundo moderno, la unidad de los cristianos y la Iglesia de los pobres.

Juan XXIII no fue un teólogo profesional, pero su experiencia vital, su buen sentido pastoral, su intuición campesina, su conocimiento de la historia y su fe profunda le convirtieron en el hombre providencial para iniciar y orientar el Vaticano II. Sus encíclicas *Pacem in terris* y *Mater et magistra* demuestran la solidez de su doctrina y la apertura al mundo moderno.

Juan XXIII muere el 3 de junio de 1963, acaba la primera sesión del Vaticano II. Su muerte generó preocupación en ciertos sectores de la Iglesia católica; sin embargo, antes de iniciarse la segunda sesión –el 21 de junio de 1963– es elegido Papa Giovanni Battista Montini, quien toma el nombre de Pablo VI y pronto –el 27 de junio de 1963– anun-

---

<sup>16</sup> Cfr. Bargellini... [et al.], *Juan XXIII, el Papa del concilio ecuménico Vaticano II*, 1967; Rops, *Vaticano II: el concilio de Juan XXIII*, 1962; Wilton, *Los guardianes de las llaves*, 1993.

<sup>17</sup> Cfr. Floristán, *Vaticano II, un concilio pastoral*, 15.

cia al mundo su deseo de continuar con el evento conciliar, cuya segunda etapa se fija para iniciarse el 29 de septiembre del mismo año.

Su biografía le hace ser un hombre muy diferente de Juan XXIII. Montini, intelectual y con una buena formación teológica, imbuido en especial de la Teología francesa (tradujo a Jacques Maritain al italiano), es sobre todo un hombre de Curia, buen conocedor de los problemas eclesiásticos, amante de la Iglesia y respetuoso de sus estructuras. Su-  
po dirigir el Concilio hasta su final, dando –cuando era preciso– un golpe de timón, como en el caso de introducir la *Nota praevia* al Capítulo III de la *Lumen gentium*. Amante de la concordia eclesial, buscaba la unanimidad de los obispos del Concilio y sufría ante las divisiones y los conflictos. Más teólogo que Juan XXIII, pero menos intuitivo y pastoral, se debatía entre dudas hamletianas y al final de su pontificado se asustó mucho ante el rumbo que tomaba el postconcilio. Fue, con todo, una figura decisiva para continuar y concluir los trabajos del Vaticano II<sup>18</sup>.

## 2.2 El Concilio y los concilios

Vaticano II fue un concilio con unas características muy particulares. Esta situación ha dado pie para que algunos autores distingan entre “el Concilio” y “los concilios”<sup>19</sup>. La apreciación no tiene nada de exageración cuando se da una mirada rápida a la historia conciliar de la Iglesia católica.

De entrada, se pueden distinguir claramente dos grupos: a) los concilios celebrados en Oriente, integrados por miembros greco-parlantes y convocados por los emperadores o emperatrices de turno y, b) los concilios celebrados en Occidente (Italia, Francia, Suiza), con el latín como lengua común y con el papa de Roma como sujeto convocador.

Además del protagonismo que los obispos tuvieron en las discusiones conciliares, no hay que olvidar el influjo que algunos gobernantes ejercieron en algunos concilios concretos como Carlos V en el de Trento, el rey Felipe IV, de Francia, en el de Viena, el emperador Constantino en el de Nicea y la emperatriz Irene en el de Nicea II. Y aunque en los siglos XIX y XX los papas habían condenado la separación entre la Iglesia católica y el Estado, el concilio Vaticano II emprende la tarea de diálogo con el mundo contemporáneo de manera autónoma, sin injerencia del poder político y desde motivos y preocupaciones más propiamente religiosos.

Otro dato para tener en cuenta es el relacionado con el número de participantes. El concilio de Trento, por ejemplo, comenzó sesiones con 25 obispos o prelados y cinco superiores generales de órdenes religiosas. Más tarde, la afluencia mejoró pero no exce-

---

<sup>18</sup> Cfr. Floristán, *Vaticano II, un concilio pastoral*, 24-28.

<sup>19</sup> Cfr. O'Malley, “The Council and the councils.” *TheolStu* 67 (2006): 9-12.

dió los 258 participantes. En Vaticano I hay datos de la presencia de 750 obispos. Vaticano II, por su parte, contó con la presencia de 2.540 obispos.

La duración del Vaticano II también es original. Fueron cuatro períodos distribuidos a lo largo de cuatro años (1962-1965), de entre dos y casi tres meses (primera etapa: del 11 de octubre al 8 de diciembre; segunda etapa: del 29 de septiembre al 4 de diciembre; tercera etapa: del 14 de septiembre al 21 de noviembre; cuarta etapa: del 14 de septiembre al 8 de diciembre), sin contar con dos años de intensa preparación. El concilio de Trento incluye tres sesiones a lo largo de 18 años (1545-1563), pero los motivos de tanta demora no tiene que ver con sesiones conciliares sino con interrupciones bruscas por sospechas de enfermedades (pestes) o con los rumores de la llegada de enemigos (protestantes) a la sede conciliar.

Otra diferencia tiene que ver con los miembros que participaron en los concilios anteriores. Con excepción de los concilios de la Baja Edad Media (Pisa, Constanza, Basilea), donde la presencia de profesores de Teología y canonistas fue representativa y con derecho a voto, los demás concilios fueron episcopales, con miembros de la Iglesia católica solamente y de mayoría oriental u occidental. Vaticano II es un concilio universal porque permitió la presencia de pastores de todos los continentes (menos de Oceanía y de los países de la antigua Unión Soviética) y “ecuménico” porque permitió la presencia de representantes de otras tradiciones cristianas como veedores o invitados especiales. Al comienzo fueron 31 y 93 al final, representando a 29 iglesias. Así mismo, algunos laicos pudieron dirigirse al Aula conciliar o participar en algunas comisiones para tratar temas de su estado civil o especialidad profesional.

Vaticano II también es original por el contexto histórico en el cual es convocado. Los concilios anteriores tuvieron a la base de su convocación problemas doctrinales o disciplinarios. Es verdad que en la época preconiliar existían discusiones sobre muchos puntos que tenían que ver con cuestiones bíblicas, dogmáticas, morales, etc., pero todo eso parecía insuficiente para convocar un concilio<sup>20</sup>. Sin embargo, la “puesta al día” de la Iglesia católica en relación con la cultura contemporánea era algo que no daba espera y urgía, por tanto, la celebración de un concilio. Así lo entendió Juan XXIII.

### 2.3 El discurso inaugural: un “Concilio pastoral”

Al final de la majestuosa ceremonia de apertura del concilio Vaticano II, Juan XXIII pronunció un discurso que de momento no produjo la impresión que merecía. Pero pronto se comprendió que aquella era la *carta magna* del Concilio: “Más que un orden

---

<sup>20</sup> “Se discutía sobre muchos puntos: bíblicos, dogmáticos, en particular sobre las nuevas orientaciones morales, determinadas en parte por la influencia de la filosofía existencialista, sobre nuevas metodologías para la interpretación de la biblia, sobre el papel de la Tradición. Pero por todo esto no parecía necesario convocar un concilio”. Latourelle (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas*, 25.

del día, definía un espíritu. Más que un programa, daba una orientación”, señalaba Antoine Wenger<sup>21</sup>.

En ese discurso, entre otras cosas, Juan XXIII puso de relieve la importancia de un Magisterio eclesiástico de “carácter pastoral”<sup>22</sup>. Esta denominación causó extrañeza en los padres conciliares y mucho más en los miembros de la Curia romana. Desde Nicea, afirma B. Lonergan, los concilios se habían distinguido por su carácter doctrinal (para exponer las verdades de fe) o disciplinar (para corregir defectos o abusos). Juan XXIII, según él, habría utilizado el adjetivo “pastoral” para evadir esas categorías<sup>23</sup>.

El papa Juan concedía la prioridad a la orientación pastoral. Lo decía en términos negativos: “Nuestra misión no consiste meramente en custodiar este precioso tesoro, como si sólo nos ocupásemos de la antigüedad (...). Nuestra tarea no tiene tampoco como fin primario tratar de algunos capítulos principales de la doctrina eclesiástica de modo que se repita más extensamente lo que han enseñado los Padres y los teólogos antiguos y modernos (...). Pues para discutir estas cosas no era necesario convocar un concilio ecuménico”<sup>24</sup>.

Pero, ¿qué significa un “concilio pastoral”? El adjetivo “pastoral” unido al sustantivo “Teología” ha sido frecuentemente desvalorizado porque se contrapone a lo dogmático y/o doctrinal o porque se reduce a la mera aplicación de principios teológicos. Este malentendido surgió entre la mayoría (aperturista) y la minoría (conservadora) de los padres conciliares. ¿Por qué retocar la doctrina cuando se trataba únicamente de un concilio pastoral? Además, un concilio pastoral no podía ser objeto de decisiones irrevocables porque la pastoral es efímera de por sí: se adecúa a una época determinada. En consecuencia, el Vaticano II habría sido un concilio transitorio, no vinculante, un concilio menor en comparación con los anteriores.

Pero un concilio pastoral no significaba poner entre paréntesis a la Teología o la doctrina. En realidad, era necesario poner en obra una Teología con una inspiración nueva, más atenta a lo concreto, a la realidad, a la historia. Para llevar adelante una reforma pastoral era necesario desactivar una reflexión teológica que tenía bloqueado el diálogo ecuménico, el diálogo con el mundo moderno, el diálogo interreligioso, etc.

La novedad del adjetivo “pastoral”, aplicado a un concilio ecuménico ha generado dificultades a la hora de hacer una hermenéutica adecuada de los textos y ha sido causa

---

<sup>21</sup> Cfr. Winling, *La Teología del siglo XX*, 120.

<sup>22</sup> “Hay que presentar un modo de exponer las cosas que esté más de acuerdo con el magisterio, que tiene sobre todo, un *carácter pastoral* (...). En vez de condenar hay que responder a las necesidades actuales aplicando mejor la fuerza de la doctrina”. Cfr. *AAS* 54 (1962): 792.

<sup>23</sup> “En los concilios ecuménicos, desde Nicea en adelante, era costumbre distinguir entre la sección doctrinal –que exponía las verdades de fe– y la sección disciplinar –que buscaba remedios para las faltas y abusos más corrientes–. Pero el concilio pastoral del papa Juan puso la semilla para evadir estas categorías”. Croken y Doran (ed.), *Collected Work of B. Lonergan*, Vol. 17, 226.

<sup>24</sup> Cfr. *AAS* 54 (1962): 791.

de divergencias cuando se intenta emitir un juicio acertado sobre su recepción por parte de la Iglesia católica. Quizá por especulación de escritorio o por lejanía de la realidad pastoral de la Iglesia católica, algunos eclesiólogos olvidan que el momento previo a la reflexión teológica (acto segundo), está en la vida de la comunidad cristiana (acto primero).

Sin duda, la intención pastoral del Vaticano II ha sido factor decisivo en su nuevo método de teologizar: la realidad humana y eclesial no es tema de estudio sino punto de partida de una Teología que no solamente se preocupa de la verdad *en sí* sino también de su sentido para los hombres y mujeres de cada época.

Nosotros vamos a enfatizar los siguientes elementos cuando le asignemos al Vaticano II el calificativo de concilio “pastoral”: 1) un concilio en diálogo con el mundo moderno; 2) un concilio con una nueva actitud y, 3) un concilio con una nueva forma de hacer Teología.

### 2.3.1 *Un concilio en diálogo con el mundo moderno*

“El espíritu de diálogo –afirma G. Girardi– es uno de los aspectos más impresionantes del nuevo estilo de la Iglesia”<sup>25</sup>. En el Concilio se pasó del anatema al diálogo. A partir de la Revolución francesa, el Magisterio eclesiástico se había anquilosado en una valoración negativa de la historia moderna.

Aun cuando dicha valoración hunde sus raíces en la apologética del siglo XVIII, se puede citar como hecho significativo a nivel oficial la promulgación de la Encíclica *Mirari vos*, de Gregorio XVI, el 15 de agosto de 1832<sup>26</sup>. El texto pontificio ve la historia contemporánea bajo el signo de una “conjura de los malvados” que no permitía indulgencia ni benignidad alguna por parte de la Iglesia católica, e imponía más bien “reprimir con la vara” los diversos errores.

Este juicio globalmente negativo sobre la historia y sobre la sociedad occidental, sobre todo acerca de las sociedades democráticas, no solo fue retomado en el Magisterio pontificio de Pío IX (un ejemplo al respecto es el “Syllabus”)<sup>27</sup>, sino que quedó oficialmente codificado en el *Proemio* que abre la Constitución dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica, del Vaticano I: la historia moderna, después de Trento, es descrita como la progresiva corrupción del ser humano, provocada –según opinión del concilio– por el principio protestante del principio de autoridad<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Girardi, (ed.), *El ateísmo contemporáneo*, 61.

<sup>26</sup> Cfr. DH 2730-2732.

<sup>27</sup> Cfr. DH 2901-2980.

<sup>28</sup> Cfr. DH 3000.

En el discurso de apertura de la segunda sesión, el 29 de septiembre de 1963), Pablo VI afirmó que uno de los cometidos del Concilio sería “tender un puente para el entendimiento mutuo con el mundo moderno”<sup>29</sup>. “Que lo sepa el mundo –añade más adelante–: la Iglesia [católica] lo mira con profunda comprensión, con sincera admiración y con sincero propósito, no de dominarlo, sino de servirlo; no de despreciarlo, sino de valorizarlo; no de condenarlo sino de confortarlo y salvarlo”<sup>30</sup>. Además, no hay que olvidar que Pablo VI dedicó al diálogo una de sus encíclicas, publicada entre la segunda y la tercera sesión del Concilio<sup>31</sup>.

Sin embargo, para que ese diálogo con el mundo moderno resultara fructífero era necesario que la Iglesia católica se *aggiornara*, es decir, se pusiera al día. G. Alberigo ha subrayado que el *aggiornamento* era la meta del Concilio: “La importancia hermenéutica del *aggiornamento*, más allá de la dificultad de una determinación conceptual rigurosa del término, está estrechamente ligada al carácter pastoral del Concilio. *Aggiornamento* ha sido comprendido como «reforma», cuando quiere indicar más bien una disponibilidad y una aptitud al cambio, un compromiso global en vistas de una inculturación renovada de la revelación en las nuevas culturas”<sup>32</sup>.

¿Cuáles el medio (vehículo) que los padres conciliares consideran más apropiado para entrar en diálogo con el mundo moderno? La respuesta es clara: *la cultura*<sup>33</sup>. Ella es como el dinamismo fundamental que condiciona todas las formas de vida social, económica, política, internacional. La cultura nos revela los rasgos característicos de una colectividad: su mentalidad, su estilo de vida, su forma propia de humanizar nuestro ambiente.

Hasta León XIII, el magisterio pontificio hablaba de “civilización” y Pío XII entendía la cultura casi exclusivamente en sentido humanista. El Vaticano II asumirá esta realidad en sentido sociológico, histórico y antropológico. La presencia representativa de obispos procedentes de Asia, África y América Latina, lo mismo que del Este europeo, tuvo un impacto y un efecto positivo en las deliberaciones y decisiones conciliares. Los textos del Concilio nos hablan de una toma de conciencia de la “pluralidad de culturas” (Cfr. GS 53) que hay en el mundo contemporáneo y que es allí donde se debe anunciar el Evangelio y construir la Iglesia. Este será el primer paso para superar la identificación hasta ese momento de Iglesia católica y cultura occidental.

---

<sup>29</sup> AAS 55 (1963): 854.

<sup>30</sup> AAS 55 (1963): 856.

<sup>31</sup> Cfr. AAS 56 (1964): 609-659.

<sup>32</sup> Jossua y Séd (eds.), *Interpréter (Mélanges offerts à C. Geffré)*, 271-272.

<sup>33</sup> Cfr. Carrier, *Diccionario de la cultura*, 1994; Torrado Pacheco, Rafael, “Relaciones fe-cultura a partir del concilio Vaticano II.” *TheolXav* 41 (1991): 43-54.

### 2.3.2 *Un concilio con una nueva actitud*

Vaticano II es un concilio con una nueva actitud. Eso es susceptible de ser confirmado especialmente en lo que tiene que ver con los cristianos de otras confesiones, con los miembros de otras religiones, con los no creyentes, con los/as laicos/as, etc.

Antes del Vaticano II, la Iglesia católica condenó el movimiento ecuménico y consideraba la restauración de la unidad, tal como se expresaba en la Encíclica *Mortalium animos*, del papa Pío XI (6 de enero de 1928) como una vuelta a la única Iglesia verdadera de Cristo Jesús, “a la Sede Apostólica, establecida en la ciudad que Pedro y Pablo (...) consagraron con su sangre”. Roma mostró su interés por el movimiento ecuménico a partir de 1960 con la creación del Secretariado para la Unión de los Cristianos. Por primera vez se enviaron observadores a una Asamblea General del Consejo Ecuménico (Nueva Delhi, 1961) y se invitaron observadores no católicos al concilio ecuménico Vaticano II.

Vaticano II puso la idea de *comuni3n* en el centro de la Eclesiología, que establece en el Decreto sobre el Ecumenismo: “Porque 3stos, que creen en Jesucristo y recibieron debidamente el bautismo, est3n en una cierta comuni3n con la Iglesia cat3lica, aunque no perfecta (...). Sin embargo, justificados en el bautismo por la fe, est3n incorporados a Jesucristo y, por tanto, con todo derecho se honran con el nombre de cristianos y los hijos de la Iglesia cat3lica los reconocen, con raz3n, como hermanos en el Se3or” (UR 3).

Fue el 6 de agosto de 1964, entre la segunda y la tercera sesi3n del Vaticano II, cuando Pablo VI public3 su enc3lica program3tica *Ecclesiam suam*, es un momento en que todav3a estaban en la etapa de elaboraci3n los documentos del Vaticano II que deb3an tratar del di3logo interreligioso (Declaraci3n *Nostra Aetate*, Decreto *Ad gentes divinitus*, Constituci3n pastoral *Gaudium et spes*). El Secretariado para los no cristianos hab3a sido creado por el papa pocos d3as antes de la aprobaci3n de la Enc3lica (el 17 de mayo de 1964). El papa Montini distingue cuatro niveles del di3logo de la Iglesia cat3lica con sus interlocutores, utilizando la figura de los c3rculos conc3ntricos: 1) con el universo y la humanidad; 2) con los fieles de otras religiones; 3) con otros cristianos y, 4) di3logo al interior de la misma Iglesia cat3lica.

Este documento abri3 una brecha que el Vaticano II pudo ampliar. Este Concilio es el primero en la historia de la Iglesia cat3lica que *habla positivamente* de las otras religiones de la humanidad. Existe, por una parte, en los documentos conciliares un deseo de reconocer los “elementos de verdad y de gracia” (AG 9), no s3lo en la vida religiosa individual de los fieles de otras religiones, sino tambi3n en los elementos objetivos de las propias tradiciones religiosas, tanto si se trata de “sus propios ritos y su cultura” (LG 17) como de las “iniciativas religiosas” (AG 3) o de otras “riquezas que Dios ha dispensado a las naciones en su munificencia” (AG 11), y que se encuentran en sus “tradiciones religiosas” (Ib3d.). Estos elementos son vistos como “un rayo de aquella verdad que ilumina a todos los seres humanos” (NA 2).

Vaticano II tampoco excluye del diálogo a nadie “Ni siquiera a los que cultivan los bienes esclarecidos del espíritu humano, pero no reconocen todavía al Autor de todos ellos. Ni tampoco excluye a aquellos que se oponen a la Iglesia y la persiguen de varias maneras” (GS 92). Para tal fin se creó el Secretariado *pro non credentibus*. La tarea no ha sido fácil y los frutos más bien escasos, pero la puerta está abierta y eso ya es una ganancia.

El cambio de actitud del Vaticano II en relación con los/as laicos/as lo trataremos más adelante cuando abordemos los elementos doctrinales nuevos, presentes en la Constitución dogmática *Lumen gentium*. El cambio de un modelo eclesiológico piramidal a otro de comunión será el punto de partida para esta novedad.

### 2.3.3 *Un concilio con una nueva forma de hacer Teología*

El carácter pastoral del Vaticano II viene determinado por una forma de hacer Teología. El método utilizado para hacer Teología en la época preconiliar en la Iglesia católica era deductivo, es decir, partía de unos principios generales tomados de la revelación o del Magisterio eclesiástico y de allí sacaba unas conclusiones para el comportamiento humano.

Vaticano II procede de una manera distinta: del análisis de los signos de los tiempos (Cfr. GS 4; PO 9; AA 14; UR 4)<sup>34</sup>, de la realidad cultural (Cfr. GS 53), de la experiencia humana (Cfr. GS 46). El método teológico es inductivo, es decir, que está atento a los hechos históricos, a la cultura, a la realidad humana y lee –a la luz de la fe– los signos de la presencia o de la ausencia de Dios en nuestro mundo. Mientras la realidad cultural y la experiencia humana nos ofrecen un material constante sobre el cual trabajar teológicamente, los signos de los tiempos tienen un carácter más epocal, de “acontecimientos históricos”<sup>35</sup>, que se convierten en retos o desafíos para la Teología, para los/as teólogos/as, lo mismo que para los pastores y los fieles laicos de la Iglesia católica.

Además del método, también es distinto el objeto de la Teología. Ya no es monopolar (la revelación bíblica) sino bipolar (revelación + realidad cultural, experiencia humana,

---

<sup>34</sup> En el documento de convocatoria del concilio Vaticano II, *Humanae salutis*, fechado simbólicamente el 25 de diciembre de 1961, Juan XXIII afirma: “Haciendo nuestra la recomendación de Jesús de saber distinguir los signos de los tiempos (Cfr. Mt 16,4), creemos descubrir en medio de tantas tinieblas numerosas señales que nos infunden esperanza sobre los destinos de la Iglesia y de la humanidad”. Cfr. *AAS* 54 (1962): 6.

<sup>35</sup> “Se habla ante todo de *acontecimientos históricos*; esto significa que no todos los hechos pueden ser considerados signos de los tiempos, sino sólo aquellos que tienen la característica de ser acontecimientos. Acontecimiento es lo que constituye una etapa fundamental de la historia de todos; es tan cualificante que marca una piedra miliar en la marcha de la humanidad. Es un punto de referencia tan necesario que sin él no se alcanzaría una plena comprensión de la historia de un período, de un pueblo o de una cultura. Por tanto, decir que los signos de los tiempos son acontecimientos equivale a darles una dimensión epocal”. Latourelle; Fisichella; Pié-Ninot (dirs.), *Diccionario de Teología fundamental*, 1365.

signos de los tiempos). No se reflexiona sobre la revelación en sí misma (*De ipsa revelatione*) sino en relación con el ser humano (destinatario y principal beneficiario de la revelación divina) y con todo lo que lo rodea y, de alguna manera, lo afecta positiva o negativamente.

### 3. CONTENIDO DE ALGUNOS DOCUMENTOS CONCILIARES

A continuación nos proponemos hacer un análisis general de los contenidos de las constituciones dogmáticas *Dei Verbum*, *Lumen gentium* y de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*. Son, según los entendidos en el tema, el trípode sobre el que se apoya el Concilio. Sin embargo, vamos a centrar nuestra atención en aquellos elementos (doctrinales y/o metodológicos) que tengan que ver más directamente con nuestra hipótesis de trabajo, a saber: que el Vaticano II implica la propuesta de un nuevo modelo teológico que influye significativamente en la configuración de la identidad de los/as teólogos/as, en sus funciones *ad intra* y *ad extra* y en sus relaciones con el Magisterio eclesiástico. Así mismo, es bueno no perder de vista el área general en la que nos movemos para nuestra investigación, a saber: la Teología fundamental.

#### 3.1 Constitución dogmática “Dei Verbum”<sup>36</sup>

La relación de la Iglesia católica con la Escritura no ha sido pacífica en algunos períodos de su historia. De hecho, se han dado épocas en las que se ha prohibido leer la Escritura en lengua vulgar por temor a las herejías, como en el siglo XIII frente a los albigenses, y en el siglo XVI frente a los protestantes. Todavía el Código de Derecho canónico de 1917 prohibía las versiones hechas o editadas por los católicos en cualquier idioma (c. 1399, § 1). Trento, por su parte, acentuó la autoridad de la tradición y del magisterio eclesiástico frente al principio protestante de la *sola Scriptura*. Al pueblo cristiano se le dio el catecismo, y la biblia daba la impresión de ser un libro protestante.

Los comienzos del siglo XX se caracterizaron por un avance muy significativo en los estudios bíblicos, pero fuera del ámbito católico. Ayudaron en este cambio los descubrimientos arqueológicos, la crítica histórica, la teoría de los géneros literarios, etc. El Magisterio eclesiástico se puso en guardia frente a estos avances exegéticos. Sin embargo, la encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII, en 1893, promovió una moderada renovación de la exégesis católica, cuyo impulsor principal fue el dominico M. J. Lagrange, quien fundó en 1890 la Escuela bíblica de Jerusalén y aplicó de manera decidida el método histórico a la Escritura. Esta nueva actitud le creó dificultades con el Santo Oficio hasta el punto de tener que abandonar provisionalmente la escuela bíblica por él fundada, entre los años 1910-1913.

---

<sup>36</sup> Cfr. Schökel y Artola (dirs.), *La palabra de Dios en la historia de los hombres*, 45-46; Latourelle; Fisichella; Pié-Ninot (eds.), *Diccionario de Teología fundamental*, 272-277.

En 1902, León XIII crea la Pontificia Comisión Bíblica; su función consistía en asesorar al magisterio pontificio en asuntos referentes a los avances y nuevas interpretaciones de la Escritura. Sin embargo, los enfrentamientos de la Iglesia católica con el racionalismo, el protestantismo liberal y el modernismo condicionaron la toma de posturas de esta Comisión en sentido defensivo, antes que científico (Cfr. DH 3394-3400).

Un cierto impulso a la investigación bíblica lo dio Pío XII en 1943 con la encíclica *Divino Afflante Spiritu*. En este documento se aceptan las contribuciones de las ciencias positivas, se admiten los géneros literarios y se reconoce el método histórico, de acuerdo a la nueva escuela crítica.

### 3.1.1 Aportes doctrinales y/o metodológicos al nuevo modelo teológico del Vaticano II en la “*Dei verbum*”<sup>37</sup>

Entre los aportes nuevos, tanto en el campo doctrinal como metodológico, que nos ofrece el concilio Vaticano II en la Constitución dogmática *Dei Verbum*, anotamos los siguientes:

a. *La sagrada Escritura como “alma” de la Teología*. Es probable que a la mayoría de los teólogos y teólogas actuales, hijos e hijas del post-concilio, la expresión nos parezca obvia y, en consecuencia, nada novedosa. Sin embargo, las cosas no estaban tan claras en la época preconiliar. Según los entendidos, “a lo largo de la celebración del Concilio, en efecto, la Iglesia llegó a unas nuevas relaciones con la palabra de Dios (...). Se pasó de una cierta instrumentalización de la Palabra, a una actitud de plena docilidad ante esa Palabra teniéndola siempre como punto de partida y no como simple confirmación de una doctrina elaborada desde parámetros sustancialmente filosóficos o de autoridad”<sup>38</sup>. En este sentido, fue altamente significativo el gesto diario de la “entronización” de la palabra de Dios situándola en el centro del Aula conciliar.

La Teología dogmática de siglos anteriores (sobre todo, después del Vaticano I) tomaba como punto de partida ciertas “tesis” derivadas de proposiciones sacadas del magisterio pontificio, preferentemente. El uso de la Escritura y de la Tradición era secundario y artificioso porque se hacía de una manera fundamentalista y en orden a comprobar la veracidad de la tesis propuesta. A esta forma de hacer Teología se la denominó “manualística”<sup>39</sup>, “Teología del magisterio”<sup>40</sup> o “Teología Denzinger” (*Denzingertheo-*

---

<sup>37</sup> Cfr. Dupuy... [et al.], *La revelation divine*, 2 Vols., 1968; Moeller... [et al.], *La revelación divina*, 2 Vols., 1970; Rovira Beloso, *Constitución dogmática sobre la divina revelación*, 1965; Schökel y Artola (dirs.), *La palabra de Dios en la historia de los hombres*, 1991; Schökel, *Comentarios a la Constitución “Dei Verbum” sobre la divina revelación*, 1969.

<sup>38</sup> Calero, *La Iglesia, misterio de comunión*, 191.

<sup>39</sup> Cfr. Latourelle; Fisichella; Pié-Ninot (eds.), *Diccionario de Teología fundamental*, 1473.

<sup>40</sup> Cfr. Antón, “I teologi davanti all’istruzione «Donum veritatis».” *Greg* 78 (1997): 241; Colombo, “Bibbia e Teologia.” *StudPat* 41 (1994): 139-141; Bartolomei, “Filosofia «versus» Teologia.” *Ibid.*, 45 (1998): 802-803.

logie)<sup>41</sup>. Esta metodología será sancionada oficialmente por Pío XII cuando afirma: “También es verdad que los teólogos han de volver constantemente a las fuentes de la divina revelación, pues a ellos toca indicar de qué modo se halle en las sagradas letras y en la Tradición, explícita o implícitamente, lo que por el Magisterio vivo es enseñado”<sup>42</sup>. En consecuencia, el Magisterio eclesiástico “Ha de ser para cualquier teólogo en materia de fe y costumbres norma próxima y universal de la verdad”<sup>43</sup>.

El concilio Vaticano II, retomando de otros contextos una famosa frase, propuso que la Escritura fuese “el alma de la Teología” (Cfr. DV 24)<sup>44</sup>. Esta afirmación figuraba ya en el proyecto de 1962 (capítulo V, nº 29), pero sin ninguna relevancia. Los textos definitivos la remiten a León XIII y Benedicto XV y abren la posibilidad de recurrir a la Escritura (y a la Tradición) de una manera distinta en el quehacer teológico.

La Constitución *Dei Verbum* se ocupa de esta cuestión en el capítulo sexto, dedicado a tratar la importancia que la lectura y meditación de la biblia tienen en la vida de la Iglesia católica. “La Teología –afirma– se apoya, como en cimiento perdurable, en la sagrada Escritura unida a la Tradición; así se mantiene firme y recobra su juventud, penetrando a la luz de la fe la verdad escondida en el misterio de Jesucristo. La sagrada Escritura contiene la palabra de Dios, y en cuanto inspirada es realmente palabra de Dios; por eso la Escritura debe ser el alma de la Teología” (nº 24).

La simple lectura de los párrafos que acabamos de citar pone de manifiesto que el estudio de la sagrada Escritura debe desempeñar, en Teología, una función primaria: a) la Escritura es el cimiento perdurable –el *perenne fundamentum*– de la Teología, es decir, la roca o punto de apoyo del que la Teología recibe solidez y consistencia, de tal manera que, si se aparta de la Escritura, la Teología se debilita y se fragmenta, mientras que, por el contrario, si se mantiene unida al texto sagrado, adquiere firmeza y vigor (*firmissime roboratur*); b) en contacto con la Escritura, la Teología mantiene su juventud (*semper invenescit*), es decir, su frescor, su viveza, su actualidad, su incidencia en la vida de los seres humanos y, c) el estudio de la Escritura es, en suma, como el alma de la Teología, es decir, el principio vivificador, el aliento e inspiración profunda, la fuerza que hace posible el movimiento, el desarrollo orgánico, la capacidad de asimilación; en una palabra, la vida.

---

<sup>41</sup> La expresión hace referencia a la colección de textos conciliares y pontificios realizada por el teólogo alemán Heinrich Denzinger a mediados del siglo XIX (1854) y relacionada con materias de dogma y moral. Resultó un texto de gran utilidad, pero presenta grandes dificultades y da lugar a confusiones porque carece de una criteriología teológica (todo se presenta en el mismo plano) y los textos aparecen desvinculados de sus fuentes y de sus contextos históricos. Cfr. Congar, *Situación y tareas de la Teología hoy*, 135-161.

<sup>42</sup> *AAS* 42 (1950): 568.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 567.

<sup>44</sup> Probablemente León XIII recibe la frase del biblista Rodolphus Cornely, éste la toma de la Congregación General de los jesuitas (1883) y ésta la toma de un Decreto de la Congregación General XIII de la Compañía (1687). Cfr. Vargas Machuca y Ruíz (eds.), *Palabra y Vida*, 409-422.

Todas esas expresiones son ciertamente metafóricas y en cierto modo poéticas –es decir, no técnicas–, y, por eso mismo, no imponen una metodología teológica precisa, dejando campo a una amplia diversidad. No son, sin embargo, meramente formales, sino que tienen un sentido preciso y recogen un criterio, claramente establecido por el Concilio.

Algo resulta, pues, evidente: los padres conciliares quisieron dejar bien claro que la Teología no es, en modo alguno, una ciencia constituida al margen de la Escritura, que acude a ella sólo en un segundo momento, para encontrar la confirmación o fundamentación de sus tesis o intuiciones; es, en cambio, un saber que –desde la raíz– ha de estar alimentado e impulsado por la lectura y meditación del texto bíblico.

Hoy estamos más conscientes de que la Escritura debe ser la “norma próxima” de toda Teología cristiana que pretenda presentarse como tal. En consecuencia, los/as teólogos/as deben ser buenos/as conocedores/as de las más recientes investigaciones en lo que a la Escritura se refiere. No es requisito *sine quo non* que sean expertos/as en exégesis bíblica o eruditos/as en el conocimiento de lenguas orientales, pero sí estudiosos/as preocupados/as por estar al día sobre las nuevas investigaciones y propuestas o hallazgos en el campo bíblico.

Ahora bien, para nadie es un secreto la dificultad que presenta la exégesis bíblica actual en lo que hace referencia a escuelas, autores, etc. Sobre muchos textos o temas hay opiniones divergentes. ¿Qué deben hacer los/as teólogos/as sistemáticos/as frente a este panorama tan inestable e inseguro? En algunos casos habrá que contentarse con presentar la realidad de las cosas y decir una palabra provisional al respecto<sup>45</sup>. Y aunque el Vaticano II asigna al Magisterio eclesiástico el “juicio definitivo” en cuestiones bíblicas (Cfr. DV 12), es una función casi desconocida por su ausencia; es más, la Pontificia Comisión Bíblica (León XIII: 1902) –creada para asesorarlo en este campo y tan activa en los comienzos del siglo XX– ha optado por dar sugerencias generales antes que proponer su parecer sobre textos bíblicos concretos.

La implicación de los/as teólogos/as en el quehacer teológico como tal es algo, por lo demás, inevitable. El peligro latente es el siguiente: reemplazar las “tesis” de la Manuaística por hipótesis teológicas (teologúmenos) del gusto o del interés de los/as teólogos/as. La situación es similar a la del pre-concilio y, tanto la Escritura como la Tradición y hasta los documentos del Magisterio eclesiástico o los textos de los/as teólogos/as, pasan a ser “pruebas” (*dicta probantia*) en favor de la hipótesis teológica. En este sentido podemos afirmar que la Teología (su discurso) descubre, delata o desnuda a los/as teólogos/as porque pone en evidencia sus simpatías o antipatías, sus sueños o frustraciones, sus dudas o seguridades. Al fin y al cabo, no hay nada tan personal como emprender una reflexión o una investigación teológica.

---

<sup>45</sup> “En los problemas importantes basta que el investigador dé una respuesta plausible, de acuerdo con el estado actual de la ciencia, o señale los límites de toda investigación científica”. Kremer, “No hay palabra de Dios sin palabra humana.” *SelTeol* 136 (1995): 255.

Ahora bien, cuando Vaticano II propone a la Sagrada Escritura como “alma de la Teología” (Cfr. DV 24), implícitamente está haciendo referencia a su *eclesialidad* porque el texto sagrado es el libro de la Iglesia y no puede ser objeto de la interpretación subjetiva de cada individuo; es más, aún cuando un/a cristiano/a lee en particular la biblia, sabe que está leyendo el libro de la Iglesia. Por tanto, para evitar un posible relativismo exegético y hermenéutico, el Concilio propone unos criterios que todo/a exegeta y todo/a teólogo/a deben tener en cuenta cuando se acercan a la Sagrada Escritura. Entre esos criterios (Cfr. DV 12)<sup>46</sup>, anotamos:

*-Necesidad de una investigación exegética seria.* El Vaticano II parte de un presupuesto de fe: “Dios habla en la Escritura” y, por tanto, el fin de toda interpretación es “conocer lo que Dios quiso comunicarnos”. Pero, indisolublemente unido a lo anterior: Dios ha hablado “por medio de hombres y en lenguaje humano”; de ahí que “el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y lo que Dios quería dar a conocer con dichas palabras” (Cfr. DV 12). El primer criterio ineludible para no incurrir en un subjetivismo hermenéutico y sobre todo para captar la palabra de Dios en la biblia es la fidelidad al texto y a su sentido literal. La palabra de Dios presente en la Escritura inspirada está penetrada completamente por la palabra humana y aquello que Dios intenta comunicar se expresa en lo que han intentado comunicar los hagiógrafos<sup>47</sup>. Es precisamente esta actitud la que lleva al exegeta a tomar en serio la dimensión del lenguaje humano inseparable de la biblia. Y la que justifica que empleemos todos los instrumentos de la crítica para lograr una interpretación adecuada del texto.

El exegeta católico se acerca a la biblia convencido de que es un libro plenamente humano y plenamente de Dios. No cabe, pues, hacer una separación absoluta entre interpretación de la biblia como libro meramente humano e interpretación de la biblia como libro que contiene la palabra de Dios. En términos de hermenéutica filosófica contemporánea diríamos que ello forma parte de la pre-comprensión básica del exegeta cristiano. No podemos ceder a la tendencia fundamentalista o integrista que quiere ver en la biblia un libro de origen únicamente divino (el autor sagrado sería un simple copista o amanuense)<sup>48</sup>, pero tampoco podemos caer en la tentación racionalista de considerar el texto sagrado como un libro puramente humano. En términos cristológicos podríamos afirmar: no podemos caer en un monofisismo espiritualista ni en un nestorianismo racionalista.

*-Necesidad de la crítica literaria e histórica.* La *Dei Verbum* no pretende hacer un tratado, sino describir en forma sumaria los instrumentos propios de la crítica literaria. Por eso, añade: “Para descubrir la intención del autor, hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los géneros literarios”. Siguiendo la enseñanza de la *Divino Afflante Spiritu* habla de obras de índole histórica, de libros proféticos o poéticos, pero añade “o en otros géneros literarios” (Cfr. DV 12), dejando así la puerta abierta a especificaciones ulteriores.

---

<sup>46</sup> Cfr. Manucci, *La biblia como palabra de Dios*, 299-312.

<sup>47</sup> Cfr. Kremer, “No hay palabra de Dios sin palabra humana.” *SelTeol* 136 (1995): 247-257.

<sup>48</sup> Para el Vaticano II, los escritores sagrados son “verdaderos autores” (Cfr. DV 11).

La crítica histórica no se menciona expresamente en la *Dei Verbum*. El texto conciliar habla de obras de índole histórica y esto nos introduce en una crítica histórica porque la relación del escritor sagrado con el contexto cultural de su tiempo no puede ser determinado ni reconocido correctamente sin la ayuda de un método histórico. La crítica histórica no sólo se propone situar el libro en su ambiente, sino que trata de descubrir también el valor histórico de aquello que el texto narra, de reconstruir la historia de los dos Testamentos con la precisión que brindan los métodos de la crítica histórica moderna. Sin embargo, el exegeta no es un simple historiador que se acerca al texto únicamente como fuente para reconstruir la historia del pasado, sino que se acerca a ella porque Dios se ha revelado en la historia y por ella.

-*Principios de una hermenéutica teológica*. Estos principios se formulan sintéticamente al final del mismo numeral (Cfr. DV 12). Un principio general: “*La Escritura se ha de leer con el mismo Espíritu con que fue escrita*”<sup>49</sup>. La Escritura nació bajo el influjo del Espíritu Santo, por lo cual debe ser leída e interpretada en el Espíritu Santo. Aquí radica su carácter o naturaleza divina. La interpretación es “en el Espíritu”. Sin embargo, no constituye un segundo momento, sucesivo a la crítica literaria e histórica antes descrita. El principio general informa todo el proceso hermenéutico.

La lectura y la interpretación de la Escritura *eodem Spiritu quo scripta est* significan para el lector/intérprete una docilidad a la dirección del Espíritu Santo como actitud adecuada al carácter pneumático de la biblia (Cfr. 1Co 2,14-15). Pensándolo bien nos hallamos dentro de la línea de esa congenialidad con el texto y con su autor que también la hermenéutica moderna propone como premisa necesaria para un auténtico comprender. El lector y el intérprete de la biblia deben saber que la corriente pneumática que ha dado lugar a los libros sagrados también les alcanza a ellos y pasa a través de ellos dentro de un proceso de sintonización y compenetración creciente, ordenado a una comprensión cada vez más profunda de los textos bíblicos. La dimensión objetiva de la inspiración va unida a la dimensión subjetiva, o sea, a la acción del Espíritu Santo en el corazón del lector que actúa a través de la misma Escritura.

El principio general de la interpretación de la biblia “en el Espíritu” queda especificado más adelante por la *Dei Verbum* en tres criterios concretos que deben presidir toda hermenéutica teológica: “Para dilucidar con exactitud el sentido de los textos sagrados se debe abordar con no menor diligencia el contenido y la unidad de toda la Escritura, prestando la debida atención a la Tradición viva de la Iglesia y de la analogía de la fe”.

Finalmente, las investigaciones exegeticas o las interpretaciones hermenéuticas que se hagan en torno a la sagrada Escritura, están sometidas al “juicio definitivo” del Magisterio eclesiástico “que recibió de Dios el encargo y el oficio de conservar e interpretar la palabra de Dios” (Cfr. DV 12). Por tanto, los/as exegetas deben presentar el fruto

---

<sup>49</sup> Esta norma hermenéutica se ha transmitido por Occidente en la formulación que le dio san Jerónimo, aunque su creador fue Orígenes. El principio fundamental sobre el que se apoya es el de la inspiración del texto bíblico: la Escritura posee un sentido más profundo que su sentido obvio y es el sentido querido por el Espíritu Santo, el sentido espiritual. Cfr. Latourelle (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas*, 159-186.

de su trabajo como “ofertas” a toda la Iglesia. Esas investigaciones deberán pasar por el debate bíblico para comprobar su veracidad. Sobre este trasfondo deberá proceder el trabajo de los/as teólogos/as. Es más, el mismo Magisterio eclesiástico podrá beneficiarse de este *consensus biblicorum* para la elaboración de sus mensajes pastorales. Tanto los/as biblistas como los/as teólogos/as deben estar persuadidos de la existencia de una última instancia magisterial no sólo en cuestiones exegéticas sino también en las que hacen referencia a la hermenéutica teológica. Ese criterio es irrenunciable en el quehacer teológico católico.

b. *La fe como “respuesta” a Dios que se revela.* Vaticano I y Vaticano II tratan sobre la revelación en dos de sus constituciones dogmáticas: *Dei Filius* y *Dei Verbum*, respetivamente. Sin embargo, los textos tienen contextos históricos e intencionalidades diversas<sup>50</sup>. Tal vez, por eso, los acentos son distintos: mientras Vaticano I enfatiza el aspecto doctrinal de la revelación bíblica, Vaticano II lo hará sobre lo histórico-existencial<sup>51</sup>.

Aunque Vaticano I afirme que el objetivo de la revelación sobrenatural de Dios es “Revelar al género humano (...) a Sí mismo y los decretos eternos de su voluntad” (Cfr. DH 3004), el énfasis del resto de la Constitución dogmática *Dei Filius* estará centrado en un concepto de revelación como el auto-desvelarse cognoscitivo de Dios al ser humano. En un numeral posterior se afirma, por ejemplo, que a la revelación se le deben conocimientos de diversa índole “que no son de suyo accesibles a la razón humana” (Cfr. DH 3005). La lectura de los demás numerales de la *Dei Filius* nos llevan a esta conclusión: son enunciados que no se refieren a la auto-revelación de Dios, sino a lo revelado por Dios.

Esta constatación ha llevado a algunos autores a afirmar que “El acento de la doctrina del concilio [Vaticano I] sobre la revelación no recae sobre la auto-comunicación de Dios que está por encima del mundo, y en lo que Él ha puesto por obra a este respecto, sino en el aspecto cognoscitivo de la auto-manifestación de Dios, en el acontecimiento verbal que desvela a nuestro conocimiento los misterios sobrenaturales, en la comunicación de verdad, en la revelación como doctrina, que como tal está sustentada enteramente por Dios (...). El hecho de que la auto-revelación de Dios permanezca en el trasfondo, aunque se menciona expresamente, y de que aparezca como si el acontecimiento de la revelación quedase limitado a la comunicación de verdades, es el precio que el concilio tiene que pagar por crear un frente contra el racionalismo”<sup>52</sup>. En consecuencia, Vaticano I acentúa el carácter cognoscitivo de la revelación que de ahora en adelante deberá considerarse como momento irrenunciable.

---

<sup>50</sup> La intencionalidad profunda del Vaticano I será la condena de los errores de la época (sobre todo, del racionalismo), mientras que la del Vaticano II consistirá en la propuesta religiosa a los hombres y mujeres de su tiempo según las nuevas modalidades culturales. En el Vaticano I, la Iglesia católica se sentía asediada por el mundo surgido de la Ilustración; en el Vaticano II, la Iglesia católica se abre al mundo moderno y busca entablar diálogo con él. Cfr. Bertuletti... [et al.], *La Teologia italiana oggi*, 195-244.

<sup>51</sup> Cfr. Bravo, “La revelación.” *TheolXav* 68-69 (1983): 261-269; González Montes, “«Dei Verbum» sobre el fondo de «Dei Filius».” *Sal* 43 (1996): 341-364.

<sup>52</sup> Schmitz, *La revelación*, 84-85.

Según los expertos, Vaticano I intercambia dos términos que la Teología había distinguido hasta ese entonces, a saber: “revelación” y “doctrina sagrada”. Cuando santo Tomás quiere designar el conjunto de verdades o misterios contenidos en la Escritura y propuestos por la Iglesia en los símbolos de fe, emplea el término “doctrina sagrada”, “verdad salvífica” y otros análogos; la palabra “revelación” designa para él, no la doctrina sino su origen divino. La revelación es la fuente de donde procede la doctrina sagrada, la verdad de fe. Al intercambiar los dos conceptos, Vaticano I corrió el riesgo de hacer pensar que la revelación era un conjunto de verdades bajadas del cielo, provenientes directamente de Dios<sup>53</sup>.

En el Vaticano II, en cambio, la revelación no aparece en primer plano como un cuerpo de verdades doctrinales contenidas en la Escritura y enseñadas por la Iglesia católica. Se presenta, ante todo, como una auto-manifestación de Dios, es decir, el acto por el cual Dios se da a conocer a Sí mismo a través de su acción histórico-salvífica, cuyo centro y culmen es el Señor Jesús. El texto dice: “Quiso Dios con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad: por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina” (DV 2).

El origen de la revelación no es la bondad moral de los seres humanos sino el amor incondicional de Dios. Ese amor divino se hace visible en la historia humana en la persona de Jesús, el Verbo encarnado (Cfr. Jn 1,14.18; 1 Jn 1,1-3). Bajo la acción del Espíritu Santo, lleva adelante la voluntad de su Padre (Cfr. Jn 4,34). La revelación es un evento que pone en acto a la Trinidad Santa y que tiene como objetivo último hacer participar al ser humano de la naturaleza divina.

Sin embargo, los dos conceptos de revelación propuestos tanto por Vaticano I como por Vaticano II no son contrapuestos o irreconciliables. Cada uno enfatiza aspectos importantes del evento revelador como tal; así, mientras el concilio Vaticano I hace hincapié en la dimensión doctrinal de la revelación bíblica, Vaticano II la muestra en su dimensión histórico-existencial. En otras palabras: las dos dimensiones son complementarias.

Tanto Vaticano I como Vaticano II conciben la revelación divina como incompleta hasta que no produzca el efecto deseado, a saber: la fe. Los dos concilios vaticanos (I-II) conciben la fe como “respuesta” del ser humano a Dios que se revela (Cfr. DH 3008; DV 5). Y aunque esta respuesta implica todo el ser humano (“entendimiento y voluntad”), no hay que olvidar los acentos de cada concilio. El Vaticano I enfatizará la respuesta intelectual a Dios que nos revela verdades inaccesibles a la razón humana (Cfr. DH 3005); el Vaticano II, por su parte, acentuará la respuesta existencial a Dios que nos ha revelado “su intimidad” a través de Jesucristo, la Palabra hecha carne (Cfr. DV 4).

---

<sup>53</sup> Cfr. Bravo, “La revelación.” *TheolXav* 68-69 (1983): 262-263.

Estos dos acentos de la fe son complementarios, pero tienen que ocupar su lugar correspondiente dentro del proceso: el primer momento de la fe es o debe que ser histórico/existencial y tiene que ver con la experiencia de Dios (*fides qua*); el segundo, en cambio, es teórico, nocional o doctrinal. Es decir, quien ha conocido a Dios o ha tenido una experiencia íntima y personal de Él o de Jesucristo, su Hijo, deseará conocer más de Él/ellos y eso lo remitirá a las escrituras sagradas, a los credos o símbolos apostólicos (*fides quae*).

Ya desde la época escolástica se hablaba del “objeto” de la Teología. Santo Tomás distinguía entre objeto material y formal. El objeto material es evidentemente Dios; el objeto formal de una ciencia, por su parte, es el aspecto particular bajo el que se considera su objeto material. Tomás utiliza la expresión *Deus sub ratione deitatis*, es decir, Dios bajo el aspecto mismo de su deidad o Dios en cuanto Dios<sup>54</sup>. En una de sus obras, Tomás explica que el objeto formal de la Teología es la revelación<sup>55</sup>. La Teología de los filósofos (Teología natural), según él, se ocupa de Dios y de las criaturas ayudándose solamente de la luz de la razón. La Teología sigue el camino inverso: su punto de partida es Dios, tal como es en sí mismo, tal como se conoce y tal como nos es conocido por la revelación.

Algunos escritos teológicos de la época anterior al concilio Vaticano II y postconciliares, han comenzado a enfocar su atención sobre la revelación como el evento distintivo de la fe cristiana<sup>56</sup>. Hoy no faltan estudios que ubican la revelación como centro de la reflexión teológica<sup>57</sup> y hasta el papa Juan Pablo II se ha atrevido a hablar de ella como “objeto” de la Teología<sup>58</sup>.

Siguiendo a Vaticano II, es posible hablar de un objeto con una “estructura bipolar” en la Teología<sup>59</sup>, es decir, la revelación bíblica (Cfr. DV) y el mundo moderno pluricultural (Cfr. GS 53), la experiencia humana (Cfr. GS 46) o los signos de los tiempos (Cfr. GS 4). Estos dos polos deben ir interrelacionados. Entre ellos ha de haber una correlación estrecha: la revelación bíblica ilumina la cultura/experiencia humana/signos de los tiempos y les muestra el *plus* de Dios; la cultura/experiencia humana/signos de los tiempos, a su vez, plantean nuevos interrogantes a la revelación bíblica. La integración adecuada de estos dos polos dará como resultado una Teología siempre joven y en sintonía con las grandes preocupaciones de la humanidad. Los padres de la Iglesia hablaban de los “dos ojos” de la Teología (*Theologia ante et retro oculata*)<sup>60</sup>; san Agustín, por su parte, hablará de la existencia de dos libros: el segundo (la biblia) nos ayudará a leer el

---

<sup>54</sup> Cfr. Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 7.

<sup>55</sup> Cfr. Id. *Contra Gentiles*, c. 4.

<sup>56</sup> Cfr. Latourelle, *Teología de la revelación*, 1982; Fisichella, *La revelación: evento y credibilidad*, 1989, etc.

<sup>57</sup> Cfr. Fisichella (ed.), *Gesù Rivelatore*, 85-99; Bertuletti... [et al.], *La Teologia italiana oggi*, 149-193.

<sup>58</sup> “El objeto del discurso teológico es Dios vivo y personal”. *Ins* 7/1 (1984): 1714.

<sup>59</sup> Cfr. O’Donnell, *Introducción a la Teología dogmática*, 10.

<sup>60</sup> Cfr. San Bernardo, *In Cant. Sermo*, 62,1: PL 183, 1075.

primero (la realidad humana), cuya visibilidad ha sido opacada por el pecado del ser humano<sup>61</sup>.

La Teología clásica centraba su atención en las fuentes de la revelación bíblica. Se miraba la revelación en sí misma (*De ipsa revelatione*), en relación con su transmisión (*De divinae revelationis transmissione*) o de sus fuentes (*De fontibus revelationis*). Sin embargo, el Vaticano II, las conferencias episcopales latinoamericanas y algunos documentos del magisterio pontificio han tenido en cuenta la realidad humana como punto de partida de sus reflexiones teológico-pastorales.

Ahora bien, si la Teología es *intellectus fidei, scientia fidei, intelligentia fidei, cogitatio fidei* o *Fides quaerens intellectum*<sup>62</sup>, la fe es un requisito *sine qua non* para todo quehacer teológico auténticamente cristiano. Tal vez una concepción de la Teología basada en su etimología como discurso, tratado o lenguaje sobre Dios puede dar lugar a una reflexión religiosa que no incluya la fe<sup>63</sup>.

Para el papa Juan Pablo II, “La fe no es, pues, solamente el presupuesto imprescindible y la disposición fundamental de la Teología”, sino también “la raíz vital y permanente de la Teología”. Por tanto, “hacer Teología es, pues, una tarea exclusivamente propia del creyente en cuanto creyente, una tarea vivamente suscitada y en todo momento sostenida por la fe”<sup>64</sup>. En esta misma perspectiva se ubican hoy muchos estudiosos del tema al hablar de la fe de los/as teólogos/as<sup>65</sup>. Es probable que una persona no creyente pueda hacer estudios o investigaciones sobre la revelación bíblica pero adolecerá de una serie de herramientas gnoseológicas y epistemológicas que limitarán enormemente su percepción y, en consecuencia, el resultado final de su trabajo. Quien no se ha enamorado, por ejemplo, podrá hacer una ponencia brillante sobre el amor, pero su punto de referencia serán los libros, las novelas, telenovelas o las experiencias de otros. Algo parecido sucede con el no creyente que se acerca a la revelación bíblica sin tener a la base una experiencia previa de Dios.

---

<sup>61</sup> “La biblia es el segundo libro de Dios, fue escrita para ayudarnos a descifrar el mundo, para devolvernos la mirada de la fe y de la contemplación, y para transformar toda la realidad en una gran revelación de Dios”. Cfr. Mesters, *Flor sin defensa*, 28.

<sup>62</sup> Esta definición aparece como subtítulo de la obra *Proslogion* (1078), de San Anselmo.

<sup>63</sup> “¿Es correcto afirmar que la Teología exige la fe del teólogo? Parece que la respuesta debe ser negativa”. Bof y Stasi, *La Teología come scienza della fede*, 367.

<sup>64</sup> *Ins* 5/3 (1982): 1050-1051.

<sup>65</sup> Cfr. Lorda, “La fe del teólogo.” *ScripTheol* 21 (1989): 903-918; Byrne, “La Teología y la fe cristiana.” *Conc* 256 (1994): 15-27.

### 3.2 Constitución dogmática “Lumen gentium”<sup>66</sup>

La eclesiología anterior al Vaticano II está marcada por los conflictos que la Iglesia católica ha ido teniendo en los últimos siglos. Entre los más importantes, anotamos:

-La Eclesiología desde la revolución francesa hasta el concilio Vaticano I está determinada por la afirmación de la autoridad. Asistimos a una acentuación de la dimensión jerárquica, sobre todo del papado. Precisamente porque el papa ha sido despojado de los Estados Pontificios (poder temporal) y su primacía ha sido cuestionada por varios grupos o movimientos (galicanos, febronianos), ha llegado el momento –piensan los padres conciliares– de otorgarle toda la autoridad moral y espiritual. El Vaticano I consagró esta visión en la Constitución *Pastor aeternus* (1870) y en el dogma de la infalibilidad (Cfr. DH 3074).

El Papa es de hecho la única fuente de potestad y de magisterio, ya que goza de una autoridad episcopal ordinaria e inmediata sobre cada iglesia local y sobre cada fiel. Como consecuencia, se impone el centralismo de la curia romana en lo dogmático, jurídico y pastoral. En definitiva, se produce una romanización de la Iglesia católica entendida como asociación de diócesis, en tanto que las diócesis locales son consideradas como circunscripciones administrativas, subordinadas a las directrices que proceden de la Santa Sede.

-La Eclesiología dominante previa al Vaticano II considera básicos en la Iglesia católica sus componentes clerical, jurídico y apologético. La Iglesia católica es definida como “sociedad perfecta” en el sentido que posee todos los medios necesarios, como el Estado y frente al mismo, para alcanzar su fin trascendente, a saber, es completa y autosuficiente<sup>67</sup>. Nace este concepto a finales del siglo XVI entre los canonistas como reacción frente a diversos movimientos políticos de emancipación civil, que pretendían restringir la libertad de la Iglesia católica o reducir la autoridad del Papa sobre las iglesias locales.

Así se llega a una concepción de la Iglesia católica como sociedad de desiguales, predominantemente clerical, piramidal. Lo afirmó con claridad san Pío X (1903-1914) en la carta *Vehementer Nos* de 1906 a los obispos de Francia: “La Iglesia es el cuerpo místico de Jesucristo regido por pastores y doctores: sociedad, por tanto, humana, en cuyo seno existen jefes con pleno y perfecto poder para gobernar, enseñar y juzgar. De donde resulta que esta sociedad es esencialmente una sociedad desigual, es decir, sociedad compuesta por distintas categorías de personas: los pastores y el rebaño, los que tienen diferentes grados de la jerarquía y la muchedumbre de los fieles. Y estas categorías son de tal modo distintas la una de la otra, que sólo en la categoría de los pastores reside la autoridad y el derecho necesarios para mover y dirigir a los miembros hacia el fin de la

---

<sup>66</sup> Cfr. Baraúna (dir.), *La Iglesia del Vaticano II: estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, 171-204; Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II: historia, texto y comentario de la Constitución “Lumen gentium”*, 17-87; Nicolau Pons, *La Iglesia del Vaticano II: comentarios a la Constitución dogmática “Lumen gentium”*, 13-38.

<sup>67</sup> Cfr. Granfiel, “Auge y declive de la «societas perfecta».” *Conc 177* (1982): 10-19.

sociedad, mientras que la multitud no tiene otro deber sino el de dejarse conducir y como dócil rebaño, seguir a sus pastores”<sup>68</sup>. Se advertía esta desigualdad en muchos aspectos: liturgia (presbiterio y nave), vida pública (sólo hablan los obispos en sus cartas pastorales y los presbíteros en el púlpito), Teología (únicamente para candidatos al ministerio presbiteral), etc.

Es, además, una Iglesia uniformista basada en la repetición de un modelo único (romano, latino y occidental) que no tiene en cuenta los factores culturales o los avatares históricos. El papa es considerado “vicario” de Jesucristo en la tierra (no vicario de Pedro) o “pontífice romano”. Los obispos son –en este modelo eclesial– vicarios del Papa y las diócesis se asemejan a sucursales de la Santa Sede, no a iglesias particulares.

### 3.2.1 *Aportes doctrinales y/o metodológicos al nuevo modelo teológico del Vaticano II en la “Lumen gentium”*<sup>69</sup>

El Vaticano II nos legó una nueva conciencia eclesial que se concretiza en una nueva forma de ser (misterio), una nueva forma de estar presente en el mundo (peregrina) y en una nueva forma de actuar (servidora). Entre los elementos doctrinales y/o metodológicos que el concilio Vaticano II aporta al nuevo modelo teológico, anotamos los siguientes:

a. *La Iglesia católica definida como “misterio de comunión”*. Los padres conciliares del Vaticano II tuvieron la valentía de preguntarse por boca del cardenal Suenens: “Iglesia católica, ¿quién eres? ¿Qué dices de ti misma?”. Frente al progresivo malestar que se había ido gestando y manifestando por el imparable proceso de hipertrofia jurídicista de la Iglesia desde la Edad Media hasta el mismo siglo XX pasando por la Contrarreforma, surgía en la Iglesia una necesidad imperiosa e impostergable de profundizar en la propia esencia, en la propia identidad, no sólo para dar una respuesta válida a los que la veían desde fuera, sino, ante todo, para darse a sí misma una respuesta satisfactoria que la pusiera en conexión directa con los propios orígenes y con la posterior reflexión de los padres de la Iglesia.

El *princeps analogatum* para descubrir la propia identidad de la Iglesia no es –como se defendió sobre todo en el período de la Contrarreforma– el modelo de “sociedad perfecta”, es decir, la consideración social y política en paralelo con una sociedad puramente humana; tampoco lo es el pivote cristo-monista sobre el cual se inspiró y giró mucho la tradición teológica latina y que dio como resultado una eclesiología jurídica y

---

<sup>68</sup> ASS 39 (1906): 8.

<sup>69</sup> Cfr. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Vaticano II: historia, texto y comentario*, 1969; Baraúna (dir.), *La Iglesia del Vaticano II: estudios y comentarios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, 1965; Ferrara... [et al.], *Lumen gentium*, Constitución conciliar sobre la Iglesia, 1966; Nicolau Pons, *La Iglesia del concilio Vaticano II. Comentario a la Constitución dogmática “Lumen gentium”*, 1966; Pellegrino, *Comentario pastoral a la “Lumen gentium”*, 1968; Blásquez, *La Iglesia del concilio Vaticano II*, 1991.

clerical. ¿Cuál es, pues, o cuál puede ser el referente obligado para encontrar la verdadera y propia identidad, para que pueda llamarse y ser de verdad la Iglesia de Jesús, la Iglesia que Dios ha querido antes de la creación del mundo? Y en definitiva, ¿a qué o a quién debe parecerse la Iglesia? ¿Cuál es el modelo según el cual debe ser, vivir y construirse?

El Vaticano II, en un acto de profunda coherencia interna, escogió como coordinada o punto de referencia fundamental para encontrar y establecer su propia identidad (y para vivir y actuar en perfecta coherencia con ella) nada más y nada menos que la Santísima Trinidad, la raíz y la cumbre de todos los misterios cristianos. Al señalar las repercusiones eclesiales de la obra creadora de Dios Padre, salvadora de Dios Hijo y santificadora de Dios Espíritu Santo, es decir, por la operación *ad extra*, concluye citando a san Cipriano “que así toda la Iglesia aparece como «un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»” (LG 4)<sup>70</sup>.

Rectificando el planteamiento societario e institucional de la Iglesia que había hecho en su día Roberto Belarmino, como reacción contra el espiritualismo eclesiológico de los Reformadores, lo mismo que la perspectiva jurídica y clerical propia de la tradición teológica latina, apoyada sobre el pivote cristo-monista, el Vaticano II sitúa a la Iglesia no sólo en el contexto del misterio (LG capítulo I), sino precisamente en el marco del misterio cristiano por excelencia: el misterio de la Trinidad. Volviendo, pues, a la mejor doctrina de los santos Padres y en especial de san Cipriano, el concilio Vaticano II pone de relieve la indudable raíz trinitaria de la Iglesia. Su eclesiología puede resumirse diciendo que la Iglesia es una *Ecclesia de Trinitate*: en concreto, *De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*<sup>71</sup>. La preposición “de” evoca al mismo tiempo la idea de imitación y la de participación: a partir de esta unidad entre las hipóstasis se prolonga la unificación del pueblo, el cual, unificándose, participa en una unidad diversa, de modo que para san Cipriano la unidad de la Iglesia no se puede comprender sin la de la Trinidad<sup>72</sup>.

La Iglesia es la obra de la Trinidad. Así como el ser humano ha sido creado “a imagen y como semejanza de Dios” (Cfr. Gn 1,26), la Iglesia –que prolonga la presencia sacramental de Jesucristo en la historia– debe ser manifestación en el tiempo de la vida trinitaria, una manifestación de forma ideal y siempre analógica. Y así como en la Trinidad la *igualdad fundamental* de todas y de cada una de las divinas personas no niega ni contradice su *diversidad funcional* de misión y de apropiación ni su *unidad* como circuninsesión de unos en otros, de forma análoga en la Iglesia de Jesús la igualdad funda-

---

<sup>70</sup> En *Gaudium et spes*, además, en el contexto de la formación de la comunidad humana, el Concilio declara que “Dios, que cuida de todos con paterna solicitud, ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos (...). Más aún: el Señor cuando ruega al Padre «que todos sean uno, como nosotros también somos uno» (Jn 17,21), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás” (nº 24).

<sup>71</sup> San Cipriano, *De orat. dom.*, 23: PL 4553.

<sup>72</sup> Cfr. Philips, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II*, Vol. I, 116.

mental de los bautizados no atenta contra la diversidad (vocacional, carismática, ministerial) y no es un obstáculo para buscar la común unidad. La *igualdad fundamental*, la *diversidad funcional* y la *comunidad en comunión* son en la Iglesia, como en su supremo modelo (la Trinidad), tres dimensiones y exigencias absolutamente constitutivas, imprescindibles, irrenunciables, inseparables<sup>73</sup>. ¿Cómo se pueden operativizar estos principios fundamentales de manera concreta?

-*La igualdad fundamental de todas y de cada una de las personas*. Las tres divinas personas poseen la misma dignidad divina, a saber: el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios. Los/as cristianos/as poseen la misma dignidad al ser hijos/as de Dios por el bautismo que nos incorpora a la Iglesia, comunidad de los que creen y siguen a Jesucristo. Esta igualdad fundamental se opone a todo lo que pueda significar o favorecer el enseñoreamiento de unos/as sobre otros/as, la opresión, el despotismo, la dominación, el autoritarismo, el clericalismo, el clasismo, el segregacionismo, el machismo y cualquier otra forma contraria al estatuto evangélico de la fraternidad.

-*La diversidad funcional de misión y de apropiación*. Las tres divinas personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo) son distintas y tienen funciones diferentes: al Padre se le asigna la función creadora, al Hijo la redentora y al Espíritu la santificadora. La diversidad funcional de los/as cristianos/as depende de las vocaciones y de los carismas recibidos del Espíritu Santo. La gran vocación es al seguimiento de Jesucristo; de allí se derivan las demás vocaciones. En la comunidad cristiana también hay carismas diversos que proceden de una única fuente: el Espíritu (Cfr. 1Co 12,4-6) y tienen una finalidad: “el bien común” (Cfr. 1Co 12,7) o “la edificación del cuerpo de Cristo” (Cfr. Ef 4,12). Dentro de esos carismas, hay unos destinados a la dirección, a la animación, a la presidencia, a la animación. No son mejores ni superiores; tampoco dan un *status* más alto a quienes los desempeñan. Simplemente son necesarios porque la comunidad cristiana no es una anarquía. En las primeras comunidades cristianas este carisma que lo ejercían los apóstoles (Cfr. 1Co 12,28), posteriormente, lo desempeñarán los *presbíteros* y los *episkopos* (Cfr. 1Tm 3-5). Contra la diversidad funcional de misión y de apropiación se opone todo lo que pueda significar o favorecer la uniformidad (confundida con la catolicidad), la desaparición de lo propio y específico de sujetos o grupos, el acaparamiento de las funciones en manos de unos pocos, la distinción entre servicios de primera (ordenados) y de segunda (no ordenados, laicales).

-*La unidad como circuminsesión de unos en otros*. Las tres divinas personas, a pesar de ser distintas y tener funciones diversas, forman un solo Dios, no tres dioses. No son un agregado de individualidades autónomas sino la circularidad perijorética del Hijo en el Padre por el Espíritu para consumarse en la unidad, en la solidaridad, en la caridad<sup>74</sup>. En este sentido, la Trinidad santa es el modelo original o paradigma de toda comunidad, de toda familia. En su intimidad más profunda, el Dios que nos ha revelado Jesucristo en el Nuevo Testamento, no es una soledad sino una familia una comunidad de “perso-

---

<sup>73</sup> Cfr. Parra, *Hacer Iglesia desde la realidad de América Latina*, 109-110.

<sup>74</sup> “Cada miembro entrega a los demás todo lo que tiene. De esa forma, todos viven en amor y encuentro mutuo, en un proceso de generación-generosidad, de acogida y filiación que culmina en la existencia compartida del Espíritu”. Pikaza, *Trinidad y comunidad cristiana*, 231.

nas”<sup>75</sup>. Contra la unidad como circuninsesión de unos en otros se opone a todo lo que pueda significar o favorecer las individualidades cerradas o autónomas, los personalismos comunicados, los pluralismos plenamente equívocos, los divisionismos separatistas, las ideologías individualistas tanto en lo material como en lo espiritual, las doctrinas hedonistas del disfrute egoísta y de la complacencia narcisista.

Efectivamente, la Eclesiología resultante del Vaticano II es sustancial y ontológicamente, una *Eclesiología de comunión*<sup>76</sup>. La Iglesia, como reflejo del misterio trinitario, es misterio de comunión, como quiera que la Trinidad cristiana es, en su esencia más íntima y profunda, misterio de comunión, paradigma y modelo para toda forma de comunión entre los cristianos y para la misma configuración de la Iglesia<sup>77</sup>.

b. *Reubicación de los sujetos eclesiales dentro de un contexto de “comunión” y de “colegialidad”*. Una labor encomiable realizada por el Concilio fue la reubicación de los sujetos eclesiales: los pastores, los/as religiosos/as, los/as laicos/as. Parte de ese esfuerzo se puede constatar en la distribución de los capítulos de la *Lumen gentium*; el capítulo referente al “pueblo de Dios”, por ejemplo, viene antes que los que tratan del “ministerio de los pastores”, de los/as religiosos/as y de los/as laicos/as. Aquí se opera, según los comentaristas de esta Constitución dogmática, un “giro copernicano”<sup>78</sup>. Antes de hablar de los sujetos eclesiales y sus funciones al interior de la Iglesia, los padres conciliares prefieren hablar de aquellos elementos o notas que les son comunes<sup>79</sup>. Ahora bien, un elemento o nota fundamental que a todos nos configura y une es la pertenencia al pueblo de Dios, a la Iglesia. A ese pueblo pertenecemos por el bautismo; de este hecho fundamental, se desprenden una serie de consecuencias como la igualdad fundamental de todos los cristianos, la participación en el sacerdocio común y la recepción de los carismas que el Espíritu Santo otorga para el bien común (Cfr. LG 10-12).

---

<sup>75</sup> Cfr. Boff, *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*, 1992; Forte, *La Iglesia, icono de la Trinidad*, 1992.

<sup>76</sup> Es digno de recordar que, en el Sínodo extraordinario de los obispos, celebrado en 1985 a los veinte años de concluido el concilio Vaticano II para hacer su evaluación, los padres sinodales siguen afirmando con toda claridad que “La ecclesiología de comunión es la idea central y fundamental en los documentos del Concilio y se la conmemoró muchas veces por los padres en esta aula no sólo como tema meramente teológico, sino también como principio de la mayor importancia para la Iglesia”.

“La *koinonía*/comunión, fundadas en la Sagrada Escritura, es venerada con gran honor en la iglesia antigua y en las Iglesias orientales hasta nuestros días. Por eso, el concilio Vaticano II procuró mucho que la Iglesia fuera entendida más claramente como comunión y esto se tradujera más claramente en su vida”. Card. Daneels, *El Vaticano II, don de Dios*, 58-59.

<sup>77</sup> “Este es el misterio sagrado de la unidad de la Iglesia en Cristo y por Cristo, obrando el Espíritu Santo la variedad de las funciones. El supremo modelo y supremo principio de este misterio es, en la trinidad de personas, la unidad de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu Santo” (UR 2).

<sup>78</sup> “Se ha dicho que, al invertir el capítulo, inicialmente previsto como tercero, para ponerlo como segundo, es decir, tratar primero del conjunto de la Iglesia como pueblo de Dios y a continuación de la jerarquía como servicio a este pueblo, hemos hecho una revolución copernicana”. Card. Suenens, “Algunas tareas teológicas de la hora actual.” *Conc* 60 (1970): 185.

<sup>79</sup> De este modo se pretende exponer “lo referente a la cualidad común de todos los miembros de la Iglesia, antes de lo que puede diferenciarlos según la función o estado de vida”. Congar, “La Iglesia como pueblo de Dios.” *Ibíd.*, 1 (1965): 10.

Se resalta así la igualdad en la dignidad cristiana y toda distinción ulterior por cuestiones de vocación, de ministerios o de funciones debe asentarse sobre ella. Todas las relaciones entre los diversos integrantes o miembros del pueblo de Dios deben quedar afectados por esta realidad primera.

El Vaticano II, para hablar de las diversas categorías de miembros que forman la Iglesia y de las relaciones que entre ellos existen, escogió la categoría fundamental de “*communio fidelium*”: es decir, dando un vuelco profundo a la que había sido desde siglos la perspectiva eclesiológica, tomó como punto de partida, no el *vértice sacramental* constituido por el sacramento del Orden, sino la *base sacramental* constituida por el sacramento del bautismo. Desde esa base sacramental, se plantea y enfoca la doctrina del ministerio en la Iglesia y de su forma de ejercicio. Es la realidad sacramental del bautismo, compartida por todos los miembros de la Iglesia antes que cualquier otra diferenciación, lo que constituye el fundamento sobre el que descansa la *comunión eclesial* al mismo tiempo que la exige y la hace posible.

Posteriormente –y en capítulos aparte– se habla de la identidad y de las funciones de esos sujetos eclesiales. Cada uno de ellos forma parte del pueblo de Dios, dentro del cual y a cuyo servicio está.

-*El Papa y los obispos*. Completando el inacabado concilio Vaticano I, el Vaticano II se benefició de una Teología renovadora del episcopado llevada a cabo sobre todo en el ámbito francés de los años cincuenta. Tal Teología fue posible gracias a los estudios históricos, bíblicos, patristicos y litúrgicos que se realizaron sobre el primer milenio eclesial, así como las investigaciones relativas a la hermenéutica de los dogmas sobre el primado en el Vaticano I, los cuales ayudaron a superar la visión dominante que consideraba el episcopado como simple derivación del papado.

En el capítulo III de la *Lumen gentium* encontramos cuatro afirmaciones centrales que, en definitiva, describen el ministerio episcopal: 1) un servicio pastoral. Los obispos han sido instituidos para “guiar pastoralmente” el pueblo de Dios (Cfr. LG 18), aunque también se recuerda que ellos suceden al colegio de los apóstoles en el “magisterio” (Cfr. LG 22); 2) fundado “sacramentalmente” en la plenitud del sacramento del Orden. Por la ordenación episcopal, el obispo recibe la plenitud del sacramento del Orden (Cfr. LG 21); 3) se ejerce en el triple ministerio de la proclamación de la palabra, de la celebración de los sacramentos y del gobierno pastoral. Esta tipología de Jesucristo Sacerdote, Profeta y Rey-Señor, novedosa en Vaticano II, sirve también para vertebrar el ministerio de los presbíteros (Cfr. PO 4-6), los diáconos (LG 29) y la misión de los laicos (Cfr. LG 34-36) y, 4) constituyendo sacramentalmente el colegio episcopal con el sucesor de Pedro a su cabeza, los obispos tienen el encargo de la Iglesia entera (Cfr. LG 22). Los dos factores que posibilitan ser miembro del colegio episcopal son: a) el origen sacramental de la potestad episcopal, que actúa en virtud de la ordenación episcopal y que es causa eficiente de la potestad sacramental y, b) la condición para su ejercicio, que se realiza por medio de la comunión jerárquica y que es condición para el ejercicio de la potestad sacramental.

Un tema importante que apareció y que fue creciendo en interés y en esfuerzos de clarificación en las sucesivas sesiones del Vaticano II, fue el tema de la *colegialidad*. Su aparición en el Concilio se debió, en buena parte, a la controversia (que tuvo particular relieve y protagonismo entre los años 1955-1960) acerca de la esencia y sacramentalidad del episcopado, así como la sensibilidad creada en la Iglesia católica gracias al movimiento ecuménico especialmente en su relación con las iglesias ortodoxas.

El concepto no es nuevo, pero Vaticano II ayudó a recuperarlo de una manera renovada en orden a superar la visión unilateral del pontificado monárquico sancionada por el Vaticano I. El objetivo era equilibrar las cargas en orden al ejercicio de la autoridad en la Iglesia, centralizada en Roma y en torno a la figura del papa. En esta perspectiva se recuperaron algunos órganos de consulta y deliberación como los sínodos y se crearon otros como las conferencias episcopales.

-*Los/as religiosos/as*<sup>80</sup>. No sobra recordar que es la primera vez que un concilio haga referencia explícita a esta forma de vida cristiana al interior de la Iglesia. En un comienzo no se había pensado en un capítulo aparte para abordar el tema, pero una fuerte tendencia presente en el aula conciliar (1505 votos a favor y 698 en contra) así lo pidió. La vida religiosa –bueno es recordarlo– no pertenece a la estructura primigenia de la Iglesia (en los primeros siglos sólo había pastores y fieles), pero –como todo/a bautizado/a en la Iglesia– sigue o intenta seguir a Jesucristo pobre, casto y obediente (consejos evangélicos) a través de un compromiso público y con implicaciones jurídicas (votos). Es, en el fondo, una radicalización de la gran consagración bautismal.

Según el Concilio, la vida consagrada no es un estado “intermedio” entre los clérigos y los/as laicos/as, sino que está conformada por personas que pertenecen a estas dos categorías de cristianos. Es una constatación de la evolución que ha sufrido la vida consagrada a través del tiempo: en un comienzo fue laical<sup>81</sup>, pero poco a poco se fue clericalizando.

La vida consagrada tiene una *función testimonial* al interior de la Iglesia católica: “Atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimiento los deberes de la vida cristiana” (Cfr. LG 44); así mismo, tiene una *función escatológica*: “manifestar ante todos los fieles que los bienes celestiales ya están presentes en este mundo” (Ibíd.). En otras palabras: la vida consagrada anticipa los bienes futuros. Y aunque el Concilio reconoce las múltiples actividades pastorales que los/as religiosos/as desempeñan en razón de su carisma fundacional (Cfr. LG 46), nos recuerda que lo importante no es lo que ellos/as hacen sino lo que ellos/as son en y para la Iglesia: “En virtud de su estado, proporcionan un preclaro e inestimable testimonio de que el mundo no

---

<sup>80</sup> El Concilio evita utilizar el término “estado de perfección” y prefiere el de “religiosos/as” o “vida religiosa” (Ver: *Lumen gentium*, capítulo 6). Juan Pablo II, en la época posconciliar, preferirá el de “vida consagrada” (*vita consecrata*); así se denomina la exhortación postsinodal de 1994.

<sup>81</sup> Esta característica la conservan las comunidades religiosas femeninas y, con alguna dificultad, algunas comunidades religiosas masculinas como los Hermanos Maristas, los Hermanos de San Juan de Dios, los Hermanos de la Salle y algunos monjes.

puede ser transformado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas” (Cfr. LG 31).

-*Los/as laicos/as*. El Concilio les dedica un capítulo completo. Anotemos que, es la primera vez que un texto conciliar toma en cuenta a esta porción tan abundante y decisiva del pueblo de Dios. La Contrarreforma no había hecho otra cosa que acentuar su situación desigual al interior de la Iglesia y su papel de receptores pasivos frente a los pastores.

El texto conciliar trae una definición negativa de lo que son los/as laicos/as, a saber: los que no son clérigos ni religiosos/as (Cfr. LG 31); pero también ofrece una definición positiva: a) son los/as que se han incorporado a Jesucristo por el bautismo; b) son miembros del pueblo de Dios; c) participan en el oficio profético, sacerdotal y real de Jesucristo y, d) ejercitan en la Iglesia y en el mundo la misión del pueblo cristiano (Cfr. *Ibid.*). Finalmente, el Concilio menciona el elemento específico y fundamental que debe caracterizar a todo/a laico/a, a saber: la secularidad. Los/as laicos/as están y viven en el mundo, y tratan de santificar el mundo, desde el mismo mundo. Su función consiste en gestionar los asuntos temporales (profesión, familia, política, etc.) y orientarlos según el querer o la voluntad de Dios (Cfr. *Ibid.*).

Así mismo, el Concilio recupera el *sensus fidei* como una característica de todo el pueblo de Dios que “no puede equivocarse cuando cree” (Cfr. LG 12). Es una infalibilidad pasiva, *in credendo*. Allí se afirma, también, que “Jesucristo, el gran Profeta, que proclamó el reino del Padre con el testimonio de la vida y con el poder de la palabra, cumple su misión profética hasta la plena manifestación de la gloria, no sólo a través de la jerarquía, que enseña en su nombre y con su poder, sino también por medio de los laicos, a quienes, consiguientemente, constituye en testigos y les dota del sentido de la fe (*sensus fidei*) y de la gracia de la palabra (*gratia verbi*) [Cfr. Hch 2,17-18; Ap 19,10] para que la virtud del Evangelio brille en la vida diaria, familiar y social” (LG 35).

-Llegados a este punto, podemos preguntarnos lo siguiente: Y los/as teólogos/as, ¿dónde están? ¿Qué lugar ocupan al interior de la Iglesia? Es verdad que no hemos hablado de ellos/as al hacer referencia a los sujetos eclesiales; sin embargo, están implícitamente presentes en cada uno de estos grupos anteriormente descritos. A ellos se los puede encontrar formando parte de los pastores de la Iglesia porque muchos obispos y pontífices han tenido la posibilidad de prepararse en los diversos campos de la ciencia teológica y, en algunos casos, hasta ejercen o han ejercido funciones docentes en universidades o facultades de Teología. Los dos últimos pontífices (Juan Pablo II y Benedicto XVI) son un ejemplo preclaro de eso. Así mismo, los institutos, órdenes o congregaciones religiosas son lugares donde siempre ha florecido y en abundancia la vocación o el carisma teológico. Muchos de sus miembros (desde la época escolástica) han desempeñado un protagonismo singular en el campo de la docencia o en la celebración de los concilios. Finalmente, no son pocos los laicos y laicas que han comenzado a tomar parte activa en el campo de la Teología. Su presencia ha sido una gran ayuda para quitarle al quehacer teológico su carácter masculino y clerical y para

proponer o replantear temas y problemas desde otro punto de vista, desde otras perspectivas o estados de vida.

### 3.3 Constitución pastoral “Gaudium et spes”<sup>82</sup>

Las relaciones entre la Iglesia y el mundo han pasado a lo largo de la historia por muchas fases. De una parte, la Iglesia ha manifestado frente al mundo actitudes de huida o dominio, condenación o servicio. De otra, el mundo ha tenido frente a la Iglesia muestras de persecución o sometimiento, independencia o cooperación. Según los momentos y lugares, la Iglesia ha oscilado entre el rechazo del mundo y su aceptación o entre la *fuga mundi* y la inserción. Cuatro han sido los modos básicos de relacionarse la Iglesia y el mundo: la Iglesia en el mundo pagano (tres primeros siglos), identificación de la Iglesia-mundo (Edad Media), la Iglesia y el mundo (Edad Moderna) y la Iglesia en el mundo post-cristiano (después del Vaticano II). Efectivamente, el último Concilio ha supuesto un cambio positivo de las relaciones entre la Iglesia y el mundo. De una Iglesia separada e incluso opuesta al mundo moderno, se ha pasado a una Iglesia en actitud de diálogo con él y en disposición de servicio hacia él. Este espíritu se plasmó en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, promulgada en la última sesión conciliar de 1965.

En los años que siguieron a las dos guerras mundiales pueden distinguirse dentro de la Iglesia –según E. Borne– tres tendencias: el *integrisimo* o la ética política reaccionaria, correspondiente a un catolicismo autoritario y pesimista que ponía el acento en los aspectos dogmáticos, clericales y disciplinares. La *democracia cristiana*, que aceptaba un cierto progreso en la vida pública, en correspondencia a las exigencias cristianas de libertad, justicia y fraternidad. Y el *progresismo*, propio de grupos católicos reducidos, que pretendían entroncar la vida política y el servicio temporal del cristianismo con un socialismo animado por una impaciencia revolucionaria<sup>83</sup>.

En Francia, por ejemplo, se vivió la tensión entre los partidarios de la encarnación (Teilhard de Chardin, Thils) y los defensores de la escatología (Daniélou, Bouyer). Los movimientos de Acción Católica de los años treinta abogaron por la encarnación de la Iglesia en el mundo. El polo opuesto era la posición de los denominados “escatologistas”, con escasa esperanza de la esperanza del mundo, a la vista de la experiencia negativa de las guerras mundiales, los campos de concentración y la bomba atómica. Según esta tendencia, este mundo es perecedero, y la política es figura que pasa. Por consiguiente, su visión del mundo y de la historia es fundamentalmente pesimista. La bipola-

---

<sup>82</sup> Cfr. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, 373-783; Baraúna (dir.), *La Iglesia en el mundo de hoy*, 165-181; Blajot, “Crónica del Concilio. El debate sobre el esquema XIII.” *RF* 172 (1965): 455-470.

<sup>83</sup> Cfr. Rémond (ed.), *Forces religieuses et attitudes politiques dans la France contemporaine*, 9-25.

rización de estas dos tendencias se manifestará en vísperas de la convocatoria del Vaticano II<sup>84</sup>.

El pontificado de Juan XXIII, a pesar de su brevedad, contribuyó a un cambio importante en el magisterio social de la Iglesia y en sus relaciones con el mundo. No sólo convocó el Vaticano II sino que, en la Encíclica *Mater et magistra* (1961) trazó los fundamentos del magisterio social de la Iglesia. Al verse cercano a la muerte, consagró su vida y sus últimos días a la paz del mundo. El último documento del papa Roncalli fue la Encíclica *Pacem in terris* (1963), dirigida a “todos los hombres de buena voluntad”.

### 3.3.1 Aportes doctrinales y/o metodológicos al nuevo modelo teológico del Vaticano II en la “*Gaudium et spes*”<sup>85</sup>

Entre los aportes doctrinales y/o metodológicos que la Constitución pastoral *Gaudium et spes* nos ofrece en relación con el nuevo modelo eclesial del concilio Vaticano II, anotamos los siguientes:

a. *Una Iglesia en diálogo con el mundo.* Desde los tiempos de la reforma y del concilio de Trento, la Iglesia católica adoptó una actitud defensiva sistemática. Ya no se trataba de confrontar la doctrina con individuos o pequeños grupos sino con un movimiento de amplias proporciones y con simpatizantes en varios países europeos. La Ilustración, por su parte, adoptará una actitud crítica y hasta hostil contra la Iglesia católica por considerarla aliada del antiguo régimen. Esta situación se agravará con la pérdida de los Estados Pontificios y con las ideas que amenazaban tanto la figura como la función del papa. En este contexto histórico se realizará el concilio Vaticano I.

A esto hay que agregar el auge del llamado “modernismo”, con elementos propios como la secularidad y la emancipación de toda tutela religiosa, y una crítica cada vez más ácida a la sociedad cristiana y medieval en la que se inculturó el catolicismo de épocas pasadas y que aún pervive. La percepción que tienen algunos pastores de la Iglesia católica es la de una sociedad organizada como una contra/Iglesia; por tanto, la solución será organizar la Iglesia como una contra/sociedad.

Sin embargo, los pontificados de León XIII y Pío XII comenzarán a dar tímidos pasos en orden a un cambio de actitud. Algunos de sus documentos, por ejemplo, comenzarán a tratar temas de orden político, social, laboral, económico, etc. Pablo VI, por su parte, en su Encíclica *Ecclesiam suam* (1964), invitaba al diálogo –como por círculos

---

<sup>84</sup> Cfr. Philips, “Dos tendencias en la Teología contemporánea.” *SelTeol* 121 (1992): 51-56.

<sup>85</sup> Cfr. Pellegrino, *Los grandes temas de la “Gaudium et spes”*, 1968; Giammancheri (a cura di), *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, 1966; Arana y Santamaría, *Estudios sobre la Constitución “Gaudium et spes”*, 1967; Baraúna, *La Iglesia en el mundo de hoy*, 1967; Parra, “«Gaudium et spes» y el concilio de la modernidad: memoria y prospección.” *TheolXav* 4 (2003): 473-488.

concéntricos— entre los mismos católicos, entre católicos y cristianos, entre católicos y creyentes de otras religiones, entre católicos y opositores o perseguidores de la Iglesia. Este mismo espíritu fue recogido por la *Gaudium et spes* (Cfr. n° 92).

El Vaticano II adoptará una actitud nueva frente a la modernidad. Los anatemas y las descalificaciones darán paso a la apertura, al diálogo y a una mirada positiva ante los progresos de la ciencia, de la técnica, etc. Sin embargo, esta conversión no fue nada fácil y muchos padres conciliares la consideraron contraria a los magisterios pontificios anteriores. El caso más radical de esta actitud será Mons. Marcel Lefèbvre. Otros, más sensatos, consideraban que la presentación que hacía la *Gaudium et spes* del mundo moderno era demasiado optimista y positiva. Tal vez, por eso, el texto final recurre a las antítesis para presentar los principales cambios que se han producido en el mundo actual. En el numeral 4, por ejemplo, habla del crecimiento prodigioso de las riquezas y de la economía por un lado, mientras por otro lado constata el hambre y la miseria de gran parte de la humanidad, etc.

*b. Un nuevo método para hacer Teología.* En vez de partir de los datos de la fe o de afirmaciones del magisterio de los pastores, la *Gaudium et spes* intenta ponerse en contacto con el mundo de su tiempo y sus problemas. Esta sensibilidad es propia del cristianismo porque su objetivo final es la salvación del ser humano y éste se encuentra inserto en el entramado de la historia humana; sin embargo, nunca se había expresado de manera tan clara y explícita en un documento del Magisterio eclesiástico<sup>86</sup>. A lo largo de los cinco esquemas que marcan la historia de esta Constitución, la única línea verdadera y constante de reflexión fue la preocupación de llegar al mundo, de interesarse por sus problemas, de ofrecerle la ayuda eclesial y, más en concreto, la luz que emana del Evangelio de Jesucristo.

*Gaudium et spes* es un documento descriptivo y analítico. No parte desde arriba, desde los principios, para luego abordar las realidades humanas, analizarlas y juzgarlas, sino partiendo de las realidades, incluso para redescubrir, por una especie de inducción, la necesidad de los principios.

Pero no es la primera vez que se encuentra esta metodología en textos del magisterio de los pastores. Se pueden encontrar elementos precursores en las encíclicas *Rerum novarum* (León XIII: 1891), *Quadragesimo anno* (Pío XI: 1931) y, sobre todo, en *Mater et magistra* (Juan XXIII: 1961) y *Pacem in terris* (Id.: 1963). Para el papa Roncalli era importante iniciar sus documentos poniendo de manifiesto hechos significativos, que él llamaba “signos de los tiempos”.

Para J. Folliet, “La novedad propia del texto conciliar es el espacio y la importancia que concede a la descripción y al análisis, el puesto que le da en cabeza de la Constitución y la manera más sistemática como procede”<sup>87</sup>. En este análisis aparecen evidentes

---

<sup>86</sup> Cfr. Latourelle; Fisichella; Pié-Ninot (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, 495.

<sup>87</sup> Baraúna (dir.), *La Iglesia en el mundo de hoy*, 290.

los progresos de las ciencias humanas y el recurso que el Concilio hace de ellos en sus textos.

c. *Un magisterio eclesial provisional*. Al abordar temas que están sujetos a situaciones muy cambiantes, la *Gaudium et spes* reconoce que algunas de sus presentaciones tienen carácter general y que su exposición doctrinal tendrá que ser “continuada y ampliada en el futuro” (Cf. nº 91). Es la primera vez que una “Constitución” viene promulgada por un concilio con la conciencia de no tener carácter definitivo. Por el contrario, deberá ser retomada, enriquecida y profundizada partiendo de la realidad y de la experiencia pastoral de la Iglesia católica<sup>88</sup>.

¿Cuál debe ser la actitud de los/as fieles laicos/as y de los/as teólogos/as frente a este magisterio ordinario no irreformable? El concilio Vaticano II propone una actitud concreta en relación con el “magisterio auténtico del Romano Pontífice aun cuando no hable *ex cathedra*”, a saber: el obsequio religioso de la voluntad y del entendimiento (Cfr. LG 25). Algunos documentos post-conciliares hablan de “asentimiento religioso”<sup>89</sup> o de “adhesión intelectual”<sup>90</sup>.

Las calificaciones o notas teológicas de las diferentes formas de intervención del Magisterio eclesástico han sido algo común en los manuales teológicos, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, aunque sus primeros esbozos se encuentran ya a finales de la Edad Media. De hecho, tal tipo de calificaciones correspondía a una forma específica de formulación conceptual de la revelación basada en un modelo teológico que prioriza una formulación de carácter teórico-doctrinal, de tipo proposicional-conceptual, forjado a partir del nominalismo (Guillermo de Ockam, en el siglo XIV). Por ello, diversos concilios han propuesto al final una serie de cánones o afirmaciones conclusivas rematadas por la fórmula conclusiva *anathema sit* (“sea anatema”), como por ejemplo, en los concilios de Trento y Vaticano I.

En cambio, el modelo teológico auto/comunicativo potenciado por el Vaticano II con el fin de subrayar más la dimensión teológica personal (existencial) e histórica, global y vital de la revelación y la fe, plantea problemas a dicho tipo de calificaciones. Así, se entiende la dificultad para reencontrar un uso adecuado de las calificaciones o notas teológicas habituales. De hecho, el Concilio afirmó un principio hermenéutico muy significativo para tal tarea: la “jerarquía de verdades” (Cfr. UR 11), cuya virtualidad inicial dirigida primordialmente al ecumenismo encontró también resonancia en la búsqueda de “fórmulas breves” de la fe<sup>91</sup>. Sin embargo, el Magisterio eclesástico no quedará indiferente ante este aparente vacío y en la época posconciliar demarcará los límites de su función docente: exigirá “adhesión intelectual” en “asuntos discutibles” que no están

<sup>88</sup> Cfr. Giammancheri (a cura di), *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, 8-9.

<sup>89</sup> “Se ha de prestar un *asentimiento religioso del entendimiento y de la voluntad*, sin que llegue a ser de fe, a la doctrina que el Papa o los obispos, en el ejercicio de su magisterio auténtico, enseñan acerca de la fe y de las costumbres, aunque no sea su intención proclamarla con un acto decisorio; por tanto, los fieles cuiden de evitar todo lo que no sea congruente con la misma”. CIC (1983), canon 752.

<sup>90</sup> “Instrucción «Donum veritatis».” *AAS* 82 (1990): 1562.

<sup>91</sup> Cfr. Rahner, “La necesidad de una «fórmula breve» de la fe cristiana.” *Conc* 23 (1967): 450-464.

contenidos en los testimonios de la revelación (Escritura-Tradición), pero que –según su parecer– guardan alguna “conexión” con ellos.

#### **4. LA IDENTIDAD DE LOS/AS TEÓLOGOS/AS, SUS FUNCIONES Y SU RELACIÓN CON EL MAGISTERIO ECLESIAÍSTICO EN LOS TEXTOS DEL VATICANO II**<sup>92</sup>

Según algunos autores, “Es muy poco lo que dijo explícitamente el Concilio acerca de la misión y la autoridad de los/as teólogos/as”<sup>93</sup>. Sin embargo, el asunto no está ausente; se lo aborda de manera indirecta cuando se hace referencia a la Teología y su función *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia católica. Al fin y al cabo, los/as teólogos/as son los que hacen la Teología. Ahora bien, la actitud nueva de la Iglesia católica ante el mundo contemporáneo va a traer consecuencias y muy profundas en lo que tiene que ver con el estatuto epistemológico de la Teología, lo mismo que sobre la identidad de los/as teólogos/as, sus funciones *ad intra* y *ad extra* y su relación con el Magisterio eclesiástico.

##### 4.1 La identidad de los/as teólogos/as en la Iglesia católica

Decir que el Vaticano II no redefinió el lugar eclesiológico de la Teología y de los/as teólogos/as<sup>94</sup> o que ubicó la función de la Teología y de los/as teólogos/as dentro del ámbito carismático de la Iglesia católica<sup>95</sup>, no pasa de ser afirmaciones muy generales. Al fin y al cabo, esa no era su preocupación principal; pero al revisar su actitud con el mundo moderno (no de condena sino de diálogo), también obligó a la Teología y a los/as teólogos/as a revisar su estatuto epistemológico. Con la ayuda de algunos autores<sup>96</sup>, podemos hacer la siguiente descripción de los textos conciliares que hacen referencia explícita a la Teología y a los/as teólogos/as:

##### *a. Sobre la naturaleza y fuentes de la Teología*

-El Concilio propone el método denominado “histórico-genético” para exponer la Teología dogmática, donde se da prioridad a los temas bíblicos y a la enseñanza de los Padres; también hay que tener en cuenta la historia posterior del dogma, lo mismo que los aportes de la reflexión teológica, dándole un realce especial al “magisterio de santo Tomás” (Cfr. OT 16).

---

<sup>92</sup> Cfr. Actas del I Symposium de Teología Histórica, *El método teológico*, 397-420.

<sup>93</sup> Dulles, “La Eclesiología a partir del Vaticano II.” *Conc* 208 (1986): 329.

<sup>94</sup> Cfr. Colombo (ed.), *Il teologo*, 130-131.

<sup>95</sup> Cfr. Sartori y Angellini, *Essere teologi oggi*, 6-7.

<sup>96</sup> Cfr. Molina Martínez, *Diccionario del Vaticano II*, 601-604.

-Afirma que el “cimiento perdurable” sobre el cual se debe apoyar la Teología es la sagrada Escritura, unida a la Tradición. No es la *sola Scriptura*, sino Escritura y Tradición. Es así como la Iglesia católica hace Teología (Cfr. (DV 24).

-La sagrada Escritura, por su parte, debe ser “como el alma de toda la Teología” (Cfr. OT 16; DV 24). Así como el alma es la que anima al cuerpo, según la Antropología neoplatónica, la Escritura lo debe ser de la Teología.

-Además, las disciplinas teológicas deben renovarse por un contacto más vivo con el misterio de Jesucristo y con la historia de la salvación (Cfr. OT 16). Antes que estar pendientes de lo que dicen las filosofías en boga, los/as teólogos/as deben prestar atención prioritaria a la revelación divina.

#### *b. Sobre los criterios para la enseñanza de la Teología*

-Los futuros pastores de la Iglesia católica deben recibir con exactitud el contenido fundamental de la doctrina de parte de los profesores de Teología (Cf. OT 16).

-Así mismo, se debe mostrar la conexión de cada una de las asignaturas con la liturgia y la formación presbiteral propiamente dicha (Cfr. SC 16).

-Además, es necesario que las instituciones teológicas, especialmente las históricas, se enseñen también bajo el aspecto ecuménico (Cfr. UR 10).

#### *c. Sobre la necesidad y criterios de la investigación teológica*

-La investigación teológica debe profundizar en la verdad revelada sin perder contacto con su tiempo (Cfr. GS 62).

-En cada contexto socio-cultural se deben someter a nueva investigación los hechos y palabras reveladas por Dios y consignadas en la sagrada Escritura (Cfr. AG 22).

-Las investigaciones teológicas e históricas deben estar atentas a la preocupación ecuménica de la Iglesia católica (Cfr. UR 5).

-Los más recientes estudios y los nuevos hallazgos de las ciencias, de la historia y de la Filosofía, suscitan problemas nuevos que reclaman nuevas investigaciones teológicas (Cfr. GS 62).

-Los exegetas y biblistas católicos deben trabajar juntos, bajo la vigilancia del Magisterio eclesiástico, para investigar con medios oportunos la Escritura y para explicarla (Cfr. DV 23).

*d. Sobre la legítima diversidad de exposición teológica*

-Tanto en Oriente como en Occidente hay una diversa exposición de la doctrina teológica; esta diversidad es legítima y hasta se puede ver en clave de complementariedad, antes que de oposición (Cfr. UR 17).

-Una cosa es el depósito de la fe y otra cosa es el modo de formularlo para los tiempos actuales, conservando el mismo sentido y significado (Cfr. GS 62).

-Buscando conservar la unidad en lo necesario, hay que guardar la debida libertad tanto en la vida espiritual y la disciplina, como en los ritos litúrgicos y la elaboración teológica de la verdad revelada (Cfr. UR 4).

*e. Sobre la importancia de la formación teológica*

-Es importante que los futuros pastores de la Iglesia católica aprendan la Teología de manera objetiva, con toda exactitud, sin espíritu polémico sino ecuménico (Cfr. UR 10).

-Los obispos deben favorecer la creación de instituciones e instaurar reuniones en las que los presbíteros a su cargo tengan la posibilidad de profundizar en las disciplinas eclesiásticas, especialmente en lo que tiene que ver con la sagrada Escritura, la Teología, las cuestiones sociales y los nuevos métodos de trabajo pastoral (Cfr. CHD 16).

-Es necesario que los presbíteros conozcan bien los documentos del Magisterio eclesiástico como son los que hacen referencia a las decisiones de los concilios y a las enseñanzas de los papas; así mismo, consultar a los mejores y aprobados escritores de la ciencia teológica (Cfr. PO 19).

-Además de la formación espiritual, para el apostolado se requiere una sólida preparación teológica, moral, filosófica y un conocimiento adecuado de la cultura que se va a evangelizar (Cfr. AA 29).

*f. Sobre las obligaciones de los/as teólogos/as en nuestro tiempo*

-Los/as teólogos/as, respetando el método y las exigencias propias de la Teología, deben buscar siempre los modos más apropiados para comunicar el Evangelio a los hombres y mujeres de cada época (Cfr. GS 62).

-Tanto los pastores como los/as teólogos/as deben auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, los signos de los tiempos y valorarlos a la luz de la fe para que la verdad revelada pueda ser entendida, acogida y expresada en la forma más adecuada (Cfr. GS 44).

-El Concilio exhorta tanto a los/as teólogos/as como a los predicadores a evitar toda exageración o mezquindad cuando traten en sus estudios o en sus predicaciones de la Madre del Señor Jesús (Cfr. LG 67).

*g. Sobre la misión dialogal de los/as teólogos/as*

-En las investigaciones que los/as teólogos/as católicos adelanten con los cristianos de otras denominaciones, deben conservar la fidelidad a la doctrina de la Iglesia católica, pero también deben proceder con amor a la verdad, con caridad y humildad. Además, deben recordar que existe un orden o “jerarquía” en las verdades de la doctrina católica dependiendo de su cercanía o no con el fundamento de la fe cristiana” (Cfr. UR 11).

-Para tener un mejor conocimiento de las demás confesiones cristianas son convenientes las reuniones para tratar cuestiones teológicas; ahora bien, es necesario que los participantes sean verdaderos expertos en los temas en discusión y cuenten con el visto bueno de sus respectivas iglesias (Cfr. UR 9).

-El Concilio ve conveniente que las personas que se dedican al cultivo de la Teología en seminarios y universidades colaboren con los expertos en otras materias, poniendo en común sus energías y puntos de vista (Cfr. GS 62).

## 4.2 Las funciones de los/as teólogos/as *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia católica

La nueva actitud que la Iglesia católica tomó a raíz de la celebración del concilio ecuménico Vaticano II frente al mundo contemporáneo pluricultural, frente a las Iglesias históricas, frente a las demás religiones, frente a los/as laicos/as, frente a las ciencias, a las nuevas filosofías, etc., generó nuevos campos de investigación y –por tanto– nuevas funciones de los/as teólogos/as y de la Teología. Entre las más importantes, anotamos:

a) **Función reflexiva**, es decir, profundizar la verdad revelada o ilustrar los misterios de la salvación (Cfr. OT 16) “sin perder contacto con su tiempo” (Cfr. GS 62). Tradicionalmente la Teología fue concebida como *Fides quaerens intellectum* (la fe que busca entendimiento); en consecuencia, el punto de partida eran los datos ofrecidos por la revelación divina y consignados en la Escritura y la Tradición. Vaticano II, por su parte, nos ha propuesto un objeto bipolar para la Teología, a saber: la revelación bíblica, por un lado, y la cultura (Cfr. GS 53), la experiencia humana (Cfr. GS 46) o los signos de los tiempos, por el otro. Una metodología bidireccional que vaya de un polo a otro y viceversa, nos ayudará a elaborar una Teología siempre actual. Los padres conciliares hicieron un primer intento, no exento de dificultades, en la elaboración de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*. El teólogo, por tanto, debe ser un experto en lo referente al *depositum fidei*, pero también debe estar al tanto de los aportes de las ciencias que tienen que ver con el ser humano.

b) **Función docente**. En este punto concreto, el teólogo católico expone el contenido fundamental de la doctrina católica. No es una labor meramente repetitiva sino sistemática, de conjunto, crítica. La clase de Teología no es una catequesis ni una continuación de la homilía diaria del convento o del seminario. Supone una lectura atenta de los datos, pero también implica una presentación coherente con todo el cuerpo doctrinal que enseña de manera auténtica el Magisterio de los pastores (Cfr. DV 10). Y aunque el concilio Vaticano II no lo diga explícitamente, es una participación en la misión de Cristo Jesús, Maestro. Es su enseñanza (Evangelio) lo que hay que exponer en el aula de clase, tal y como la Iglesia católica –guiada por el Espíritu Santo y por sus pastores– la ha entendido, vivido y celebrado a lo largo de los siglos (Cfr. DV 8).

c) **Función investigativa**, es decir, someter a nueva investigación los hechos y palabras reveladas por Dios (Cfr. AG 22) o enfrentar los nuevos problemas que suscitan los más recientes estudios y los nuevos hallazgos de la ciencia, de la historia y de la filosofía (Cfr. GS 62).

Los futuros presbíteros no deben prepararse solamente en el campo de la “ciencia divina” sino también en el de la “ciencia humana” para entablar un diálogo provechoso con el mundo actual (Cfr. PO 19). Es más, el concilio señala algunos casos concretos en los cuales esta ayuda es posible y provechosa, a saber: a) la ayuda de “otras ciencias” (la Antropología cultural, por ejemplo) para “alcanzar un conocimiento ordinario sobre los

pueblos, culturas y religiones” donde se piensa misionar (Cfr. AG 26) y b) la ayuda de las ciencias psicológicas, pedagógicas y didácticas en el campo educativo (Cfr. GE 1).

d) **Función hermenéutica**, es decir, es necesario comunicar la Buena Nueva en un lenguaje asequible a los hombres y mujeres de nuestro tiempo “porque una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo sentido y el mismo significado” (Cfr. GS 62)<sup>97</sup>. Así mismo, esta función hermenéutica implica que los/as teólogos/as y la Teología estén atentos/as a los signos de los tiempos (Cfr. Mt 16,3; GS 4; PO 9). En ellos se revela el actuar permanente de Dios en la historia humana y los/as teólogos/as deberán ser expertos en su lectura, interpretación y oportuna respuesta. Por tanto, su punto de referencia no son solamente textos antiguos sino hechos, personas o acontecimientos a través de los cuales Dios nos interpela, nos lanza nuevos retos, nos llama a compromisos más generosos, inéditos, osados.

d) **Función ecuménica**, es decir, las investigaciones teológicas (Cfr. UR 5) y las disciplinas históricas deben enseñarse teniendo en cuenta esta preocupación y perspectiva (Cfr. UR 10). Esta actitud nueva fue preparada por algunos ecumenistas católicos como Y. Congar, P. Couturier, M. Pribilla, L. Beaudin, etc. La Iglesia católica –que durante muchas décadas estuvo ausente del movimiento ecuménico, iniciado en 1910– tomó un impulso renovado a partir del Vaticano II. El papa Juan XXIII invitó a las comunidades e iglesias cristianas a enviar observadores. Estos últimos tuvieron la ocasión de exponer sus puntos de vista y con sus aportes lograron mejorar la redacción de algunos textos. De ahora en adelante, los estudios teológicos o históricos no podrán llevarse a cabo sin tener como punto de referencia esta nueva situación eclesial. La época de los anatemas y de las mutuas descalificaciones quedó atrás; ahora hay que buscar puentes de contacto y lugares de encuentro. Hay que insistir más en lo que nos une, en vez de lo que nos separa.

La llegada de la Iglesia católica al movimiento ecuménico trajo como consecuencia una ampliación del panorama ecuménico y, como era de suponerse, las preocupaciones y acentos propios de esta colectividad (el primado petrino, por ejemplo). Al respecto se han dado pasos importantes, se han ensayado diversas vías de acercamiento y se han encontrado dificultades.

f) **Función de diálogo interreligioso**. Renunciando a las condenaciones y a la severidad de antaño, el Vaticano II quiso hacer posible el diálogo con los no cristianos y con los no creyentes. Frente a las religiones no cristianas, se afirma que hay que superar los particularismos de otras épocas y actuar de forma consecuente a favor del acercamiento (Cfr. NA 1). Sin renunciar a su misión específica que consiste en anunciar la salvación en Jesucristo, la Iglesia católica se mostrará respetuosa de los valores morales y religiosos que existen fuera de ella (Cfr. NA 2). En cuanto a la indiferencia religiosa y al ateísmo, el Vaticano II intenta comprenderlos como fenómenos de la civilización y captar sus causas ocultas (Cfr. GS 19). Y sobre todo defiende la actitud de los cristianos: acti-

---

<sup>97</sup> Cfr. *AAS* 54 (1962): 792.

tud de apertura y diálogo, revisión de los comportamientos, preocupación por el testimonio, colaboración en la construcción de un mundo más justo (Cfr. GS 21).

g) **Función pastoral**, es decir, los profesores de Teología deben preparar a los futuros ministros de la Iglesia para que anuncien, expongan y defiendan la doctrina católica contenida en el depósito de la fe (Cfr. OT 16). Sin embargo, la nueva metodología teológica permitirá que tanto los profesores como los futuros ministros confronten la doctrina con la pastoral concreta. La realidad pastoral será el punto de partida para una reflexión teológica que pretenda ser un servicio eclesial. Allí aparecerán “los gozos y las esperanzas, las angustias y las tristezas” de los hombres y mujeres de nuestro tiempo, a las que no podrá ser indiferente un/a auténtico/a discípulo/a de Jesucristo (Cfr. GS 1).

Finalmente, digamos lo siguiente: llama la atención que en los textos conciliares definitivos no aparezcan conceptos tan en boga en el magisterio pontificio de Pío XII como: a) la Teología se ejerce en la Iglesia católica *ex delegatione*<sup>98</sup>; b) la función de los teólogos consiste en confirmar en las fuentes (Escritura, Tradición) lo que el Magisterio eclesiástico enseña<sup>99</sup> y, c) el debate teológico termina cuando el Magisterio de los pastores interviene y toma una determinada posición<sup>100</sup>. Ahora bien, ¿su silencio supone su correspondiente superación? Para dar una respuesta al respecto, será necesario analizar los magisterios pontificios posconciliares y rastrear si estos conceptos vuelven a reaparecer y bajo qué condiciones concretas.

#### 4.3 Las relaciones del Magisterio eclesiástico y los/as teólogos/as

Según A. Dulles, “Otro problema que el Vaticano II legó a la Teología posconciliar es el de las relaciones entre el Magisterio eclesiástico y los/as teólogos/as”<sup>101</sup>. No hay textos que nos pongan en sintonía con el tema; sin embargo, la forma como obispos y teólogos/as trabajaron durante las diferentes etapas es más que aleccionador. No fue una relación tranquila o pacífica, pero produjo muy buenos resultados.

Quizá el hecho más interesante que suscita la celebración del concilio Vaticano II en relación con nuestro tema de estudio es la reintegración o restitución de varios teólogos a la vida eclesial. Algunos teólogos franceses –los mejores de su tiempo, probablemente– pertenecientes a la Orden de los Predicadores y a la Compañía de Jesús, habían caído en desgracia durante el pontificado de Pío XII. Algunos de ellos perdieron el derecho a la cátedra; otros fueron separados de las revistas que dirigían o en las que escribían y

---

<sup>98</sup> Cfr. *AAS* 48 (1956): 362.

<sup>99</sup> Cfr. *AAS* 42 (1950): 568.

<sup>100</sup> *Ibid.* Este párrafo apareció en el primer esquema de la *Lumen gentium*, entregado a los padres conciliares el 10 de noviembre de 1962. Sin embargo, en los esquemas posteriores se suprimió, sin ninguna explicación. Rahner sugiere, con cierta ironía, un posible motivo: aligerar el texto. Cfr. *LThK*, Vol. 1, 236.

<sup>101</sup> Dulles, “La Eclesiología a partir del Vaticano II.” *Conc* 208 (1986): 329.

otros sufrieron la prueba del exilio. Así mismo, otro grupo estaba bajo sospecha y sus intervenciones públicas o sus escritos eran analizados con detenimiento por el cardenal Alfredo Ottaviani, Secretario de la Suprema Congregación del Santo Oficio<sup>102</sup>. Sin embargo, la convocatoria de un nuevo concilio ecuménico los volvió a restituir al seno de la Iglesia católica. Teólogos como H. de Lubac, Y. Congar, M. D. Chenu, etc., fueron invitados por Juan XXIII como “periti” (expertos) conciliares<sup>103</sup>.

La función que desempeñaron los teólogos en el concilio Vaticano II tiene rasgos parecidos a los que se pueden encontrar en Trento y en el Vaticano I. Para comenzar digamos que, los teólogos tuvieron participación en varios momentos del Concilio, a saber: durante la fase preparatoria (en las comisiones temáticas, aunque la mayoría de ellos eran personas afines a la mentalidad de la Curia romana y, casi en su totalidad, profesores de las escuelas romanas), durante la celebración del Concilio (en el Reglamento –que fue publicado el 5 de septiembre de 1962– se preveía la presencia de “peritos” con funciones técnicas o consultivas en las comisiones)<sup>104</sup>; además, los organizadores del Concilio llevaron sus teólogos de confianza y otro tanto hicieron algunos episcopados, sobre todo, centro-europeos.

Durante la primera y segunda etapa conciliar, se organizaron –a ejemplo del concilio de Trento– verdaderas “congregaciones de teólogos”. No estaban previstas dentro del esquema conciliar, pero brotaron espontáneas y como una necesidad muy sentida. Estas actividades las organizaron algunas conferencias episcopales europeas los fines de semana y el objetivo era conseguir consensos sobre ideas u orientaciones doctrinales del Concilio<sup>105</sup>. Las aulas de algunas universidades, ateneos o escuelas y los conventos de muchas comunidades religiosas sirvieron de espacio improvisado para estas reuniones. Al frente de estos encuentros estaban teólogos (obispos o presbíteros) que facilitaban el diálogo o ilustraban a los participantes sobre algún punto en cuestión.

Ahora bien, no todos los padres conciliares estaban de acuerdo con esta metodología. Y prueba de ello es que, el 21 de septiembre de 1964, en el curso de la 84 Congregación general, el cardenal Eugène Tisserant se hizo portavoz de algunos obispos que “se habían quejado del hecho de que algunos peritos habían pronunciado conferencias para defender y difundir sus propias concepciones personales”<sup>106</sup>.

---

<sup>102</sup> Tal era el caso del teólogo jesuita Karl Rahner, por ejemplo. Desde el 7 de junio de 1962, sus superiores religiosos decidieron aceptar las exigencias propuestas por el Santo Oficio y según las cuales todos sus escritos debían pasar por una censura previa romana. Algunos obispos alemanes abogaron porque se le suspendiera esta medida, pero no se logró oficialmente hasta mayo de 1963.

<sup>103</sup> Cfr. *ASCOVII*, 2/1 (1962): 26-27.

<sup>104</sup> El reglamento preveía dos niveles de trabajo: el plenario (Congregaciones generales) y el de los grupos de trabajo (11 comisiones, más 2 órganos técnicos); al final, las decisiones tenían que ser aprobadas en la sesión solemne. Cfr. Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, 341.

<sup>105</sup> Cfr. Alberigo (dir.), *Historia del concilio Vaticano II*, Vol. II, 226-227.

<sup>106</sup> Caprile, *Il concilio Vaticano II–Terzo periodo 1964-1965*, Tomo IV, 32-33.

Durante la tercera y cuarta sesión desaparecieron estas reuniones. La causa principal pudo ser una mejor información sobre los temas conciliares. Los meses que separaron los períodos conciliares fueron utilizados por algunos episcopados para reflexionar sobre diferentes textos y fijar posturas. Esto obvió un trabajo posterior al respecto.

Un hecho a destacar durante la celebración de las sesiones conciliares fue el siguiente: el 30 de noviembre de 1963, el papa Pablo VI concedió a los peritos conciliares una audiencia especial, que era signo de su gran aprecio por su trabajo.

A partir de la tercera sesión, los teólogos presentes en el concilio intervinieron en la Comisión doctrinal o teológica, en las comisiones mixtas o subcomisiones para reelaborar los esquemas y los textos sometidos a discusión. Así, por ejemplo, Congar, Cerfaux, Gagnebet, Möeller, Grillmeier, Rahner, Semmelroth y Ratzinger participaron en la subcomisión que trabajó sobre la Constitución dogmática *Dei Verbum*; Rahner y Congar colaboraron con J. Schütte, Superior General de los Verbitas, en la elaboración del texto sobre el compromiso misionero *Ad Gentes*; G. Philips tendrá un protagonismo especial en la elaboración del texto de la *Lumen gentium* y a M.-D. Chenu se lo menciona como uno de los inspiradores del esquema sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*.

Nunca en las actas conciliares se dice quién es el autor originario de las diferentes intervenciones realizadas por los padres conciliares o de algunos textos conciliares. Sin embargo, de vez en cuando encontramos confesiones al respecto en libros autobiográficos o diarios personales. H. Küng, por ejemplo, reclama la paternidad sobre el numeral 12 de la *Lumen gentium*<sup>107</sup> y B. Häring hace otro tanto sobre el capítulo dedicado al matrimonio y a la familia en la *Gaudium et spes*<sup>108</sup> y el P. Congar menciona su colaboración en la redacción de los textos de *Ad gentes* y *Presbiterorum ordinis*<sup>109</sup>.

Ahora bien, no haríamos justicia a las relaciones entre los/as teólogos/as y el Magisterio eclesiástico si lo reducimos a la manera como han interactuado en los concilios, en los sínodos, conferencias episcopales, etc. El radio de acción es más amplio y, aunque los textos del Vaticano II no nos ofrezcan pistas concretas al respecto, basta mirar el aparato crítico de todos y de cada uno de los documentos conciliares para constatar la referencia que se hace a obras de teólogos (Agustín, Ireneo, Tomás de Aquino, Juan Crisóstomo, Atanasio, Orígenes, etc.) para apoyar las afirmaciones del Concilio. En otras palabras, hay momentos en que el *Magisterium theologorum* se convierte en fuente de inspiración o de apoyo para el Magisterio de los pastores. En este caso concreto, los/as teólogos/as preceden al Magisterio eclesiástico con sus investigaciones y sus consensos (*consensus theologorum*) son un referente seguro para que el Magisterio de los pastores confeccione sus documentos o estructure y exponga de manera actualizada su enseñanza doctrinal.

---

<sup>107</sup> Cfr. Küng, *Libertad conquistada. Memorias*, 467.

<sup>108</sup> Cfr. Häring, *Mi experiencia con la Iglesia*, 50.

<sup>109</sup> Cfr. Congar, *Mon Journal du Concile*, Vol. II, 473; 475; 499; 505.

Los textos del Concilio afirman que las disciplinas teológicas deben enseñarse bajo la dirección del Magisterio eclesiástico (Cfr. OT 16) o que los teólogos deben trabajar en común esfuerzo y bajo la vigilancia del Magisterio de los pastores (Cfr. DV 23). Sobre este punto, Vaticano II repite lo afirmado por el Magisterio pontificio de Pío XII. El 31 de mayo de 1956, el papa Pacelli afirmaba: “Sepan (...) los maestros de Filosofía cristiana y de Teología que desempeñan su oficio no en nombre propio y por propio derecho, sino en nombre del supremo Magisterio y por su autoridad y, por tanto, bajo su vigilancia y moderación”<sup>110</sup>.

Así mismo, en relación con la actitud que los/as teólogos/as deben asumir frente a la enseñanza ordinaria o extraordinaria del magisterio eclesiástico (sobre todo del Papa) se debe colegir que es la misma que se pide a todo fiel cristiano y, por tanto, frente a la primera se exige el “obsequio religioso de la voluntad y del entendimiento” y la sumisión de la fe ante la segunda (Cfr. LG 25).

## 5. CONCLUSIONES

1. *Un cambio de actitud.* En vísperas del Vaticano II la Iglesia católica necesitaba una doble reforma (“ad intra” y “ad extra”) para resolver los dos problemas que tenía con las iglesias protestantes y con el mundo moderno. De una parte se necesitaba un giro profundo en las relaciones ecuménicas y de otra era imprescindible reconciliarse con el mundo moderno y adoptar una actitud nueva, de diálogo con él.

La reacción católica contra el movimiento reformado había quedado plasmada de manera clara y contundente en la llamada Contrarreforma, llevada a cabo por el concilio de Trento. Allí se analizaron las afirmaciones y nuevas teorías teológicas de Martín Lutero o de sus seguidores y se propuso, por contra, la propuesta católica. Así se hizo con temas propuestos de manera unilateral por los reformadores como los referentes a la *sola Scriptura*, la *sola fides* o la justificación. Esta situación llevó a los padres conciliares y a los teólogos a clarificar la propuesta católica, aunque –como era más que normal– este ejercicio intelectual no estará exento del peligro de acentuar las tintas sobre aquellos puntos negados, enfatizados o relativizados por los reformadores.

El otro asunto pendiente *ad portas* del Vaticano II era el mundo moderno. Caracterizado por la cultura de la Ilustración, el liberalismo democrático, la revolución industrial y la emancipación obrera, el mundo moderno se constituyó en gran medida al margen de la Iglesia católica e incluso en su contra. La revolución francesa (1789) significó la caída del *ancien régime*, caracterizado por ser absolutista, monárquico, católico y por unir trono y altar. Al no aceptar los ideales de la revolución francesa, la Iglesia católica fue objeto de actitudes hostiles y hasta violentas.

---

<sup>110</sup> Cfr. AAS 48 (1956): 362.

El primer impulso de la Iglesia católica fue condenar los nuevos tiempos. Podemos afirmar que esa fue la posición de los papas del siglo XIX, desde Gregorio XVI hasta Pío IX. Desde la Encíclica *Mirari vos* a la Encíclica *Quanta cura*, (1864) y, especialmente, en el documento que la acompañaba, el *Syllabus*, la preocupación dominante en los documentos pontificios fue subrayar la oposición entre la Iglesia y el mundo moderno contemporáneo.

Algunos tímidos acercamientos de la Iglesia católica al mundo moderno se pueden encontrar en algunas encíclicas de León XIII o Pío XII. Sin embargo, se quedaban más en el campo doctrinal que práctico. A la hora de celebrarse el Vaticano II, la Iglesia católica necesitaba una reconciliación con la cultura moderna, con la sociedad democrática, con la clase trabajadora. El diálogo abierto comenzó con Juan XXIII. Durante su pontificado hubo más inducción que deducción, más diálogo que condena, más misericordia que medidas disciplinarias. Mientras que algunos católicos conservadores esperaban con paciencia la caída del nuevo régimen para restaurar el antiguo (de cristiandad) o para salvar lo que fuera posible dentro del nuevo (universidades, sindicatos, partidos políticos), el papa Roncalli se puso en la tarea de una respuesta en la línea de la encarnación del Verbo (aceptar todo lo humano, menos el pecado).

Los discursos de Pablo VI se ubican en esta misma perspectiva, tanto en el que pronunció en la apertura de la segunda sesión (en el que afirmó que el Concilio trataría de tender un puente hacia el mundo contemporáneo; que lo miraba con admiración, con deseo sincero de servirlo, de valorarlo y salvarlo)<sup>111</sup> como en el que dijo al clausurar el Concilio (en el que afirmó que en esta ocasión la Iglesia católica ha sentido la necesidad de conocer, comprender y seguir el ritmo de la sociedad actual)<sup>112</sup>.

El Vaticano II sitúa a la Iglesia católica en el mundo, a manera de fermento, de tal modo que hace suyas las aspiraciones de la humanidad, acepta la autonomía de las realidades temporales y diálogo con la cultura moderna (especialmente, con la centro-europea y nord-Atlántica). Esta nueva actitud eclesial ha favorecido el diálogo de la Teología con las ciencias, con las filosofías contemporáneas o con las artes (cine, literatura, teatro, música).

El Concilio trató de situar a la Iglesia católica, pueblo de Dios y *koinonía* (Cfr. LG), como Esposa “obediente” a la Palabra de Dios (Cfr. DV) y en apertura con el mundo actual (Cfr. GS). Para realizar esta tarea, el Vaticano II pasó de un concepto de Iglesia como *societas inaequalis* a una Iglesia de comunión; de una Iglesia en actitud defensiva o condenatoria a una Iglesia positiva y en diálogo con el mundo; de una Teología inspirada en el “Denzinger” a una ciencia teológica que brota de la revelación bíblica; de una reflexión teológica enroscada sobre sí misma a un quehacer teológico atento a los signos de los tiempos y a la experiencia humana para iluminarlos desde el Evangelio (Cfr. GS 46); de una fe contenida en fórmulas inalterables (neotomismo) a una presentación re-

---

<sup>111</sup> Cfr. *AAS* 55 (1963): 841-859.

<sup>112</sup> Cfr. *Ibid.*, 58 (1966): 51-59.

mozada del mensaje cristiano en un lenguaje asequible a los hombres y mujeres de hoy, “conservando el mismo sentido y el mismo significado” (Cfr. GS 62)<sup>113</sup>.

2. *Un Concilio con pasado próximo*. Otra constatación tiene que ver con el progreso teológico de todos y cada uno de los documentos (y con ello, de los temas) del Vaticano II. Esta situación no es gratuita ni sorprendente. El Concilio recoge los frutos de la reflexión que en los diversos campos de la ciencia teológica (Escritura, Liturgia, Eclesiología, Ecumenismo, Sacramentología...) se venían madurando en varios países de Europa<sup>114</sup>. Es más: los episcopados y los “peritos” de estos países fueron los que pidieron revisar los esquemas elaborados por la Curia romana para enriquecerlos con las nuevas investigaciones y preocupaciones eclesiales. El resultado fue la conformación de comisiones mixtas que trataron de entretener los nuevos textos con los aportes de unos y otros.

Conseguir acuerdos unánimes sobre textos en un Concilio donde había posturas (eclesiológicas, teológicas, bíblicas, históricas) tan opuestas o dispares no era una empresa fácil. Sin embargo, los textos o decisiones finales se obtuvieron por mayoría absoluta (*due tertiae*)<sup>115</sup> y esa situación les otorga un carácter obligatorio para todos los cristiano-católicos, incluidos aquellos padres conciliares que no estuvieron de acuerdo en el momento de sus discusiones o votaciones. La mayoría presente en el aula conciliar los aprobó y les dio, de esta manera, carta de ciudadanía en la Iglesia católica.

Ahora bien, Vaticano II también padece las limitaciones (teológicas, bíblicas, ecuménicas) de su tiempo. Así como encontró algunos temas o tratados en un buen desarrollo investigativo, otros (debido a circunstancias históricas, eclesiales) estaban estancados o en fase de discusión. Esa situación quedó plasmada en los textos conciliares. Sin embargo, su mención o su propuesta —a veces imprecisa o breve— dio pie para que la reflexión posconciliar la tuviera en cuenta, la desarrollara, valorara sus verdaderos alcances e hiciera una investigación más reposada al respecto. Tal es el caso de asuntos o temas que son de interés para nuestra investigación como los relacionados con los carismas o el *sensus fidei*.

3. *Un Concilio pastoral*. El énfasis que Juan XXIII colocó en el discurso inaugural del Concilio sobre la prevalencia “de un magisterio de carácter preferentemente pastoral”, ha tenido interpretaciones divergentes y poco afortunadas. Desde aquellos que

---

<sup>113</sup> Cfr. AAS 54 (1962): 792.

<sup>114</sup> “Muchísimos, prácticamente todos los temas del Concilio y en específico tratamiento se hallan ya en los teólogos preconconciliares que de una u otra forma explicitan e interpretan los procesos de conciencia eclesial, como una muestra más de que el Magisterio de la Iglesia antes y después de serlo es una Teología, mejor aún, muchas teologías dura y pacientemente labradas no sin el sufrimiento y la crucifixión que son como la contramarca de las obras del Espíritu”. Parra, *De la Iglesia misterio a la Iglesia de los pobres*, 54.

<sup>115</sup> En el artículo 39 del Reglamento se pedía la mayoría absoluta (*due tertiae*) de votos para tomar una decisión que fuese jurídicamente válida en las Congregaciones generales y en las Comisiones conciliares (excepto en las elecciones). El objetivo era la búsqueda de máxima unanimidad como expresión del “consensus Ecclesiae”. Cfr. ASCOVII, 2/1 (1962): 37.

identifican “lo pastoral” con asuntos meramente prácticos hasta los que consideran el Vaticano II como “un concilio menor” al ser concebido como un concilio pastoral.

Lo pastoral no está reñido ni divorciado con lo doctrinal o lo dogmático; es más: lo reclama como los campos a la lluvia oportuna. Una pastoral sin doctrina corre el peligro de caer en el mero activismo y una doctrina sin contacto con la pastoral es presa fácil del intelectualismo estéril. De esto se hicieron conscientes muy pronto los padres conciliares: una reforma pastoral debía estar precedida o acompañada por una reforma doctrinal. El cambio de actitud como el que había propuesto Juan XXIII no era posible sin una revisión a fondo de la estructura eclesial, doctrinal o pastoral. Las posturas doctrinales que magisterios pontificios anteriores habían adoptado frente a las iglesias cristianas (ortodoxos, luteranos, anglicanos) y frente al mundo actual (modernismo) eran el principal freno para llevar a cabo acercamientos con un nuevo espíritu. De eso se ocupará el Vaticano II, no sin oposición de los defensores de posturas tradicionalistas procedentes de la misma Curia romana. El Vaticano II, por tanto, trató de renovar el mensaje cristiano desde una triple exigencia: retorno a las fuentes (testimonios) de la revelación bíblica (Escritura-Tradición), análisis y cercanía a la realidad socio-política, económica, cultural y religiosa del mundo al que se quiere servir y, finalmente, revisión profunda de la Iglesia católica como pueblo de Dios (enfaticando los elementos que nos identifican e igualan) y como comunidad en comunión (*koinonía*).

4. *El estatuto epistemológico de la Teología.* La Teología clásica se elaboraba sobre un doble principio metodológico: el *auditus fidei* y el *intellectus fidei*<sup>116</sup>. Con el primero se hacía una aproximación a los “testimonios” de la revelación (Escritura, Tradición) o del Magisterio eclesiástico. Este principio en su nivel científico dio lugar a la llamada “Teología positiva”. Con el segundo, la Teología elaboraba de manera coherente y especulativa los datos encontrados en los testimonios y mostraba el significado salvífico que tenían para el ser humano concreto y para la humanidad en general<sup>117</sup>.

El concilio Vaticano II, en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, nos invitó a revisar lo referente al “objeto” de la Teología: no es la revelación divina en sus dos momentos (*auditus fidei* e *intellectus fidei*), sino la revelación bíblica más la experiencia humana (Cfr. GS 46), el mundo moderno pluricultural (Cfr. GS 53) o los signos de los tiempos (Cfr. GS 4). Esos son los dos ojos que la Teología debe tener muy atentos (*ante et retro oculata*) para tener una palabra autorizada y creíble que proponer a los hombres y mujeres de cada época. La revelación divina está orientada a la salvación del ser humano; él es su destinatario y su beneficiario principal. Hacer Teología mirando solamente al pasado o preocupándose exclusivamente del presente sin ninguna conexión con el pasado, tiene sus limitaciones y sus problemas. Así lo demuestran los intentos que se han hecho al respecto. La nueva metodología propuesta por Vaticano II también tiene sus riesgos porque la soberanía de la palabra de Dios quedaría sometida o condicionada a las preguntas, problemas o expectativas del ser humano. Por tanto, habrá que buscar el momento para exponer el *plus* que la revelación divina ofrece al ser humano y

---

<sup>116</sup> Cfr. *AAS* 91 (1999): 55.

<sup>117</sup> *Ibíd.*, 56.

que supera cuanto él pueda pensar, creer o esperar. Esto supone un conocimiento holístico de la revelación bíblica.

5. *La identidad de los/as teólogos/as.* Sobre este punto concreto, anotamos lo siguiente: si teólogo es aquel que se dedica al cultivo de la Teología, bastará entonces con decir qué es la Teología para tener una idea aproximada de lo que es un teólogo<sup>118</sup>. Ahora bien, Vaticano II no utiliza ninguna de las definiciones clásicas para definir lo que es la Teología. Se dedica más bien a recordarle a los/as teólogos/as cuáles son sus nuevas funciones o responsabilidades en el nuevo contexto en el cual se ha ubicado la Iglesia católica.

En el propósito fundamental de entablar diálogo con el mundo contemporáneo, los padres conciliares esperan que la Teología sea un punto de apoyo en la consecución de ese objetivo. Por tanto, creemos que el concepto lonergiano de la Teología como “mediación” entre la fe (en este caso cristiano/católica) y la cultura (en este caso pluricultural)<sup>119</sup>, es la que mejor le cuadra al Vaticano II.

Aquí residirá la dimensión eclesial de la Teología y de los/as teólogos/as. Su tarea no es la de un experto aislado en una torre de marfil sino la de un creyente que pone al servicio de la Iglesia católica sus conocimientos y los métodos propios de la ciencia de la fe para que este diálogo sea posible y redunde en bien de todos.

Este nuevo contexto afecta la identidad de los/as teólogos/as y obliga a la Teología a replantearse su *estatuto epistemológico* (su objeto y el método para estudiarlo). El teólogo tiene una función *ad intra* de la Iglesia católica, pero ahora aparecen nuevos interlocutores que están más allá de las fronteras eclesiales (los cristianos no católicos, los no cristianos, los no creyentes). El horizonte de investigación se amplía de manera desmesurada y será necesario el *diálogo interdisciplinar e intradisciplinar* con otras ciencias o disciplinas para poder decir una palabra autorizada o, al menos, digna de ser escuchada o tenida en cuenta.

6. *Las funciones de los/as teólogos/as y de la Teología.* La nueva actitud en la que el Concilio coloca a la Iglesia católica en relación con el mundo moderno contemporáneo, dio lugar a la emergencia de nuevas funciones para los/as teólogos/as y para la Teología en general. Hay nuevos campos que explorar, hay nuevos retos a los cuales responder. Muchos caminos que antes se prohibieron por considerarlos riesgosos o no de incumbencia de los/as teólogos/as y de la Teología, ahora se deben recorrer sin temores y con toda la seriedad del caso. El diálogo con los no católicos (ecumenismo), con los no cristianos (diálogo interreligioso), con los no creyentes, con las ciencias, con las filosofías, con las artes, etc., son sólo algunos de los nuevos frentes de trabajo asignados por el evento conciliar.

---

<sup>118</sup> Cfr. Ruíz de la Peña, “Sobre teólogos y obispos.” *Sal* 30 (1983): 311.

<sup>119</sup> Cfr. Lonergan, *Método en Teología*, 9.

Ahora bien, estos nuevos retos se deberán llevar a cabo teniendo como telón de fondo la metodología teológica que el mismo Vaticano II ha respaldado al utilizarla en una de sus constituciones: la *Gaudium et spes*. Allí no se parte de principios, hipótesis o afirmaciones del Magisterio eclesiástico (metodología deductiva) sino de los datos o hechos que nos ofrece la realidad humana (metodología inductiva). La realidad humana, por tanto, se convierte en punto de partida (no en un tema o capítulo) para la nueva reflexión teológica. Esa es la manera como el Concilio trata de corregir errores del pasado. Si no se toma este camino, la Teología corre el peligro de elaborar discursos muy eruditos, muy lógicos, pero que dicen poco o en nada afectan la realidad humana. Cuando la Teología no toma en serio la realidad humana para elaborar sus reflexiones, corre el peligro de planear sobre ella sin tocarla ni modificarla.

El ambiente general en que vivimos actualmente hace difícil la presentación en sociedad de algunos temas religiosos; es más, en algunos casos son contestados desde otras opciones (religiosas, filosóficas, culturales) o negados por considerarlos irracionales, mitológicos o trasnochados. Es probable que el asumir esta metodología no resuelva todos los problemas, pero –por lo menos– hará más creíble el mensaje que queremos comunicar y no dejará indiferentes –al menos– a algunos. En algunos casos se tratará de responder a los retos que nos propone el mundo actual (pobreza, ecología, derechos humanos, violencia) para iluminarlos desde la revelación bíblica; en otros casos se tratará de discernir cuál es el compromiso real que una determinada situación exige de nosotros como creyentes.

7. *Las relaciones de los/as teólogos/as con el Magisterio eclesiástico.* Uno de los hechos más llamativos que generó la convocación de un nuevo concilio en la Iglesia católica fue –quizás– el reintegro de un grupo de teólogos que en la época pre-conciliar habían sido objeto de sospechas, de procesos doctrinales y de medidas disciplinarias por parte del Santo Oficio. Algunos de ellos todavía seguían siendo objeto de medidas cautelares (Karl Rahner, por ejemplo), pero era todo un logro conciliar verlos participando activamente en las diversas comisiones o subcomisiones conciliares y haciendo de peritos de obispos, cardenales o conferencias episcopales.

En el campo funcional, Vaticano II seguirá la misma estela dejada por Trento y Vaticano I. Los teólogos participaron por invitación (del papa, de los presidentes de las comisiones, de algún padre conciliar), no como representantes de ningún gremio, asociación o sindicato. Asesoraron a los padres conciliares en los asuntos concernientes a su competencia científica, ayudaron en la redacción de textos, pero no votaron textos (como sí ocurrió en Basilea y Constanza). Su ayuda fue valiosa en la conformación de criterios doctrinales sobre temas nuevos o sobre la revisión de otros más antiguos o tradicionales. No fue una relación pacífica. Los roces y hasta las descalificaciones no faltaron en el aula conciliar. Sin embargo, las tensiones son normales en dos funciones que no siempre han tenido sus límites bien definidos y en una época en que las diferencias por cuestiones metodológicas, de investigación o de mentalidad eran tan marcadas.

Ahora bien, las relaciones entre el Magisterio eclesiástico y los/as teólogos/as no se agotan en las celebraciones de concilios, sínodos o conferencias episcopales. El abanico de posibilidades es mucho más amplio; al menos así nos lo muestra la historia de la Iglesia católica. ¿Qué sucede cuando los/as teólogos/as van antes que el Magisterio eclesiástico, cuando lo preceden? En otras palabras, ¿qué condiciones deben acompañar a los/as teólogos/as cuando investigan, cuando tienen que abordar cuestiones nuevas? ¿Qué actitud deben adoptar cuando van después del Magisterio eclesiástico, es decir, cuando analizan un documento o un pronunciamiento oficial del mismo? Las respuestas a estas preguntas serán objeto de estudio en un capítulo posterior.

8. *Los/as laicos/as y el “sensus fidei”*. El Vaticano II recuperó el *sensus fidei* como una característica de todo el pueblo de Dios que “no puede equivocarse cuando cree” (Cfr. LG 12). Es una infalibilidad *in credendo*. Sin embargo, el espacio que el Concilio le concedió a los/as laicos/as y la mención del *sensus fidei*, dará lugar a la reflexión teológica postconciliar para proponer el *sensus fidelium* o el *consensus fidelium* como formando parte del sujeto magisterial de la Iglesia católica<sup>120</sup>. A los/as laicos/as les correspondería una función activa, *in docendo*, al interior de la comunidad cristiana<sup>121</sup>. Sobre este punto concreto se han comenzado a realizar estudios e investigaciones preliminares<sup>122</sup>, pero su repercusión tanto en el debate teológico como en los documentos del Magisterio eclesiástico todavía es muy débil o casi imperceptible. Por eso, en nuestra investigación nos conformamos con mencionar un campo que puede y debe ser ahondado con mayor seriedad en el futuro.

---

<sup>120</sup> El vocabulario entre los/as teólogos/as no es uniforme al respecto. Sullivan, por ejemplo, distingue entre *sensus fidei* y *sensus fidelium*. El *sensus fidei*, según él, es una especie de instinto dado por Dios mediante el cual los creyentes pueden reconocer la palabra de Dios como lo que realmente es, discernir la verdad del error en asuntos de fe y comprender a fondo lo que creen. Se trataría, por tanto, de una cualidad subjetiva de la persona que cree. El *sensus fidelium*, en cambio, tiene –según él– un significado objetivo y no se refiere al creyente sino a lo que se cree. Equivale a *sensus Ecclesiae*. Además se habla de *consensus fidelium* cuando se añade el elemento de consenso universal a la noción de *sensus fidelium*. Cfr. Sullivan, *Il Magistero nella Chiesa cattolica*, 31-32.

Para otros autores, el *sensus fidei* es “Un instinto, un tacto eminentemente cristiano que conduce a toda doctrina verdadera” (J. A. Möhler). Este *sensus fidei* es el de todo verdadero cristiano a título personal. Cuando se expresa de manera general sobre un punto dado por el conjunto de los fieles, entonces se convierte en *sensus fidelium*, o también en *consensus fidelium*. Del uno al otro, hay diferencia y continuidad a la vez. Cfr. Sesboüé, *El Magisterio a examen*, 121.

<sup>121</sup> La revista *Concilium* dedica dos números completos a reflexionar sobre el tema: *¿Quién tiene la palabra en la Iglesia?* (nº 168 de 1981) y *El Magisterio de los creyentes* (nº 200 de 1985).

<sup>122</sup> Al respecto, mencionamos dos tesis doctorales: Vitali, *Sensus fidelium: una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, 1993; Albano, *Il sensus fidelium: la partecipazione del popolo di Dio alla funzione profetica di Cristo*, 2008.

## Capítulo 3

# INTERPRETACIÓN Y RECEPCIÓN DEL NUEVO MODELO TEOLÓGICO SURGIDO DEL VATICANO II

### 1. OBJETIVO Y METODOLOGÍA

Toda celebración conciliar en la Iglesia católica ha estado acompañada de una etapa o de etapas de asimilación, interpretación e implementación de las decisiones conciliares. A este proceso se lo denomina “recepción”<sup>1</sup>. La del Vaticano II no fue pacífica ni indiferente; por el contrario, ha sido causa de tensiones y malestar. Aunque haremos una aproximación general al hecho como tal, centraremos nuestra atención en todo lo que tiene que ver con el nuevo modelo teológico.

¿Cómo fue acogido el nuevo modelo teológico en la época post-conciliar? ¿Tiene algo que ver con las tensiones y problemas actuales en las relaciones entre el Magisterio eclesiástico y los teólogos/as? Para responder a estas preguntas, primero haremos una breve aproximación a la época post-conciliar para detectar las diferentes actitudes que, tanto pastores como teólogos, adoptaron frente a las decisiones conciliares. En un segundo momento, analizaremos cómo ha sido la relación entre el Magisterio eclesiástico y los/as teólogos/as durante el post-concilio. ¿Qué elementos relevantes nos ofrece este nuevo contexto histórico-cultural y eclesial para nuestra investigación? Y, tercero, centraremos nuestra atención en tres campos (doctrinal, disciplinar, nuevo modelo teológico) para analizar su repercusión en la actual situación eclesial entre el Magisterio eclesiástico y los/as teólogos/as. ¿Qué tan cerca o que tan lejos se encuentran las posturas doctrinales y/o disciplinarias del Magisterio eclesiástico y de la reflexión de los/as teólogos/as, lo mismo que sus posturas o manifestaciones, sobre nuestro tema de investigación. ¿Cuáles son las causas reales de las posibles divergencias? ¿Hay posibles vías de solución? Y si las hay, ¿cuáles son?

---

<sup>1</sup> Cfr. Alberigo y Jossua (eds.), *La recepción del Vaticano II*, 1987; Acerbi, “La recepción del Vaticano II en un contexto nuevo.” *Conc* 166 (1981): 435-446; Congar, “La recepción como realidad eclesiológica.” *SelTeol* 13 (1974): 12-22.

## 2. EL POSTCONCILIO EN LA IGLESIA CATÓLICA<sup>2</sup>

Como todo concilio, el Vaticano II representó un punto de llegada y un punto de partida. En este apartado me propongo hacer una breve presentación de algunas interpretaciones de los textos y de las decisiones del Vaticano II en la época post-conciliar, lo mismo que algunas dificultades y/o rasgos más importantes de su recepción.

### 2.1 Las interpretaciones y la recepción del Vaticano II

Una de las dificultades del período postconciliar ha tenido que ver con la interpretación tanto del evento conciliar como tal, como de sus enseñanzas y de sus decisiones. El péndulo va de un extremo al otro y en cada lado hay intérpretes maximalistas y minimalistas. Los primeros utilizan expresiones como “nuevo pentecostés”, “gran reforma”, “nuevo comienzo”, “antes y después”, “Iglesia pre y postconciliar” para enfatizar la novedad del Vaticano II hasta límites que hacen pensar en una más que probable ruptura con la tradición anterior; los minimalistas, por su parte, ubican el Vaticano II en línea de continuidad con los concilios anteriores. Su originalidad, según ellos, estaría en su “carácter pastoral”, no en la doctrina. Por tanto, su preocupación fundamental consistirá en buscar aquellos puntos doctrinales en los cuales el Vaticano II repite la tradición anterior, con especial énfasis la contenida en Trento y en el Vaticano I<sup>3</sup>.

A lo largo de la segunda década después el Concilio, estas interpretaciones unilaterales han sido vigorosamente rechazadas. Algunos teólogos han protestado contra las interpretaciones selectivas que tratan de perpetuar exactamente las mismas batallas que el Concilio, mediante el consenso, trató de superar en principio<sup>4</sup>.

Nosotros sintonizamos con aquellos autores que piden tener en cuenta los dos ojos de la Teología: pasado y presente (*Theologia ante et retro oculata*) para hacer una interpretación adecuada del Vaticano II. Por un lado está la fidelidad a la tradición apostólica y por otro la inculturación del Evangelio a los nuevos tiempos. Como lo afirmaba Juan XXIII en el discurso de apertura: “Nuestra tarea no es únicamente guardar este tesoro, como si nos preocupáramos tan sólo de la antigüedad, sino también decididos, sin temor, a estudiar lo que exige nuestra época, continuando el camino que ha hecho la Iglesia durante casi veinte siglos”<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Cfr. Vilanova, *Historia de la Teología cristiana*, Tomo 3, 947-965; Floristán y Tamayo (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, 1985; Latourelle (dir.), *Vaticano II: balance y perspectivas*, 1990.

<sup>3</sup> Cfr. Dulles, “La eclesiología católica a partir del Vaticano II.” *Conc* 208 (1986): 333.

<sup>4</sup> Cfr. Alberigo y Jossua (a cura di), *Il Vaticano II e la Chiesa*, 41-66.

<sup>5</sup> Cfr. *AAS* 54 (1962): 791.

A continuación vamos a centrar nuestra atención en las actitudes que tanto pastores, como teólogos/as y fieles cristianos/as adoptaron frente al evento conciliar, lo mismo que frente a sus enseñanzas y sus decisiones. Esas actitudes las podemos sintetizar en dos, a saber: 1) de rechazo y, 2) aceptación, dentro de las cuales pueden encontrarse diversos matices.

### 2.1.1 Actitudes de rechazo

La lectura más radical es la llamada *integrista*; es una interpretación restringida del Vaticano II. Procede de obispos pertenecientes a la *minoría* conservadora, de teólogos anclados en la neo-escolástica y de movimientos tradicionalistas opuestos a la renovación conciliar<sup>6</sup>. No admiten las conclusiones ni decisiones del Vaticano II porque, según ellos, es un concilio contrario a la tradición; por tanto, no obliga. Los conservadores más ortodoxos afirman que no es un concilio “dogmático” sino “pastoral”; por tanto, lo juzgan no vinculante. El Vaticano II, por carecer del peso de las definiciones dogmáticas y de los anatemas, sería –según ellos– un concilio “débil”, un concilio “menor”. Según esta interpretación, el predominio de “lo pastoral” situaría al Vaticano II en niveles inferiores con respecto a otros concilios como Vaticano I y Trento.

La actitud más significativa era la del obispo ultraconservador Marcel Lefèbvre, cuyo pensamiento, actitud y decisiones le acarrearón la excomunión en 1988. Según él, las afirmaciones de los nuevos textos conciliares van en contravía de lo enseñado anteriormente por Trento, Vaticano I y por los papas anti-modernistas. El Vaticano II era, para el obispo francés, un timonazo peligroso de la Iglesia católica hacia el modernismo y el protestantismo<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Algunos autores los identifican con el denominado *Coetus Internationalis Patrum*. Este grupo estaría conformado por obispos, padres conciliares y peritos. A pesar de ser minoría, se hicieron notar en el Concilio por influir en las deliberaciones conciliares. Invocaban la aplicación rígida del Reglamento y se oponían a la aprobación de textos que juzgaban equivocados. Durante la celebración del Concilio, el *Coetus* organizó semanalmente conferencias a cargo de peritos afines a su mentalidad y repartió material policopiado a los padres conciliares donde exponían sus ideas. Llegaron incluso a elaborar anteproyectos, como en el caso de la libertad religiosa. Eran celosos por la formulación precisa de la verdad y mantenían un espíritu cauteloso ante el cambio, lo mismo que un escaso interés ante la apertura ecuménica. Cfr. Alberigo (dir.), *Historia del concilio Vaticano II*, Vol. II, 191-196.

<sup>7</sup> “Estamos unidos de todo corazón y con toda nuestra alma a la Roma católica, guardiana de la fe y de las tradiciones necesarias para el mantenimiento de esta fe, a la Roma eterna, maestra de sabiduría y de verdad. En cambio, nos negamos y nos hemos negado siempre a seguir a la Roma de tendencia neo-modernista y neo-protestante que se manifestó claramente en el concilio Vaticano II y después del Concilio en todas las reformas que se han derivado de él”. Lefèbvre, *Un Evêque parle*, 270.

### 2.1.2 Actitudes de aceptación

El Concilio ha sido recibido favorablemente por la mayoría de los católicos, pero no del mismo modo. Podemos hablar de tres tipos de aceptación:

a) *Aceptación en línea de superación.* Algunos teólogos progresistas y movimientos contestatarios de base han creído que el Vaticano II, ligado a un momento histórico, comienza a estar superado. Es la posición definida en la expresión: “por fidelidad al Concilio, superar el Concilio”<sup>8</sup>, que equivale a la recepción del espíritu del Concilio superando su letra.

Según este punto de vista, las decisiones conciliares constituyen el reverso del Magisterio eclesiástico anterior a 1960. Para ellos, el Vaticano II representó un esfuerzo enorme de la Iglesia católica para acomodarse al mundo europeo y nord/Atlántico burgués, pero ignoró a gran parte de sus miembros que viven en la pobreza y la injusticia del Tercer Mundo. Además, el mundo con el cual intentó dialogar el Concilio (el mundo moderno) ya no existe; ahora asistimos a la emergencia de la llamada “post-modernidad”, con una ideología y unos problemas propios. ¿Cuál es el terreno común para entablar un posible diálogo con ese nuevo mundo? Esta nueva situación ha llevado a pensadores cristianos a proponer como urgente y necesario el advenimiento del Vaticano III<sup>9</sup>.

b) *Aceptación en actitud de reforma.* Hay católicos para los cuales el Vaticano II ha sido un acontecimiento necesario, importante y trascendente para la vida de la Iglesia católica, que ha operado un cambio profundo en la comprensión de la acción pastoral de la Iglesia católica y en ciertas doctrinas teológicas. Pertenecen a este grupo teólogos progresistas y movimientos de base renovadores. De ordinario apelan constantemente al espíritu del Concilio, que se revela en su convocación, en el modo de su realización, en sus cuatro grandes Constituciones y en algunas decisiones pastorales en relación con la escucha de la palabra de Dios (primer magisterio), a una vida cristiana en comunión de fe (no de costumbres rituales), al examen de los signos de los tiempos (sin la peligrosa *fuga mundi*), a la unidad de todos los cristianos (ecumenismo práctico), al diálogo con todos los hombres y mujeres de buena voluntad (sin anatemas) y a una llamada a la libertad de los/as hijos/as de Dios (sin sometimientos humillantes). Piensan que en el posconcilio se ha frenado la puesta en práctica de la reforma conciliar.

c) *Aceptación con nostalgia de restauración.* Finalmente hay católicos reticentes al Vaticano II, tanto en posiciones personales como en agrupaciones neoconservadoras. Muchos de ellos son nostálgicos de la Iglesia católica de Pío XII. En el fondo no aceptan ciertos postulados del Vaticano II aunque se declaran obedientes a Roma. Desde el punto de vista teológico, les preocupa la continuidad del Vaticano II con el Vaticano I,

---

<sup>8</sup> Cfr. Acerbi, “La recepción del Vaticano II en un contexto nuevo.” *Conc* 166 (1981): 442.

<sup>9</sup> Cfr. Tracy; Küng; Metz (eds.), *Hacia el Vaticano III*, 1978; Alberigo (ed.), *Verso la Chiesa del terzo millennio*, 1979; Castillo, “¿Para qué un nuevo concilio?” *SelTeol* 155 (2000): 173-176.

el primado indiscutible del Papa, la exaltación de la tradición, el mantenimiento de la continuidad, la tesis de la verdad total de la Iglesia católica, etc.

Otros aceptan el Vaticano II pero rechazan el desarrollo del post-concilio. Entienden por visión postconciliar la “actitud de ruptura con lo anterior” y la toma del Concilio “como modelo de ruptura respecto de la tradición anterior de la Iglesia”, para llegar a “un esbozo de nuevo cristianismo”<sup>10</sup>. Son los llamados “centristas” y se erigen como los intérpretes auténticos del Vaticano II. Rechazan la postura de los integristas y no admiten ciertas afirmaciones propias de los progresistas, a los que acusan de presentar “la gran novedad del Vaticano II como una ruptura con la Iglesia y con la eclesiología preconciliares”<sup>11</sup>. Recordemos que algunos intelectuales o reformadores antes del Concilio (como J. Maritain, J. Daniélou, H. de Lubac, H. U. von Balthasar, J. Ratzinger, etc.), se moderaron posteriormente, quizá a causa de la excesiva secularización del cristianismo nord-Atlántico, a ciertas aplicaciones conciliares que creyeron exageradas y a la pérdida de prestigio y poder de la Iglesia católica.

Hay teólogos que pretenden situar el Vaticano II casi exclusivamente como un Concilio de mera adaptación de la doctrina de siempre a la cultura actual. Otros intentan rebajar la importancia del Concilio frente a quienes valoran su importancia. Así el entonces cardenal y Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe Joseph Ratzinger; a él no le gustaba que se hablara de un “antes” y un “después” del Vaticano II o de una Iglesia pre o postconciliar, y con seguridad afirma que en los textos conciliares no hay ruptura con el pasado sino “continuidad” y una comprensión cada vez mejor del depósito de la fe<sup>12</sup>.

En esa entrevista concedida al periodista italiano Vittorio Messori, el actual papa Benedicto XVI aceptaba el Vaticano II, pero no los años postconciliares, “decisivamente desfavorables para la Iglesia católica” (p. 35). “Estoy convencido –decía– que los males que hemos experimentado en estos veinte años no se deben al Concilio verdadero, sino al hecho de haberse desatado en el interior de la Iglesia fuerzas agresivas, centrífugas, irresponsables o simplemente ingenuas” (p. 36). “Descubramos –afirmaba Mons. Ratzinger– el verdadero Vaticano II” (p. 41).

Una visión totalmente distinta es la del cardenal Franz König, de Viena, en su larga e importante entrevista concedida al periodista italiano Gianni Licheri. Para el cardenal

---

<sup>10</sup> Cfr. Laboa (ed.), *El post-concilio en España*, 106.

<sup>11</sup> Antón, *El misterio de la Iglesia*, Tomo 2, 1047.

<sup>12</sup> “Es necesario oponerse decididamente a este esquematismo de un *antes* y un *después* en la historia de la Iglesia; es algo que no puede justificarse partiendo de los documentos que no hacen sino reafirmar la continuidad del catolicismo. No hay una Iglesia *pre* y *post* conciliar: existe una sola y única Iglesia que camina hacia el Señor, ahondando cada vez más y comprendiendo cada vez mejor el depósito de la fe que Él mismo le ha confiado. En esta historia no hay saltos, no hay rupturas...”. Ratzinger y Messori, *Informe sobre la fe*, 41.

austríaco, la restauración es nostalgia del pasado. La Iglesia católica ha de seguir, según él, con fidelidad y valentía los caminos trazados por el Vaticano II<sup>13</sup>.

d) *Aceptación como “transición”*. Hay teólogos que se propusieron extender al Vaticano II la categoría de “transición”, utilizada originariamente para definir el pontificado de Juan XXIII<sup>14</sup>. Algunos teólogos piensan que el Concilio se convocó muy tarde, ya que la esclerosis del catolicismo romano había avanzado casi irremediablemente; otros creen que se celebró demasiado pronto, ya que el proceso de la reciente mutación cultural estaba en sus comienzos<sup>15</sup>.

Hay que recordar que todavía no había empezado el diálogo con la cultura científica, no se había aceptado suficientemente el ecumenismo, las misiones tenían un tinte colonial, los laicos eran el “brazo secular” de los pastores y la Iglesia católica estaba encerrada en su mundo, en actitud defensiva.

Además, en la época postconciliar se comenzaron a plantear una multitud de cuestiones que el Vaticano II no pudo prever: abandono masivo de la juventud respecto de las iglesias históricas, secularización de las sociedades avanzadas, búsqueda de liberación de los países del Tercer Mundo, reivindicaciones de la mujer, avances tecnológicos, armamentismo nuclear, destrucción de la naturaleza, etc.

Por eso se habla de un “antes” y de un “después” del Vaticano II<sup>16</sup>. Además, los textos conciliares dejaron muchas cosas sin resolver. En puntos claves, el Concilio se contentó con presentar soluciones de principio o pistas generales. En esta misma situación ubicamos las lagunas y ambigüedades de algunos textos conciliares. Las denominadas “fórmulas de compromiso” mostrarían la necesidad de una profundización posterior sobre ciertos temas que no obtuvieron consenso en el Vaticano II.

e) *Aceptación como desarrollo, progreso y complementariedad*. Finalmente, algunos autores proponen interpretar el Vaticano II no en la línea de la ruptura o de la oposición sino en aquella del desarrollo, del progreso y de la complementariedad<sup>17</sup>. Hay textos del Vaticano II que repiten doctrinas conciliares anteriores, pero hay elementos doctrinales que presentan una reflexión mejor lograda en el campo bíblico, histórico, teológico, etc. Un ejemplo al respecto es el concepto de “revelación” en el Vaticano I y en el Vaticano II<sup>18</sup>. Tanto el elemento doctrinal como el histórico-experiencial o existencial tienen que verse como dos caras de una misma moneda y no como cuestiones yuxtapuestas, sobre las cuales hay que optar en uno u otro sentido.

---

<sup>13</sup> Cfr. König y Licheri, *Iglesia, ¿a dónde vas?*, 1986.

<sup>14</sup> Cfr. Floristán y Tamayo (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, 22-24.

<sup>15</sup> Cfr. Alberigo, “Vaticano II et la reflexion théologique.” *LumVie* 200 (1990): 7.

<sup>16</sup> Cfr. Vilanova, *Vaticano II. El por qué de un concilio*, 7.

<sup>17</sup> Cfr. Dulles, “La eclesiología católica a partir del Vaticano II.” *Conc* 208 (1986): 333.

<sup>18</sup> Cfr. González Montes, “«Dei Verbum» sobre el fondo de «Dei Filius».” *Sal* 43 (1996): 341-364.

En relación con la *recepción* del Vaticano II, digamos lo siguiente: el entusiasmo que la celebración del Concilio y la primera época del post-concilio despertaron en la Iglesia es difícilmente imaginable a quien no haya vivido la experiencia. Fue una auténtica primavera, un verdadero pentecostés como había deseado Juan XXIII, un *aggiornamento* real: renovación litúrgica, impulso ecuménico para las iglesias cristianas y en el diálogo con las religiones no cristianas, nuevo modelo de formación presbiteral, renovación de la vida consagrada, una nueva conciencia del laicado, la creación de las Conferencias episcopales y de los sínodos en Roma, un conocimiento más profundo de la biblia y su mayor difusión, etc. El adjetivo “conciliar”, opuesto a “preconciliar”, representaba toda esa novedad.

Pero hubo exageraciones y el agua desbordó el cauce conciliar. En nombre de la nueva libertad del Vaticano II, se cometieron abusos en la liturgia, en la misionología, en la moral, en el ecumenismo y, lo que preocupó más, numerosos presbíteros y/o religiosos/as abandonaron el ministerio o la vida consagrada. A ello se sumó un creciente espíritu secularizador, que hizo disminuir la frecuencia sacramental, aumentar la crisis de fe y la indiferencia religiosa.

A los motivos enumerados (exageraciones, miedos, recuperación del poder por parte de la Curia romana, cambios sociales y políticos en el mundo, sobre todo desde la caída del socialismo/comunismo en 1989), hay que añadir los intrínsecos al Vaticano II, limitado, como toda obra humana.

A ello hay que añadir que el Concilio no consiguió implementar instrumentos legales concretos para poner en práctica el espíritu conciliar. Por ejemplo, no aborda el nombramiento de obispos, ni concreta las posibilidades de la colegialidad episcopal (que podría no ser meramente consultiva en los sínodos romanos), nada dice sobre el estatuto de los nuncios y cardenales –figuras típicas de la Iglesia de cristiandad–, no determina cuál debe ser la participación de los laicos en la Iglesia, ni fija normas para el ecumenismo.

Por otro lado, el Vaticano II no asumió la preocupación de Juan XXIII por una Iglesia de los pobres, y se aplicó más al diálogo con el mundo desarrollado y moderno centro/europeo o nord-Atlántico, que el diálogo con el Tercer Mundo. Los obispos del Tercer Mundo, por su parte, no consiguieron hacer oír su voz, pues ni estaban al corriente de la nueva Teología ni eran lo bastante conscientes de la grave e injusta situación de pobreza de sus iglesias. Tendremos que esperar hasta la Conferencia episcopal latinoamericana de Medellín (1968) para que se escuchase en la Iglesia la voz de los pobres.

Algo de ese malestar lo pudo percibir el propio Juan Pablo II, que en la carta apostólica *Tertio millenio adveniente* (TMA), preparatoria del Jubileo 2000, hace una vibrante defensa del Vaticano II y urge su recepción: “El examen de conciencia debe también atender a la recepción del Concilio, ese gran don del Espíritu a la Iglesia al final del segundo milenio. ¿En qué medida la palabra de Dios ha llegado a ser el alma de la Teología y la inspiradora de toda la existencia cristiana, como pedía la *Dei Verbum*? ¿Se

vive la liturgia como «fuente y cumbre» de la vida eclesial, según las enseñanzas de la *Sacrosanctum concilium*? ¿Se consolida en la Iglesia universal y en las iglesias particulares, la eclesiología de comunión de la *Lumen gentium*, dando espacio a los carismas, a los ministerios, a las diversas formas de participación del pueblo de Dios, aunque sin admitir un democratismo y un sociologismo que no reflejan la visión católica de la Iglesia y el auténtico Espíritu del Vaticano II? Es fundamental interrogarse también sobre el estilo de las relaciones entre Iglesia y mundo. Las directrices conciliares –presentes en la *Gaudium et spes* y otros documentos– de un diálogo abierto, respetuoso y cordial, acompañado –con todo– de un testimonio de la verdad, siguen siendo válidas y nos llaman a ulteriores compromisos” (TMA 36). Resumiendo: el Vaticano II es un concilio que todavía está en “proceso de recepción”.

### 3. ALGUNOS HECHOS DESTACABLES EN LA RELACIÓN ENTRE LOS/AS TEÓLOGOS/AS Y EL MAGISTERIO DE LOS PASTORES EN LA ÉPOCA POST-CONCILIAR<sup>19</sup>

El objetivo de este apartado es presentar la manera como se ha llevado a cabo la relación entre el Magisterio eclesiástico y los/as teólogos/as en la época postconciliar. Vamos a centrar nuestra atención en algunos hechos y autores más relevantes, sobre todo de aquellos que han tratado de llevar adelante las orientaciones del Concilio y que han traído como consecuencia la emergencia de un nuevo modelo teológico, lo mismo que las dificultades que esta nueva realidad ha generado en la relación entre teólogos/as y pastores.

#### 3.1 La actitud del magisterio pontificio

-El 8 de diciembre de 1974, Pablo VI publica la Exhortación apostólica *Paterna cum benevolentia*<sup>20</sup>. En ella, el Papa habla de la existencia en la Iglesia de un “disenso doctrinal”, apoyado en el “pluralismo teológico” y que conduce al “relativismo dogmático”.

El papa Montini reconoce el “pluralismo de investigación y de pensamiento” que investiga el dogma; sin embargo, se opone al pluralismo que considera “la fe y su enunciación” no como una herencia común sino como resultado “de la libre crítica y del libre examen de la palabra de Dios” (IV). El resultado ha sido la aparición de grupos opuestos, autocéfalos, que dicen poseer cada uno la verdad (V). El Papa los invita a reconciliarse en torno al Magisterio de la Iglesia, único intérprete autorizado de la revelación (VI).

---

<sup>19</sup> Cfr. García Murga, “Magisterio y Teología desde el Vaticano II a nuestros días.” *EstEcle* 57 (1982): 271-306.

<sup>20</sup> Cfr. *AAS* 67 (1975): 5-23.

-El 30 de abril de 1969 se publica la primera lista de los 30 miembros de la Comisión Teológica Internacional (CTI) nombrados por Pablo VI. Entre los escogidos hay reconocidos “peritos” conciliares y nombres familiares en el mundo teológico como Y. Congar, K. Rahner, J. Ratzinger, H. de Lubac, H. U. von Balthasar, C. Colombo, B. Lonergan, G. Philips, R. Schnackenburg, J. Feiner, C. Vaggini y T. Tshibangu<sup>21</sup>.

La función de la CTI consiste en “ayudar a la Santa Sede y especialmente a la CDF a examinar cuestiones doctrinales de mayor importancia, especialmente aquellas que presentan aspectos nuevos”<sup>22</sup>. Según los Estatutos, la CTI se compone de teólogos de diversas escuelas y naciones, eminentes por ciencia y fidelidad al Magisterio eclesiástico. Su número no debe exceder los 30 miembros, nombrados por el Papa *ad quinquennium* a propuesta del Prefecto de la CDF y tras consultar a las respectivas conferencias episcopales. Los miembros de la CTI se reúnen en asamblea plenaria al menos una vez al año, pero pueden desarrollar sus actividades también por medio de subcomisiones. Los resultados de sus estudios son presentados al papa y entregados para su oportuna utilización a la CDF<sup>23</sup>.

-El 25 de mayo de 1979, Juan Pablo II promulga la Constitución apostólica *Sapientia christiana* y, a través de ella, se renuevan los estudios eclesiásticos en universidades e institutos pontificios<sup>24</sup>.

### 3.2 La actitud de la CDF

-Durante 1968, la CDF inicia una investigación sobre la ortodoxia de algunos escritos de los teólogos Hans Küng y Edward Schillebeeckx, miembros del consejo de redacción de la revista católica *Concilium*. Además, los dos colaboraron activamente durante la celebración del concilio Vaticano II. En el mes de mayo de 1968, Hans Küng fue invitado por la CDF a un coloquio sobre el libro “La Iglesia”. El encuentro no se lleva a cabo y Küng tampoco responde por escrito las objeciones que la CDF le hacía en relación con su obra.

-El 5 de febrero de 1971, la CDF promulga el “Reglamento para el examen de doctrinas” (*Ratio Agendi*)<sup>25</sup>. En él se contempla el proceso a seguir contra un/a teólogo/a en un proceso doctrinal cuando hay sospechas de heterodoxia en su enseñanza o en sus escritos. El Prefecto de dicha Congregación romana en aquella época era el cardenal Francisco Seper.

---

<sup>21</sup> Cfr. *Eccl*, nº 1.439, 10 de mayo de 1969, 15.

<sup>22</sup> Cfr. *AAS* 61 (1969): 540-541.

<sup>23</sup> Los estatutos definitivos fueron promulgados por Juan Pablo II, el 6 de agosto de 1982, a través del Motu proprio «Tredicim anni iam». Cfr. *AAS* 74 (1982): 1201-1205.

<sup>24</sup> Cfr. *AAS* 71 (1979): 469-499.

<sup>25</sup> Cfr. *AAS* 63 (1971): 234-236.

-En julio de 1971, se abre un proceso doctrinal formal contra Hans Küng a raíz de la publicación de su libro *Infalible. ¿Una pregunta?* En esta obra, el autor cuestiona el dogma de la infalibilidad. Al mismo tiempo, se le envía un elenco de dificultades presentes en el libro para ser contestadas personalmente por escrito. La CDF no recibe ninguna respuesta por parte del teólogo suizo.

-A partir de 1972, la CDF publica una serie de declaraciones sobre cuestiones dogmáticas en torno a las que se dan errores teológicos más o menos difundidos en el pueblo cristiano. El 21 de febrero de 1972, la CDF hace pública la Declaración *Mysterium Filiationis Dei*, sobre algunos errores recientes en torno a los misterios de la Encarnación y la Trinidad<sup>26</sup>. El documento parece aludir implícitamente a la postura de Piet Schoonenberg. La *Mysterium Ecclesiae*, del 24 de junio de 1973<sup>27</sup>, se refiere a la unicidad de la Iglesia de Jesucristo, a la infalibilidad de la Iglesia universal y de su Magisterio eclesial, a la diferencia entre el sacerdocio ministerial y el de los fieles; y, aunque no se mencionan nombres ni se amenaza con sanciones, se sabe que detrás de esta Declaración está el libro *La Iglesia*, de H. Küng.

-El 24 de mayo de 1990, la CDF promulga la Instrucción *Donum veritatis* sobre *La vocación eclesial del teólogo*<sup>28</sup>. Es un documento que repite conceptos anteriores, pero aporta otros nuevos.

-El 29 de junio de 1997, la CDF promulga el nuevo “Reglamento para el examen de doctrinas” (*Agendi Ratio*)<sup>29</sup>. Este texto reemplaza al promulgado en 1971, durante el pontificado de Pablo VI.

### 3.3 Revistas teológicas postconciliares

-El mismo año de la clausura del Concilio (1965) aparece la revista *Concilium*. Su objetivo –según determinaron sus fundadores– sería estar al servicio del dinamismo conciliar, y con la finalidad de insistir en la dirección teológica señalada por la asamblea conciliar. A partir de su propio pluralismo interno, la revista pretendió convertirse como un foro de diálogo teológico. Diálogo entre países ricos y pobres, entre Oriente y Occidente; diálogo con el mundo de hoy, con el fin de buscar a partir de la situación de aquella época el camino para comprender mejor la palabra de Dios acerca del ser humano y del mundo contemporáneos<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> Cfr. *AAS* 64 (1972): 237-241.

<sup>27</sup> Cfr. *AAS* 65 (1973): 396-408.

<sup>28</sup> Cfr. *AAS* 82 (1990): 1550-1570.

<sup>29</sup> Cfr. *AAS* 89 (1997): 830-835.

<sup>30</sup> Cfr. *Conc* 1 (1965): 3-8.

*Concilium* se propone sobre todo que la Teología científica intercambie sus puntos de vista con la actividad pastoral, en beneficio de ambas. Walter Kasper lo hacía notar en el Congreso de 1970 sobre “El futuro de la Iglesia”: el pensamiento moderno se caracteriza por unir teoría y práctica. La Teología debe, de manera análoga, partir de la práctica actual de la Iglesia católica, para –sometiéndola a crítica– mejorarla<sup>31</sup>.

Estos propósitos eran importantes desde el punto de vista que estamos analizando, pues encierran la pretensión de que la Teología incida de manera inmediata en la vida de la Iglesia católica, y consiga así una nueva proyección pastoral.

-En el año 1972 sale a circulación la revista *Communio*. Según algunos comentaristas, el hecho sería la expresión simbólica de “el rompimiento del frente de los teólogos” que –durante la celebración conciliar– contribuyeron a romper la hegemonía de los que habían controlado la preparación del Concilio<sup>32</sup>. Uno de sus fundadores es el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar; su ausencia durante la celebración del concilio Vaticano II es un hecho que no puede pasar inadvertido. Frente a la avalancha de reformas, adaptaciones o supresiones postconciliares, Balthasar se propone poner freno a lo que, según él, son excesos, claudicaciones o malas interpretaciones de la letra y del espíritu del Concilio. Los objetivos de *Communio* se pueden encontrar en el artículo programático del primer número de la revista. Uno de ellos consistirá en subrayar los distintos elementos que unen a los/as católicos/as antes que aquello que los separan, sin desconocer el pluralismo teológico propio de la época post-conciliar<sup>33</sup>.

#### 3.4 Actitudes colectivas de los/as teólogos/as

-El 13 de diciembre de 1968, el Secretario general de la revista *Concilium* enviaba a cierto número de teólogos de todo el mundo una carta confidencial<sup>34</sup>. En ella se les presentaba una declaración firmada por 38 profesores de diversas universidades y facultades de Teología católica; su objetivo fundamental era “llamar abiertamente, y del modo más serio la atención sobre el hecho de que la libertad de los teólogos y de la Teología (...) recuperada por el concilio Vaticano II, no puede ser puesta en peligro hoy”. Al mismo tiempo se solicitan adhesiones indicando que el documento (de unas 800 palabras) se enviará después a las autoridades romanas, ya informadas previamente del asunto. Finalmente se rogaba mantener un absoluto silencio ante los medios de comunicación. A pesar de esto, una indiscreción hizo posible la publicación de la declaración<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> Cfr. “Función de la Teología en la Iglesia.” *Conc* n° extra (1970): 205.

<sup>32</sup> Cfr. Doré y Melloni (edd.), *Volti di fine concilio*, 115.

<sup>33</sup> Cfr. *InKaZei* 1 (1972): 4-17.

<sup>34</sup> Esta revista se fue convirtiendo, con el paso del tiempo, en la publicación internacional de mayor reconocimiento dentro del pensamiento teológico católico.

<sup>35</sup> Cfr. *Eccl*, n° 1.424, 18 de enero de 1969, 17-18.

El texto expone algunos casos concretos en los cuales ellos ven despuntar una “inquisición sutil” que puede atentar contra la libertad de los/as teólogos/as y de la Teología. Además, proponen unos pasos a seguir cuando un/a teólogo/a se ve sometido a un proceso doctrinal formal. Sobre estos puntos volveremos con más detalle en el siguiente apartado de este capítulo.

Entre los firmantes de esa declaración figuran muchos de los teólogos más prestigiosos de aquel momento y algunos colaboradores del Concilio Vaticano II. Entre los más conocidos mencionamos a los siguientes: Pierre Benoit, Karl Lehmann, Franz Böckle, Walter Kasper, Roger Aubert, Norbert Greinacher, Piet Huizing, Marie Dominique Chenu, Christian Duquoc, Yves Congar, Herbert Haag, Hans Küng, Johannes Baptist Metz, Karl Rahner, Claude Geffré, Heinrich Fries, Alfons Auer, Bas Van Iersel, Piet Schoonenberg, Antón Vögtle, Joseph Ratzinger y Edward Schillebeeckx.

-El 4 de enero de 1969, aparece una nota anónima en el diario *L'Osservatore Romano*, donde se deplora la publicidad dada al escrito, “que asume el carácter de «contestación» y de presión; lo cual, especialmente en las presentes circunstancias, no facilita la aplicación de los proyectos relativos a los deseos en cuestión y no contribuye al prestigio de la mencionada revista ni al bien de la Iglesia”. Junto a esto, se reconoce que la declaración contiene “afirmaciones plausibles” y expresa “deseos que ya están en trance de realización o de estudio por parte de las autoridades competentes de la Curia romana”, aunque al mismo tiempo “se enuncian criterios y propósitos que merecen reserva sobre la función de los teólogos y de los estudios teológicos en el ámbito de la doctrina católica y en sus relaciones con el magisterio eclesiástico”<sup>36</sup>. No se especifican, sin embargo, cuáles son tales reservas ni la importancia de las mismas.

-El 25 de enero de 1969 apareció en el diario *Arriba*, de Madrid, otro documento con visos de “réplica” a la declaración de *Concilium*, firmada por 17 teólogos españoles y con el título: “Declaraciones sobre la libertad de los teólogos en España”<sup>37</sup>. Los firmantes se respaldaban, al parecer, en la respuesta positiva que la Curia romana les había dado a una consulta explícita sobre si sería bien recibida en las esferas vaticanas una rectificación a *Concilium*. La mayoría de ellos son profesores en facultades y centros eclesiásticos, autores de libros en la colección de la Biblioteca de autores cristianos (BAC) y peritos conciliares. Entre los nombres más conocidos están: L. Arnaldich, M. Llamera, E. Sauras, C. Pozo, J. Salaverri, José Sagüés y José Antonio de Aldama.

Estos autores, siguiendo las orientaciones del Vaticano II, reconocen una legítima libertad en la investigación teológica. Lamentan que esta libertad no haya sido suficientemente garantizada en algunas circunstancias. Añaden, además, que esta libertad debe estar encuadrada dentro de los límites de la palabra revelada y de la interpretación auténtica que de ella hace el Magisterio eclesiástico.

---

<sup>36</sup> Cfr. *Eccl*, nº 1.424, 18 de enero de 1969, 18.

<sup>37</sup> Cfr. *Ibid.*, nº 1.426, 1 de febrero de 1969, 21-22.

Los/as teólogos/as son llamados “maestros”, mientras que los pastores son denominados “maestros auténticos”. Los dos se mueven en planos inconfundibles: los/as teólogos/as enseñan por encargo del Magisterio eclesiástico; los pastores, en cambio, ejercen su oficio por encargo de Jesucristo. Mientras los/as teólogos/as enseñan la doctrina y tratan de convencer a través de la argumentación racional, los pastores la imponen en virtud de la autoridad que recibieron del Señor Jesús.

Al Magisterio eclesiástico, pero especialmente al Romano pontífice, le corresponde el deber y el derecho de vigilar el trabajo teológico, de rectificarlo cuando esté en contradicción con el credo obligatorio de la Iglesia, lo mismo que la aplicación de las sanciones que considere oportunas. Los firmantes terminan el escrito pidiendo lo antes posible “un nuevo procedimiento legal” que garantice la justa armonía entre la función directiva del Magisterio eclesiástico y la función investigadora de los/as teólogos/as.

-El 27 de enero de 1989, un grupo de teólogos europeos se reúnen en Alemania y publican la llamada *Declaración de Colonia*. El texto aparece firmado por 163 teólogos alemanes, austriacos y suizos<sup>38</sup>. Sobre el contenido de este escrito volveremos con más detenimiento en el próximo apartado de este mismo capítulo.

### 3.5 “Peritos” conciliares en dificultades con la CDF

-El 15 de febrero de 1975, la CDF publica una Declaración referente a dos libros del profesor Hans Küng<sup>39</sup>. Son, a saber: *¿Infalible? Una pregunta* y *La Iglesia*. El texto afirma que los libros en cuestión contienen errores doctrinales que contradicen las enseñanzas de los concilios vaticanos (I y II) y de la Declaración *Mysterium Ecclesiae*.

-El 15 de diciembre de 1979, la CDF publica la Declaración acerca de algunos puntos de la doctrina teológica del profesor Hans Küng<sup>40</sup>. En el mismo texto, se comunica oficialmente el retiro definitivo de la *missio canonica* al teólogo suizo: “El profesor Küng falta en sus escritos a la verdad completa de la fe católica. Por tanto, no puede ser tenido como teólogo católico ni enseñar como tal”<sup>41</sup>.

-Entre 1975 y 1979, el moralista Bernhard Häring estuvo bajo proceso doctrinal<sup>42</sup>. Su actitud crítica en relación con algunos postulados de la Encíclica *Humanae vitae*, de Pa-

---

<sup>38</sup> Cfr. *VidNue*, nº 1.671, 4 de febrero de 1989, 70-71.

<sup>39</sup> Cfr. *AAS* 67 (1975): 203-204.

<sup>40</sup> Cfr. *AAS* 72 (1980): 90-92.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>42</sup> B. Häring fue miembro de la Comisión preparatoria del concilio Vaticano II y colaboró como “perito” durante las sesiones conciliares. Desde el período pre-conciliar aparece como uno de los abanderados de la renovación teológica en el campo de la moral católica. Su libro *La ley de Cristo* (1954) fue un éxito editorial. Era un intento serio por refundar la moral católica sobre el concepto del amor como mandamiento de Jesucristo y nueva ley que establecía un nuevo tipo de normatividad moral.

blo VI, le granjearon enemigos y sospechas de miembros influyentes de la Curia romana. Se le impuso un silencio voluntario sobre el tema. Sin embargo, la afirmación del cardenal Felici: “¡Quien no acepte la encíclica, abandone la Iglesia!”, hizo romper su silencio. En un artículo que tuvo gran repercusión, afirmaba: “El que crea en conciencia poder asumir la línea de la encíclica, debe ser consecuente hasta el final, sin desesperar ante la dificultad objetiva; pero quien después de orar y meditar, crea en conciencia no poder aceptar sus planteamientos, puede seguir serenamente su conciencia, sin tener que abandonar la Iglesia o alejarse de los sacramentos”<sup>43</sup>. A pesar de sus valientes posturas, nunca perdió la *missio canonica* ni se hizo pública ninguna Declaración sobre la heterodoxia de sus afirmaciones o de sus escritos<sup>44</sup>.

### 3.6 La Teología de la liberación y la CDF

-El 3 de septiembre de 1984, a través de la CDF, se publica la Instrucción *Libertatis nuntius* (sobre algunos errores doctrinales de la Teología de la liberación)<sup>45</sup>. El documento se propone abordar “las desviaciones y los riesgos de desviación que implican ciertas formas de Teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista” (Introd.).

La publicación de la Instrucción fue preparada por unas declaraciones del cardenal Ratzinger en el periódico *Trenta giorni*, del 3 de marzo de 1984<sup>46</sup>. Allí analizaba el origen bultmanniano de la Teología de la liberación, su estructura epistemológica fundamental y los conceptos de base que, según él, la sostienen<sup>47</sup>. Sin embargo, durante su visita a Brasil en 1986, Juan Pablo II afirmará que la Teología de la liberación es “no sólo oportuna sino útil y necesaria” en la Iglesia católica<sup>48</sup>.

-El 11 de marzo de 1985, la CDF hace pública la Notificación sobre el libro *Iglesia: carisma y poder*, del P. Leonardo Boff<sup>49</sup>. Según la Notificación, las “opciones” contenidas en el libro del P. Boff y analizadas por la CDF pueden “poner en peligro la sana

---

<sup>43</sup> Cfr. Häring, *Mi experiencia con la Iglesia*, 61-62.

<sup>44</sup> La CDF “Prometió suspender el proceso si yo prometía de palabra y por escrito, evitar no sólo toda disensión, sino también toda expresión que se pudiese interpretar como disensión”, a lo que el moralista alemán se negó, alegando que una decisión en tal sentido lo inhabilitaría éticamente como teólogo. Cfr. Cascales y Forcano (eds.), *Bernhard Häring. Entrevista-testamento, su obra y personalidad*, 26.

<sup>45</sup> Cfr. *AAS* 76 (1984): 786-909.

<sup>46</sup> Cfr. Ratzinger, “Equivoci della Teologia della liberazione.” *RegnDoc* 7 (1984): 220-224.

<sup>47</sup> Las declaraciones, a título personal, del Prefecto de la CDF, produjeron reacciones de los teólogos más representativos de la Teología de la liberación como Gustavo Gutiérrez, Leonardo y Clodovis Boff. Cfr. *RegnAtt* 8 (1984): 189-199.

<sup>48</sup> “En la medida en que se empeña por encontrar aquellas respuestas justas –imbuidas de comprensión para con la rica experiencia de la Iglesia en este país, tan eficaces y constructivas como es posible y al mismo tiempo consonantes y coherentes con las enseñanzas del Evangelio, de la Tradición viva y del permanente Magisterio de la Iglesia–, estamos convencidos de que la Teología de la liberación es no sólo oportuna, sino útil y necesaria”. *Ins* 10/1 (1986): 1011.

<sup>49</sup> Cfr. *AAS* 77 (1985): 762.

doctrina de la fe”<sup>50</sup>. Al P. Boff no se le retira la *missio canonica* pero, el 26 de abril de 1985, se le pide un año de “obsequioso silencio” y para reflexionar y revisar los puntos doctrinales o metodológicos cuestionados por la CDF. Durante este tiempo sabático se le pide no escribir, no dar clases, no pronunciar conferencias, no predicar retiros, ni emitir declaraciones en los medios de comunicación.

-El caso de Gustavo Gutiérrez es diferente en relación con el procedimiento empleado, pero coincide con el de L. Boff en lo sustancial. El teólogo peruano no fue llamado a Roma ni ha sido condenado. El cardenal Ratzinger prefirió citar a Roma a la Conferencia episcopal peruana, con el fin de convencerla para que emitiera el veredicto condenatorio contra el pionero de la Teología de la liberación. Pero las presiones romanas no dieron el resultado esperado, y los obispos de Perú volvieron a su país sin firmar documento alguno de condena.

En carta que le fue enviada en marzo de 1984, la CDF considera que el principio determinante del teólogo peruano y de su reinterpretación del mensaje cristiano es la “concepción marxista de la historia, historia conflictiva, estructurada por la lucha de clases”, que conduce a una relectura selectiva de la biblia: “se procede a una amalgama entre el pobre de la biblia y el explotado, víctima del sistema capitalista”<sup>51</sup>.

Entiende la CDF que G. Gutiérrez “cae en un mesianismo temporal que reduce el crecimiento del Reino al progreso de la «justicia» en la sociedad” y “tiende a hacer del cristianismo un factor movilizador al servicio de la revolución”. La conclusión que de esto se deduce es que la Teología de G. Gutiérrez “puede pervertir, por su recurso al marxismo, una inspiración evangélica: el sentido de los pobres y de sus esperanzas”<sup>52</sup>.

G. Gutiérrez respondió a las acusaciones de la CDF en un largo escrito titulado *Respuesta a las “observaciones”*. En él afirma el teólogo peruano: “con todo respeto, pero también con firmeza, quisiera decir que dichas «observaciones» no corresponden a las ideas básicas de mi labor en Teología”. Posteriormente, pasa a responder en “siete acápite”, las acusaciones que se le hacen. Esos acápite llevan por título: 1) liberación integral; 2) concepción de la historia; 3) lectura de la biblia; 4) Reino y progreso temporal; 5) el pecado; 6) verdad y Teología y, 7) Reino, Iglesia y eucaristía<sup>53</sup>.

-El 26 de noviembre de 2006, la CDF da a conocer una Notificación sobre dos obras de Jon Sobrino, a saber: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* y *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Las dos obras son utilizadas en la formación de los futuros pastores de la Iglesia católica en Seminarios y centros de estudios de América Latina. Según la CDF, “El P. Sobrino tiende a disminuir el valor normativo de las afirmaciones del Nuevo Testamento y de los grandes concilios de la

---

<sup>50</sup> Cfr. *AAS* 77 (1985): 756-762.

<sup>51</sup> Cfr. *MisAb* 1 (1985): 33.

<sup>52</sup> Cfr. *Ibid.*, 34-35.

<sup>53</sup> Cfr. *Ibid.*, 36-76.

*Iglesia antigua*”. La nueva metodología empleada por el teólogo jesuita lleva a errores doctrinales sobre puntos centrales de la fe cristiana como son: la divinidad de Jesucristo, la encarnación del Hijo de Dios, la relación entre Jesucristo y el reino de Dios, la autoconciencia de Jesucristo y el valor salvífico de su muerte. La Notificación busca, por tanto, “Ofrecer a los pastores y a los fieles un criterio seguro, fundado en la doctrina de la Iglesia para un juicio recto acerca de estas cuestiones, muy relevantes tanto desde el punto de vista teológico como pastoral”<sup>54</sup>. El texto vaticano no menciona medidas disciplinarias contra el cristólogo de la Teología de la liberación, pero por testimonio del propio Jon Sobrino sabemos que ha tenido que dejar su cátedra en la Universidad de Centro América (UCA): “Mi gran amigo, el P. Rafael de Sivatte (...) tendrá ahora que buscar otro profesor de Cristología”<sup>55</sup>.

#### 4. EL POST-CONCILIO Y EL NUEVO MODELO TEOLÓGICO

En este apartado nos interesa averiguar las posibles causas del malestar en las relaciones entre el Magisterio eclesiástico y los/as teólogos/as. Vamos a explorar tres campos que nos parecen los más relevantes. Los dos primeros aparecen mencionados por los protagonistas del hecho (Magisterio eclesiástico, teólogos/as); el tercero es una propuesta nuestra y tiene como soporte lo investigado hasta ahora. Son campos que, al analizarlos con detenimiento, se encuentran interrelacionados. Los denominamos con los siguientes nombres: 1) doctrinal; 2) disciplinar y, 3) nuevo modelo teológico. Antes de hacer una aproximación a cada uno de ellos, queremos dejar constancia a estas alturas de nuestra investigación –si no lo hemos hecho anteriormente– que el Vaticano II no impuso un nuevo modelo teológico, pero lo propició con su renovada actitud ante el mundo moderno, lo mismo que por las reflexiones que se hicieron y por las decisiones que se tomaron durante la celebración del evento conciliar.

##### 4.1 El campo doctrinal

Curiosamente en el post-concilio hay un movimiento distinto al vivido en la época preconiliar y conciliar, a saber: algunos teólogos que sufrieron sanciones durante el pontificado de Pío XII, fueron restituidos e invitados a participar como “peritos” conciliares; ahora, paradójicamente, algunos “peritos” conciliares son objeto de sospechas y de sanciones de tipo disciplinar. Entre los nombres más famosos mencionamos a H. Küng, E. Schillebeeckx y B. Häring. Son acusados de enseñar o escribir cosas contrarias a la fe católica. El caso más grave será el de H. Küng, quien –al no someterse al proceso doctrinal adelantado en su contra por la CDF– perdió la *missio canonica* y dejó de ser reconocido como teólogo católico. Las relaciones han mejorado con el actual papa Benedicto XVI, colega de Küng en la Universidad de Tubinga (Alemania), pero ni él ha

---

<sup>54</sup> Cfr. [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations...20061126\\_nota-sobrino\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations...20061126_nota-sobrino_sp.html)

<sup>55</sup> Cfr. [www.sintapujos.org/respuesta\\_de\\_jon\\_sobrino\\_al\\_gral\\_de\\_los\\_jesuitas.htm](http://www.sintapujos.org/respuesta_de_jon_sobrino_al_gral_de_los_jesuitas.htm)

pedido la autorización ni se la han concedido para enseñar en las universidades o facultades católicas de Teología.

También han tenido dificultades algunos teólogos y teólogas de diversas corrientes y de la mayoría de los continentes (Norteamérica, Europa, Latinoamérica, Asia). Mencionamos, por su cercanía, los casos de algunos teólogos de la liberación como Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez y Jon Sobrino. Cada uno de ellos tuvo que someterse a procesos doctrinales o responder a cuestionarios enviados por el Prefecto de la CDF. Las sanciones disciplinarias han sido diversas: a L. Boff se le pidió un año de “obsequioso silencio”; a G. Gutiérrez y a J. Sobrino se les ha pedido corregir afirmaciones que aparecen en algunas de sus obras y que, según la CDF, se apartan del *depositum fidei*.

Otros autores que han tenido dificultades con la CDF son los que trabajan o han trabajado en algunas áreas o están al frente de algunos campos impulsados por la apertura propiciada por el concilio Vaticano II como son la moral sexual, la bioética, el diálogo interreligioso, ecuménico o la revisión de algunos puntos concernientes a la Cristología, la Eclesiología, la Antropología teológica o la exégesis bíblica. En el campo de la moral sexual mencionamos los nombres de Charles Curran y Bernhard Häring; en el campo interreligioso están Roger Haight y Jacques Dupuis; en el campo eclesiológico ubicamos a Hans Küng y en el cristológico a Jon Sobrino.

Además del campo teológico o interdisciplinar en el que se han movido los autores antes mencionados, ¿es posible afirmar que estas dificultades con la CDF tienen que ver con el nuevo modelo teológico propuesto por el Vaticano II? No desconocemos que ha habido problemas en el campo doctrinal por el cuestionamiento de puntos referentes a la doctrina o al dogma por parte de algunos teólogos o que en algunos casos concretos, aunque aislados, han respondido con actitudes desafiantes ante el Magisterio de los pastores; sin embargo, en la mayoría de los casos tienen que ver con el nuevo modelo teológico. Ahora bien, la correspondiente justificación a nuestra hipótesis de trabajo la desarrollaremos al final de este capítulo.

#### 4.1.1 A propósito del “sujeto magisterial”

Un asunto que ha sido objeto de discusión en las últimas décadas tiene que ver con el sujeto magisterial en la Iglesia católica. Es decir, ¿quién tiene la autoridad para enseñar en la Iglesia católica? Si nos orientamos por algunos textos evangélicos, la orden cobijaría estrictamente a los discípulos del Señor Jesús (“Vayan y hagan discípulos entre todos los pueblos (...) y enséñenles a cumplir todo lo que yo les he mandado” [Mt 28,19-20]) y, por ende, a sus legítimos sucesores: los obispos (Cfr. LG 24). Según Vaticano II, ellos son los “maestros auténticos” porque han sido revestidos de la autoridad del Señor Jesús para enseñar en la Iglesia (Cfr. LG 25).

Ahora bien, según los expertos, el uso del término “magisterio” ha tenido una complicada evolución a través del tiempo. Solamente hasta la Escolástica (s. XIII), el término *magisterium* pasó a significar el papel y la autoridad de enseñar<sup>56</sup>. El signo tradicional del magisterio es la *cathedra* (silla) y eran conocidas dos: la del obispo en la catedral y la del profesor en la universidad. Esta situación le dio pie a Santo Tomás para hablar de dos tipos de Magisterio: el *magisterium cathedrae pastoralis* del obispo y el *magisterium cathedrae magistralis* del teólogo<sup>57</sup>. Pero no sería sino en la década de 1820 (s. XIX), empezando por los canonistas alemanes, cuando la palabra “magisterio” asumirá en buena medida su significado moderno, a saber, el cuerpo de los pastores de la Iglesia católica que tiene autoridad para enseñar<sup>58</sup>.

De aquí surgirá, como lógica consecuencia, el concepto de un único Magisterio en la Iglesia católica (“*soli Ecclesiae Magisterio*”): el de los obispos y el Papa. Este uso comenzaría a tener carta de ciudadanía en la encíclica *Mirari vos*, de Gregorio XVI (15 de agosto de 1832) y su uso se haría corriente en los magisterios pontificios de Pío XII<sup>59</sup>, Pablo VI<sup>60</sup> y Juan Pablo II<sup>61</sup>.

En contra de la teoría del único magisterio, algunos autores prefieren hablar de la existencia de dos magisterios al interior de la Iglesia católica. Se apoyan en algunos textos de santo Tomás. El primero dice: “*Existen dos modos de enseñar la Escritura. El primero es a partir de quien tiene autoridad, así como quien predica, enseña. Pues no es permitido a nadie predicar si no tiene autoridad (Cfr. Rm 10,15). ¿Cómo van a predicar si no son enviados? Y el segundo modo es a partir de quien posee magisterio, enseña como los maestros de Teología*”<sup>62</sup>.

El segundo texto reza así: “*Amenazan peligros espirituales a los que tienen la responsabilidad del magisterio. Pero los peligros del magisterio de la cátedra pastoral los evita una ciencia con claridad (...) y los peligros del magisterio [teológico] los evita el hombre por medio de la ciencia*”<sup>63</sup>.

---

<sup>56</sup> Cfr. Congar, “Pour une histoire sémantique du terme «magisterium».” *RScPhTh* 60 (1976): 86.

<sup>57</sup> Cfr. *In IV Sent.*, 19, 2, 2, q. 3, sol. 2 ad 4 ; *Quodlib.*, III, q.4, a.1 (9).

<sup>58</sup> Cfr. Congar, “Pour une histoire sémantique du terme «magisterium».” *Ibid.*, 97.

<sup>59</sup> Cfr. *AAS* 48 (1956): 362.

<sup>60</sup> Cfr. *AAS* 58 (1966): 891.

<sup>61</sup> Cfr. *AAS* 84 (1992): 755.

<sup>62</sup> “*Docere Sacram Scripturam contingit dupliciter. Uno modo ex officio praelationis, sicut qui praedicat, docet. Non enim licet alicui praedicare nisi officium praelationis habeat, vel ex auctoritate alicuius praelationis habentis: Rm 10,15: Quomodo praedicabunt nisi mittantur? Alio modo ex officio magisterii, sicut magistri theologiae docent*”. *In IV Sent. d.19, 2,2 q. 3, sol. 2 ad 4.*

<sup>63</sup> “*Inminent pericula spiritualia his qui habent magisterii locum. Sed pericula magisterii cathedrae pastoralis devitat scientia cum claritate (...), pericula autem magisterii vitat homo per scientiam*”. *Quodl. III, q.4, a. 1 (9).*

Según algunos analistas de estos textos, para santo Tomás los dos *magisterii* indican autoridad: el rol del obispo se fundaría sobre el ministerio episcopal, mientras que la autoridad del teólogo estaría en relación directa con su competencia teológica<sup>64</sup>.

El intento de replantear la teoría de los dos Magisterios de santo Tomás por parte de algunos teólogos modernos<sup>65</sup>, ha sido interpretada por la CDF como el surgimiento de un “magisterio paralelo” de los teólogos, en oposición y rivalidad con el magisterio auténtico<sup>66</sup>. Además, la CDF piensa que, “En realidad, estos textos no ofrecen algún fundamento para la mencionada posición, porque santo Tomás está absolutamente seguro de que el derecho de juzgar en materia doctrinal corresponde únicamente al *officium praelationis*”<sup>67</sup>.

Otros autores, por su parte, piensan en la conveniencia de archivar la teoría por las dificultades que provoca. Así Karl Rahner, por ejemplo, escribía: “Sería mejor no hablar de un «magisterio» de los teólogos porque eso conduciría a malos entendidos ya que es obvio que en una única y misma sociedad no pueden existir dos oficios verdaderos y propios, distintos entre sí, para una misma tarea”<sup>68</sup>.

En uno de sus libros polémicos, Hans Küng se pregunta sobre la posibilidad de un único magisterio en la Iglesia católica: el de los teólogos, como sucesores de los maestros<sup>69</sup>. En su propuesta recuerda que, en las comunidades paulinas existía una tríada ministerial: apóstoles, profetas y maestros. Quien enseña es el maestro<sup>70</sup>. Sólo en raros casos el apóstol desempeña, también, el papel de la enseñanza (por ejemplo, san Pablo), pero esa no es la regla: No todos pueden ser, al mismo tiempo, apóstoles, profetas y maestros (Cfr. 1Co 12,29). Sin embargo, su propuesta no ha recibido apoyo dentro del ámbito teológico. En el fondo es una contrapropuesta a la pretensión del Magisterio eclesiástico de ser la única mediación histórica del único y supremo Magisterio de Jesucristo.

Algunos teólogos, como Y. Congar, hablan en sus escritos de “precisar el estatuto del «magisterio» dentro de la Iglesia” no a “dos bandas: la autoridad y los teólogos; sino a tres, ya que por encima de ambos está la verdad, la fe apostólica transmitida, confesada, predicada y celebrada”<sup>71</sup>.

---

<sup>64</sup> Cfr. Seckler, *Teologia, Scienza, Chiesa*, 246.

<sup>65</sup> Cfr. Naud, *Il Magistero incerto*, 165; Madonia (ed.), *La libertà nella chiesa*, 173; Dulles, “The two magisteria. An interim reflection.” *CThSAmP* 35 (1980): 155-169; Curran y McCormick (dirs.), *Readings in Moral Theology*, Vol. III, 247-270.

<sup>66</sup> “Instrucción «Donum veritatis».” *AAS* 82 (1990): 1564.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 1564, nota 27.

<sup>68</sup> *Nuovi saggi*, Tomo VII, 91.

<sup>69</sup> Cfr. *¿Infalible? Una pregunta*, 259-281.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 270-271.

<sup>71</sup> “Bref historique des formes du «magistère» et de ses relations avec les docteurs.” *RScPhTh* 60 (1976): 112.

Otros teólogos hablan de “sujetos diferenciados” del único sujeto que es la Iglesia<sup>72</sup>. Según ellos, ninguno de estos sujetos agota la función docente en la comunidad cristiana. Todos son necesarios y, dentro de un espíritu de comunión, deben respetar los ámbitos, las competencias y la finalidad de cada uno.

Nosotros queremos ubicar la reflexión en un contexto más amplio y más acorde con el contenido general de la fe cristiana. Allí descubrimos que hay un solo Maestro (Cfr. Mt 23,8; Jn 13,13) y, por tanto, un único y supremo Magisterio. Los demás “magisterios” son derivados, subordinados y dependientes del único y supremo Magisterio de Jesucristo.

Parafraseando la propuesta de Y. Congar, podemos afirmar lo siguiente: el “estatuto magisterial” o “docente” en la Iglesia católica tiene que precisarse en un diálogo y en una relación por lo menos a tres bandas: el Magisterio único y supremo de Jesucristo y los magisterios derivados, subordinados y dependientes de los pastores y de los/as teólogos/as.

En uno de sus libros, Max Seckler proponía como una de las tareas de la Teología actual el desarrollo de “*otros modelos o concepciones*” en la relación entre “*investigación científica y doctrina de la Iglesia*”. Frente al modelo romano de la delegación, donde la Teología viene considerada como “*criatura de la jerarquía*”, el teólogo alemán veía la necesidad de elaborar un modelo más equilibrado en la necesaria coexistencia y cooperación entre ciencia teológica y Magisterio eclesiástico<sup>73</sup>.

En una “Relación” presentada por Mons. Robert Coffy al Tercer simposio de obispos europeos, el pastor de la diócesis de Albi, afirma: “*Sería conveniente no decir que la Teología está al servicio del Magisterio [eclesiástico]. Es mejor decir que Magisterio [eclesiástico] y Teología están al servicio del anuncio de la palabra de Dios y al servicio del pueblo de Dios que debe profesar, celebrar, orar, vivir y proclamar esta Palabra*”<sup>74</sup>.

La relación entre Magisterio eclesiástico y teólogos/as podemos establecerla dentro del modelo piramidal de la Iglesia-*societas perfecta*, fundado sobre vínculos de autoridad y obediencia o según el modelo trazado por el Vaticano II de una eclesiología de comunión.

La historia de la Iglesia nos muestra diversas modalidades en el ejercicio del ministerio de la enseñanza al interior de la comunidad cristiana. Las investigaciones muestran dos épocas en las que existió en la Iglesia un magisterio relativamente autónomo de los doctores, cuya autoridad no derivaba simplemente de una delegación hecha por los pas-

---

<sup>72</sup> Cfr. Vitali, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, 389.

<sup>73</sup> Cfr. *Teologia, Scienza, Chiesa*, 227.

<sup>74</sup> “Magistero e Teologia.” *RegnDoc* 21 (1976): 25.

tores: primero en la Iglesia antigua, hasta mediados del siglo III, momento a partir del cual la jerarquía eclesiástica asumirá enteramente la función de enseñar; y luego en la época de la escolástica, entre los siglos XIII y XV. Era muy grande la importancia que tenían los profesores de Teología en la Edad Media, a los que correspondía determinar dónde estaba la verdad y dónde el error, hasta el punto de que las decisiones episcopales, desde el siglo XIII, se pronuncian frecuentemente “de consilio doctorum”<sup>75</sup>.

A continuación presentamos un modelo por lo menos a tres bandas. Es un esquema que –hablando en sentido figurado– consta de una fuente (el Magisterio único y supremo de Jesucristo) y dos canales (los magisterios derivados, subordinados y dependientes de los pastores y de los/as teólogos/as). Es un modelo más amplio, más evangélico y tiene en cuenta la globalidad de nuestra fe cristiana. Este nuevo modelo estaría enmarcado dentro de las siguientes coordenadas:

a. **Un único Maestro.** Retorno a la convicción evangélica según la cual no hay en la Iglesia sino un único Maestro y todos los demás somos discípulos (Cfr. Mt 23,8. Ver también: Jn 13,13; Mt 10,24)<sup>76</sup>. Por tanto, en la Iglesia sólo puede haber “maestros” en sentido derivado, análogo y subordinado del único Maestro, Jesucristo.

Quien se niegue a ser miembro de la Iglesia *discens* dejará de ser miembro sacramental de la *communitas fidelium*, porque ha perdido aquella sustancia que constituye teológicamente la Iglesia: la fe. La Iglesia, antes que enseñante (*docens*) es o debe ser oyente (*discens*) de la Palabra. Por tanto, junto a la doxología del *Gloria* de la eucaristía dominical (“Sólo tú eres Santo, sólo tú Señor, sólo tú Altísimo Jesucristo”) está implicada la afirmación: “Sólo tú eres Maestro”. Es Jesús que nos vuelve a llamar (“ven y sigueme”: Cfr. Mc 10,21) para que estemos con él y para enviarnos a predicar (Cfr. Mc 3,14).

b. **Un único y supremo Magisterio.** Como consecuencia de lo anterior es la afirmación de que en la Iglesia hay un único Magisterio: el de Jesús de Nazaret. Ese es el “Magisterio supremo”<sup>77</sup>. Ese único Magisterio está contenido en su palabra y en el testimonio de su vida<sup>78</sup>. Este Magisterio único y supremo se nos comunica a través de los escri-

---

<sup>75</sup> Cfr. Gryson, “L’ autorité des docteurs dans l’Église et la société médiévale.” *RThL* 13 (1982): 63-73; Guelluy, “La place des théologiens dans l’Église et la société médiévales”, en *Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer*, 571-589.

<sup>76</sup> “Antes de cualquier reflexión sobre los diversos ministerios y carismas en la Iglesia de los pastores y de los teólogos, es preciso reconocer el primado absoluto de Cristo-Maestro respecto del cual todos somos discípulos y hermanos (...). La base última de todo magisterio en la Iglesia es Cristo”. Antón, “Magisterio y Teología: dos funciones complementarias en la Iglesia.” *Sem* 29 (1989): 358-359.

<sup>77</sup> Algunos autores distinguen entre el “Magisterio revelante” de Jesucristo y el “Magisterio testificante y de sola interpretación” del Magisterio eclesiástico. Según ellos, el Magisterio de Jesucristo es constitutivo del tesoro de la verdad donado a la Iglesia católica. El Magisterio de los pastores, por su parte, es solamente transmisivo, expositivo y declarativo. Cfr. Sartori, “Magistero gerarchico e Teologia nella Chiesa.” *StudPat* 29 (1968): 15.

<sup>78</sup> En esta afirmación está implícito lo que ya había afirmado el Vaticano II al decir que “el Magisterio [eclesiástico] no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio” (DV 10). “La explicitación de esta jerarquización sitúa al Magisterio [eclesiástico] en una relación subordinada y de servicio a la Pala-

tos del Nuevo Testamento que la Iglesia ha acogido como textos normativos de su fe, culto, disciplina y vida. Para su correcta interpretación, la Iglesia Católica ha ido encontrando y proponiendo criterios a través de los siglos (Cfr. DV 12).

c. **Dos magisterios derivados.** Los demás magisterios son derivados y deberían estar subordinados o depender –directa o indirectamente– de él. De esa fuente única tenemos que beber todos: pastores y teólogos/as. Sobre el Magisterio de los pastores y el magisterio de los/as teólogos/as hay material abundante y cierto consenso sobre su función docente. Acabamos de mencionar la teoría de santo Tomás de Aquino sobre la existencia de dos magisterios en la Iglesia católica: el *Magisterium cathedrae pastoralis* y el *Magisterium cathedrae magistralis*. La Instrucción *Donum veritatis* acepta el hecho, aunque afirma que –según la opinión del Angélico– el derecho a juzgar en asuntos doctrinales corresponde únicamente al Magisterio de los pastores (Cfr. n° 34, nota 27).

¿Es posible hablar de una función docente del pueblo de Dios? Hay algunos estudios al respecto<sup>79</sup>. La revista *Concilium* dedicó dos números al tema: el número 200 de 1985 llevaba por título “El magisterio de los creyentes”. En la elaboración de los artículos de este número participaron teólogos/as como H. Vorgrimler, E. Schillebeeckx, J. Walgrave, E. Schüssler Fiorenza, J. Sobrino, Ch. Duquoc.

En 1981, la misma revista intituló toda la reflexión monográfica del n° 168 con la sugestiva pregunta ¿Quién tiene la palabra en la Iglesia católica? En la confección de los artículos del número colaboraron teólogos como L. Vischer, B. van Iersel, L. Sartori, A. Dulles, Y. Congar.

No se trata solamente de utilizar la fe o la práctica cristiano-católica del pueblo de Dios para confirmar doctrinas o prácticas (litúrgicas, disciplinarias) sino también de ámbitos donde los/as fieles laicos/as ejerzan una verdadera función magisterial tanto en el campo doctrinal como testimonial<sup>80</sup>. ¿Es posible afirmar que un/a fiel laico/a puede enseñar a través de su palabra y del testimonio de su vida en el ámbito familiar, laboral, académico/docente, parroquial?

Los datos históricos que poseemos nos hablan de la falta de un debate teológico en profundidad al respecto para buscar un consenso que sirva de punto de apoyo para la

---

bra. Es bueno recordarlo para corregir una tendencia a absolutizar el Magisterio [eclesiástico] hasta el punto de invertir la relación”. Losada Espinosa, “Teología y Magisterio de la Iglesia.” *RET* 49 (1989): 235.

<sup>79</sup> Cfr. Vitali, *Sensus fidelium: una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, 1993; Albano, *Il sensus fidelium: la partecipazione del popolo di Dio alla funzione profetica di Cristo*, 2008; Rodríguez Sierra, *Sensus fidei y sensus fidelium: significado y valoración como fuente teológica*, 2005.

<sup>80</sup> Algunos autores prefieren hablar de “autoridad doctrinal de todos los fieles laicos”. Distinguen “entre la *autoridad doctrinal* de todos los fieles y el *ministerio doctrinal* o magisterio de aquellos que han sido encargados al efecto, en nombre de Jesucristo, por la misma comunidad creyente, con la fuerza del Espíritu que en ella habita”. Schillebeeckx, “La autoridad doctrinal de los fieles.” *Conc* 200 (1985): 21.

práctica eclesial posterior. El mismo Magisterio eclesiástico es poco receptivo a esta propuesta, tal y como se puede deducir de la ausencia del tema en sus documentos.

Tal vez la excepción la podemos encontrar en la Instrucción *Donum veritatis* sobre *La vocación eclesial del teólogo*, de 1990. Allí se hace una reflexión sobre teólogos y pastores; pero en la introducción se menciona al pueblo de Dios. Es más, el cardenal Joseph Ratzinger, entonces Prefecto de la CDF, se expresaba de la siguiente manera en la presentación oficial de la Instrucción: “*El documento trata el problema de la misión eclesial del teólogo no según el dualismo Magisterio [eclesiástico]/Teología, sino en un contexto que tiene tres polos esenciales: el pueblo de Dios como sujeto y depositario en la historia del sensus fidei y como lugar común de toda la fe, el Magisterio [eclesiástico] y la Teología*”<sup>81</sup>. Por tanto, se trata de volver a replantear el tema y hacerlo con altura teológica para que las investigaciones y reflexiones tengan un desenlace feliz hacia el futuro.

## 4.2 El campo disciplinar

La época que va desde la Patrística hasta el Vaticano II está marcada por dos características generales en relación a los problemas de los teólogos y el Magisterio eclesiástico, a saber: a) son cuestiones personales y, b) están relacionadas con asuntos doctrinales. No negamos la existencia de problemas concretos, particulares, relacionados con cuestiones doctrinales, pero en la época postconciliar hay elementos nuevos que entran en juego y que hay que tener en cuenta. Dos casos emblemáticos son: la carta abierta que enviaron los teólogos encargados de la edición de la revista *Concilium* (1968) a Roma y la denominada *Declaración de Colonia* (1989). En ambos casos se trata de “grupos de teólogos” y las dos preocupaciones más importantes tienen que ver con: a) la libertad de investigación y, b) con la prohibición o veto de algunos teólogos para enseñar en algunas universidades o facultades de Teología católica.

### 4.2.1 La carta de la revista “*Concilium*”

La carta que el Secretario general de la revista *Concilium* envió a cierto número de teólogos de todo el mundo, el 13 de diciembre de 1968<sup>82</sup>, firmada por 38 profesores de diversas universidades y facultades católicas de Teología, es un texto en favor de la libertad de investigación y expresión en la Iglesia católica “recuperada por el Vaticano II y que no debe ponerse de nuevo en peligro”. El texto es breve, pero claro y muy directo. Junto a una “absoluta lealtad e inequívoca fidelidad a la Iglesia” y la convicción de la existencia de “un magisterio del Papa y de los obispos que bajo la palabra de Dios está al servicio de la Iglesia y de su predicación”, los firmantes insisten en que “este

---

<sup>81</sup> *Natura e compito de la Teologia*, 92.

<sup>82</sup> Cfr. *Eccl*, nº 1.424, 18 de enero de 1969, 17-18.

magisterio pastoral de predicación ni puede suplantar ni impedir la misión de enseñanza científica”; es más, “toda forma de inquisición, por sutil que pueda ser perjudica al desarrollo de una sana Teología y además daña grandemente la credibilidad de la Iglesia universal en el mundo de hoy”.

Los firmantes de la carta son conscientes de que “algunas concepciones teológicas erróneas” no podrán ser corregidas con “medidas coercitivas” sino mediante una “discusión científica objetiva” en la cual la verdad tiene la posibilidad de convencer por su fuerza intrínseca<sup>83</sup>. Por tanto, hacen algunas “propuestas constructivas” para que los pastores y los teólogos puedan cumplir de manera adecuada sus funciones al interior de la Iglesia católica.

1. A pesar del esfuerzo por internacionalizar algunos órganos directivos en la Iglesia católica, la Curia romana –y dentro de ella, la CDF– dan la impresión de una parcialidad en favor de una tendencia teológica determinada y contraria al sano pluralismo teológico existente hoy en la Iglesia. Razón: la orientación teológica de sus miembros.

2. Esta apreciación va dirigida, en primer lugar, a los miembros de la asamblea plenaria de los cardenales, órgano encargado de las decisiones en la CDF.

3. Se deberían nombrar como “consultores” a especialistas excelentes y con reconocimiento universal como tales. Límite de edad: 75 años.

4. Es necesario constituir inmediatamente la Comisión Internacional de los teólogos, tal y como fue sugerido por el Sínodo de obispos de 1967, donde tengan una representación adecuada las diferentes tendencias y mentalidades teológicas que hay en la Iglesia católica. La CDF deberá colaborar con esta Comisión de manera estrecha<sup>84</sup>. Además,

---

<sup>83</sup> Cfr. *Eccl*, nº 1.424, 18 de enero de 1969, 17.

<sup>84</sup> Como respuesta a esta petición, el papa Montini instituye el 28 de abril de 1969 la Comisión Teológica Internacional (CTI) y el 30 de abril del mismo año se publica la primera lista de sus miembros. Entre los escogidos hay reconocidos “peritos” conciliares y nombres familiares en el mundo teológico como Y. Congar, K. Rahner, J. Ratzinger, H. de Lubac, H. U. von Balthasar, C. Colombo, B. Lonergan, G. Philips, R. Schnackenburg, J. Feiner, C. Vagaggini, T. Tshibangu, etc.

La función de la CTI consiste en “ayudar a la Santa Sede y especialmente a la CDF a examinar cuestiones doctrinales de mayor importancia, especialmente aquellas que presentan aspectos nuevos”. Según los Estatutos, la CTI se compone de teólogos de diversas escuelas y naciones, eminentes por ciencia y fidelidad al Magisterio eclesial. Su número no debe exceder los 30 miembros, nombrados por el Papa *ad quinquennium* a propuesta del Prefecto de la CDF y tras consultar a las respectivas Conferencias Episcopales. Los miembros de la CTI se reúnen en Asamblea Plenaria al menos una vez al año, pero pueden desarrollar sus actividades también por medio de subcomisiones. Los resultados de sus estudios son presentados al papa y entregados para su oportuna utilización a la CDF.

Al respecto, digamos lo siguiente: no hay duda que los integrantes de la primera lista de la CTI son teólogos de reconocido prestigio internacional y representan diversos países y tendencias doctrinales. Sin embargo, no parece claro si los objetivos asignados por Pablo VI y los sugeridos por los teólogos de la revista *Concilium* coinciden en lo fundamental. Al final terminó siendo una especie de organismo auxiliar del papa y de la CDF en cuestiones doctrinales (como la Pontificia Comisión Bíblica lo era en el campo exegetico). En sus comienzos tuvo una gran actividad e incursionó en varios campos de la Teología

las competencias de la CDF, de las comisiones episcopales y de las conferencias episcopales deben limitarse legalmente y de manera precisa.

5. Cuando la CDF se crea obligada a llamar la atención a un teólogo o a un grupo de teólogos por cuestiones doctrinales, se debe elaborar un orden de procedimiento claro y obligatorio (que sea, además, de público conocimiento).

6. Este proceso deberá tener en cuenta las normas del nuevo Código de derecho canónico y se deberán garantizar los siguientes puntos:

a) El examen deberá hacerse sobre los escritos originales del teólogo en cuestión y no sobre traducciones o informaciones. El teólogo deberá tener derecho a un abogado defensor, nombrado por la misma CDF (*relator pro auctore*). El teólogo deberá estar al tanto del parecer de su abogado, lo mismo que de los documentos (decretos, relaciones, actas) relacionadas con el caso. Frente a los cuestionamientos que se le hacen en estos documentos, el teólogo procesado deberá tomar posición por escrito.

b) “Si la toma de posición del autor no satisface, será necesario hacer intervenir para las cuestiones aún en disputa dos o más pericias de teólogos reconocidos, de los cuales la mitad por lo menos podrá ser designada por el interesado”.

c) Si cumplidos estos pasos, se cree necesaria una discusión personal, el teólogo deberá conocer con anticipación el argumento sobre el cual va a ser confrontado, los nombres de los participantes en dicho encuentro y la documentación completa que existe al respecto. Podrá hacerlo en la lengua que él escoja y con la asesoría de un especialista. El protocolo de esta discusión se enviará a la CDF.

d) Si después de este coloquio, el juicio de la CDF es negativo porque las doctrinas propuestas por el teólogo son contrarias a la profesión de fe o ponen en peligro la fe en amplios sectores eclesiales, dicha Congregación deberá expresarlo de manera pública y con los argumentos necesarios.

e) Sin desconocer el carácter obligatorio de las decisiones tomadas por la autoridad doctrinal eclesial, es necesario constatar que las medidas administrativas o las sanciones

---

(incluyendo unas tesis sobre las relaciones entre Magisterio eclesiástico y Teología, poco originales), pero con el tiempo fue disminuyendo y hoy en día son pocas las noticias que tenemos de ella. Cfr. CTI, *Documentos (1969-1996)*, 1998.

A modo de sugerencia, nos parece más conveniente pensar en una Congregación autónoma, que tenga como tarea fundamental: “Promover y estimular la investigación bíblico-teológica en la Iglesia católica”. La preocupación eclesial de fondo debería ser la ausencia de investigación en estos campos, que nos llevaría a la repetición y al estancamiento intelectual, y no lo contrario.

económicas contra autores o casas editoriales resultan, por lo general, inútiles y hasta nocivas en la sociedad actual<sup>85</sup>.

#### 4.2.2 *La Declaración de Colonia*

El 27 de enero de 1989, un grupo de teólogos europeos se reúnen en Alemania y publican la llamada *Declaración de Colonia*. El texto aparece firmado por 163 teólogos alemanes, austriacos y suizos. La traducción española lleva por título *Por un cristianismo adulto*<sup>86</sup>.

Hay tres problemas que les preocupan a los firmantes de esta declaración, a saber: 1) los nombramientos de obispos por parte de la Curia romana, “despreciando las candidaturas propuestas por las iglesias particulares”; 2) la negación del “permiso eclesial de enseñanza a teólogos y teólogas cualificados” en todo el mundo y, 3) el intento teológico “de hacer válido y exagerar de modo intolerable la competencia magisterial del Papa junto a su competencia jurisdiccional”.

1) En relación con los nombramientos de obispos, los teólogos firmantes de la Declaración de Colonia se oponen a una “selección de candidatos” para el ministerio episcopal con un perfil afín a la Curia romana y exigen respeto a la “pluriformidad de la Iglesia”. En esta selección de candidatos tendrían más influencia las nunciaturas que las mismas conferencias episcopales. Como ejemplos de esta política vaticana se mencionan a Latinoamérica, Sri Lanka, España, Países Bajos, Austria, Suiza y Colonia (Alemania)<sup>87</sup>.

2) *Respecto al problema del nombramiento de profesores de Teología y de la concepción del permiso de enseñanza católica*, los firmantes recuerdan la práctica existente hasta ese momento en países que tienen facultades de Teología en universidades del Estado, práctica avalada por concordatos y según la cual es al Ordinario del lugar a quien le corresponde esta función. Esa práctica ha sido reemplazada por la *intervención roma-*

---

<sup>85</sup> Como respuesta a la sugerencia de los firmantes de esta carta, el 5 de febrero de 1971, la CDF promulga el “Reglamento para el examen de doctrinas” (*Ratio Agendi*) y en él se contemplan los pasos a seguir en un proceso doctrinal. Este Reglamento fue revisado (*Agendi Ratio*) el 29 de junio de 1997, durante el pontificado de Juan Pablo II y es el que está vigente.

Al respecto también se han pronunciado algunos teólogos que han estado bajo proceso doctrinal con los reglamentos antes mencionados. Sus sugerencias nos parecen muy oportunas y hasta necesarias en una revisión evangélica futura de sus procedimientos.

<sup>86</sup> Cfr. *VidNue*, nº 1.671, 4 de febrero de 1989, 70-71.

<sup>87</sup> El nuevo perfil de los obispos está definido por su vida espiritual y por su ortodoxia, antes que por su competencia teológica. A los nuevos obispos, el entonces cardenal Ratzinger les aconsejaba no perder el tiempo en “querer rivalizar con los profesores de Teología”. Es cierto que “deben ser maestros actualizados de la fe y pastores celosos del rebaño a ellos confiado, pero su servicio consiste en personificar la voz de la fe simple, con su simple y básica intuición, que precede a la ciencia. Porque la fe resulta amenazada de muerte cada vez que la ciencia se erige a sí misma en norma absoluta”. Ratzinger y Messori, *Informe sobre la fe*, 74.

na en la concesión o negación del permiso de enseñar sin la participación de la Iglesia local, o incluso contra la convicción explícita del obispo local. En la elección de los profesores y profesoras de Teología priman criterios no científicos que terminan por menguar el prestigio de la Teología en dichas universidades.

3) *Acerca del intento de hacer valer la competencia magisterial del papa de modo inadmisibile*, los firmantes de la Declaración de Colonia alertan sobre el peligro de colocar en el mismo nivel doctrinas de distinto peso magisterial como la regulación de la natalidad y la santidad de Dios o la redención por Jesucristo. El Vaticano II ya había planteado la “jerarquía de verdades” dentro de la enseñanza católica, dependiendo de su relación con el fundamento de la fe cristiana (Cfr. UR 11). Cuando una verdad procede de la revelación, exige la obediencia de la fe; pero cuando es una doctrina que depende de otros presupuestos (científicos, por ejemplo), se debe valorar en sus argumentos y se debe apelar a la conciencia de los creyentes para su aceptación.

Finalmente, los firmantes de esta Declaración se confiesan partícipes de las preocupaciones de la Iglesia católica en el mundo actual, pero también se sienten en *la obligación de ejercer crítica pública* cuando el Magisterio eclesiástico usa de manera indebida el poder y entra en contradicción con sus objetivos, amenaza los pasos hacia el ecumenismo y retira la apertura propiciada por el concilio Vaticano II. La Declaración termina con una advertencia: “Si el Papa hace lo que no es propio de su ministerio, no puede exigir obediencia en nombre de la catolicidad, sino que tiene que esperar oposición”.

#### 4.2.3 La “*missio canonica*”

Entre los requisitos exigidos al docente eclesiástico, la Constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus*, de Pío XI (12 de junio de 1931) mencionaba la *missio canonica*<sup>88</sup>. La *Sapientia christiana*, de Juan Pablo II, vuelve a recoger la misma normativa y agrega: “Los que enseñan materias concernientes a la fe y costumbres, deben recibir la misión canónica del Gran canciller o de su delegado, después de haber hecho la profesión de fe, ya que no enseñan con autoridad propia sino en virtud de la misión recibida de la Iglesia. Los demás profesores deben recibir el permiso para enseñar del Gran canciller o de su delegado”<sup>89</sup>. Esta situación canónica lo vincula de manera especial al “Magisterio auténtico de la Iglesia y, en primer lugar, con el del Romano pontífice”<sup>90</sup>. Esta “plena comunión” exigida por la *Sapientia christiana* sería una de sus notas particulares. Este requisito jurídico es un elemento constante en los últimos magisterios pontifi-

---

<sup>88</sup> Cfr. *AAS* 23 (1931): 251.

<sup>89</sup> Cfr. *AAS* 71 (1979): 483. ¿Quién es el Gran canciller? Según la Constitución apostólica *Sapientia christiana*, “Es el Prelado Ordinario del que depende jurídicamente la Universidad o Facultad, a no ser que la Sede Apostólica disponga otra cosa”. Art. 13 § 1; Cfr. *AAS* 71 (1979): 480. En consecuencia, tanto en las universidades pontificias como en las universidades eclesiásticas con aprobación civil y regentadas por alguna Orden o comunidad religiosa, la figura del Gran canciller viene determinada por los estatutos de cada institución. En las universidades pontificias esta función la desempeña el cardenal o el arzobispo del lugar; en el segundo caso, el Gran canciller es el superior provincial.

<sup>90</sup> Cfr. *AAS* 71 (1979): 483.

cios (Pío XII<sup>91</sup>, Pablo VI)<sup>92</sup> y está exigido al teólogo/a cuando desempeña funciones docentes en universidades o facultades de Teología, es decir, cuando enseña *in nomine Ecclesiae*<sup>93</sup>. La pregunta es: ¿esta exigencia también rige para el teólogo/a cuando se dedica a tareas investigativas? Sobre este punto no hay claridad en los documentos del Magisterio eclesiástico. Por ciertas actitudes de los últimos pontificados parecería que sí; los/as teólogos/as, por su parte, no se creen cobijados por esta normativa disciplinar cuando se dedican a la investigación. Nosotros creemos que allí deben regir unos criterios distintos a los de la Teología docente, que en la actualidad no están claros y que son causa de tensiones y malos entendidos.

#### 4.2.3.1 Las funciones de los/as teólogos/as y de la Teología

Tanto el Magisterio de los pastores como la reflexión teológica están de acuerdo que tanto al teólogo/a como a la Teología les corresponden dos funciones fundamentales al interior de la Iglesia católica, a saber:

##### 4.2.3.1.1 a. Función docente

En este caso, el teólogo/a desempeña sus funciones en el aula escolar (seminario, facultad, universidad). Buena parte de su auditorio está conformado por personas que se preparan para colaborar en la pastoral o para ejercer ministerios ordenados en la Iglesia católica. Por tanto, debe ilustrar la enseñanza oficial de esa tradición cristiana y va a requerir de un encargo o una delegación oficial (*missio canonica*) de su obispo, de su superior/a religioso/a o, en el caso de profesores/as laicos/as, de la aceptación del Decano de la Facultad de Teología o del Vicerrector Académico de la Fundación universitaria donde van a trabajar, después de confirmar su idoneidad (estudios de especialización con el respectivo título) y de la correspondiente profesión de fe<sup>94</sup> y juramento de fidelidad<sup>95</sup> para enseñar *in nomine Ecclesiae*. Ahora bien, según la Constitución apostólica *Sapientia christiana*, al teólogo/a se le permite en este ámbito académico emitir opiniones relacionadas con sus investigaciones sobre los temas de su especialidad, siempre y cuando vayan después de las enseñanzas seguras de la Iglesia católica y quede constancia expresa de que son hipótesis teológicas todavía no confirmadas o no suficientemente debatidas<sup>96</sup>.

---

<sup>91</sup> Cfr. *AAS* 48 (1956): 362.

<sup>92</sup> Cfr. *AAS* 58 (1966): 894.

<sup>93</sup> Esta normativa es asumida por el nuevo Código de derecho canónico de 1983 (can. 833) y se vuelve a proponer en la Instrucción «Donum veritatis», de la CDF. Cfr. *AAS* 82 (1990): 1559.

<sup>94</sup> Cfr. Canon 873.

<sup>95</sup> Cfr. canon 833 § 5-8.

<sup>96</sup> “En el cumplimiento de la misión de enseñar, especialmente en el ciclo institucional, se imparten ante todo las enseñanzas que se refieren al patrimonio adquirido por la Iglesia. Las opiniones probables y personales que derivan de las nuevas investigaciones sean propuestas modestamente como tales” (Art. 70).

#### 4.2.3.1.2 b. Función investigativa

Al hablar de las finalidades de las facultades eclesíásticas, tanto *Deus scientiarum Dominus* como *Sapientia christiana* hacen referencia indirecta a las funciones del teólogo y de la Teología. En la *Deus scientiarum Dominus* no solamente preocupaba la formación de graduados seguros doctrinalmente, sino también de egresados expertos en el campo de la investigación<sup>97</sup>. Entre las finalidades propuestas por la *Sapientia christiana*, están: “Cultivar y promover, mediante la investigación científica, las propias disciplinas y, ante todo, ahondar cada vez más en el conocimiento de la revelación cristiana y de todo lo relacionado con ella, estudiar a fondo sistemáticamente las verdades que en ella se contienen”<sup>98</sup>.

La función investigativa es el aporte original del/a teólogo/a y de la Teología al Magisterio eclesíástico y a la comunidad cristiana. En esta función, el teólogo/a y la Teología van “antes” del Magisterio eclesíástico y del pueblo de Dios. En este caso, el teólogo/a y la Teología pisan tierra virgen, *ignota* y corren el peligro de equivocarse o elaborar hipótesis teológicas (teologúmenos) que luego pueden resultar erróneas o de difícil verificación. En este punto, el Magisterio eclesíástico debe manejar un espacio amplio para el debate, la confrontación, la búsqueda, etc. El teólogo/a puede expresar el fruto de sus investigaciones a través de revistas especializadas, foros, congresos o mesas redondas<sup>99</sup>. Eso sí, debe quedar constancia de que son hipótesis, propuestas nuevas, que necesitan someterse al *debate teológico* hasta que alcancen un *consenso* estimable o sean desvirtuadas por otras investigaciones mejor logradas.

Nosotros no cuestionamos en ningún momento la existencia o validez del Magisterio eclesíástico ni su función al interior de la Iglesia católica y menos su condición de última palabra doctrinal en relación con el quehacer teológico. Tampoco cuestionamos la existencia de la *missio canonica* cuando implica enseñar de manera oficial en nombre de la Iglesia católica<sup>100</sup>; sin embargo, creemos que debería existir una normativa distinta para los/as teólogos/as que se dedican a la investigación. El Magisterio pontificio reconoce que las nuevas propuestas presentadas por la inteligencia de la fe “no son más que

---

<sup>97</sup> “El fin de los estudios eclesíásticos de las universidades y facultades es: formar con altura, según la doctrina católica, a sus alumnos en las materias que –cual cosas sagradas– están conexas con lo sagrado; instruirlos en el conocimiento de las fuentes, en el empleo de la investigación y trabajo científico y para ejercer el magisterio; por último, basarse lo más posible en esas mismas ciencias para aprovecharse y proveerse de ellas”. Cfr. *AAS* 23 (1931): 247.

<sup>98</sup> Cfr. *AAS* 71 (1979): 478.

<sup>99</sup> Una actitud distinta merecen las obras de divulgación. Son textos que van para el gran público y tendrán incidencia directa en la fe del pueblo. En ese caso concreto, deberán pasar por la censura eclesíastica (*imprimatur*). Cfr. Ruíz de la Peña, “Sobre teólogos y obispos.” *Sal* 30 (1983): 322; Colombo Carlo... [et al.], *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, 213.

<sup>100</sup> Un dato disonante al respecto y conocido por nosotros tiene que ver con una “moción” que se hizo durante la asamblea general de la *Catholic Theological Society of America*, en su congreso de junio de 1980. Allí se pidió por votación unánime “la eliminación de la figura de la misión canónica” para los profesores de Teología. Cfr. Bravo, “Ciencia teológica y Magisterio.” *TheolXav* 64 (1982): 234-235.

una *oferta* a toda la Iglesia. Muchas cosas deben ser corregidas y ampliadas en un diálogo fraterno hasta que toda la Iglesia pueda aceptarlas”<sup>101</sup>.

#### 4.2.3.2 Libertad de la Teología y de los/as teólogos/as

Ya el Vaticano II reconocía la “justa libertad” y la “autonomía legítima” de las ciencias (Cfr. GS 59). La Constitución apostólica *Sapientia christiana*, por su parte, pide que “se reconozca una justa libertad de investigación y enseñanza” para la Teología<sup>102</sup>. De su reconocimiento y ejercicio depende “que se pueda lograr un auténtico progreso en el conocimiento y en la comprensión de la verdad divina”<sup>103</sup>. Se trata de una libertad orientada hacia la verdad. Finalmente, esa libertad tiene sus límites y para que sea “verdadera libertad” debe estar en sintonía con la palabra de Dios, tal y como es interpretada y enseñada por el Magisterio eclesiástico<sup>104</sup>. Por tanto, es una libertad que se ejerce al interior de la Iglesia católica. En ella hay una *norma normans* (la palabra de Dios, oral o escrita: Cfr. DH 3011; DV 10) y un intérprete oficial de ella (el Magisterio eclesiástico: Cfr. *Ibid.*). En este sentido, el Magisterio de los pastores no es una instancia ajena al trabajo teológico sino interior a él<sup>105</sup>.

El Magisterio eclesiástico la reconoce y habla de ella como “justa libertad”. Tiene unos límites: la palabra de Dios (oral o escrita), tal y como es interpretada y enseñada autoritativamente por el Magisterio de los pastores de forma colegial (sínodo, concilio). Los/as teólogos/as hablan de “libertad” a secas, sin precisar cuáles son sus límites o si existen en realidad. Nosotros pensamos que sobre este particular se pueden encontrar acuerdos en las reflexiones de teólogos/as particulares<sup>106</sup>. Sobre este punto volveremos en el próximo capítulo. Anotemos aquí que, la Teología es un *movimiento bifásico*: por un lado, estará abierta a la búsqueda, a la investigación y por otro, deberá ser fiel a la fe eclesial (*depositum fidei*)<sup>107</sup>. Los nuevos estudios no deberán contradecir el contenido doctrinal de lo que la Iglesia católica cree<sup>108</sup>.

---

<sup>101</sup> Cfr. *AAS* 73 (1981): 104.

<sup>102</sup> Cfr. *AAS* 71 (1978): 485-486. En relación con la libertad de enseñanza e investigación en Teología, anotamos lo siguiente: el asunto no fue tratado por la Constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus*, de Pío XI (1931). Pío XII, por su parte, permitió a los teólogos la “libertad” de adherirse a una de las escuelas que habían adquirido derecho de ciudadanía en la Iglesia católica en aquel entonces. Así lo propuso en un discurso con ocasión del IV Centenario de la Universidad Gregoriana, el 17 de octubre de 1953. Cfr. *DR*, Vol. XV (1953): 405-414.

<sup>103</sup> Cfr. *AAS* 71 (1978): 485-486.

<sup>104</sup> Cfr. *Ibid.*, *AAS* 71 (1978): 486.

<sup>105</sup> En su viaje apostólico a España (1982), afirmó Juan Pablo II: “El Magisterio eclesial no es una instancia ajena a la Teología, sino intrínseca y esencial a ella”. *Ins* 5/3 (1982): 1053.

<sup>106</sup> Cfr. Canobbio... [et al.], *Libertà e obbedienza nella Chiesa*, 111-150; Grasso, “Libertà e fedeltà nella ricerca teologica.” *Sem* 29 (1989): 421-433; Fagiolo y Concetti (a cura di), *La collegialità episcopale per il futuro della chiesa*, 219-226.

<sup>107</sup> Cfr. Hünemann, “Obligatoriedad de la doctrina eclesiástica y libertad de la Teología.” *SelTeol* 187 (2008): 237.

<sup>108</sup> “Ningún resultado y ninguna hipótesis deberán jamás contradecir «las palabras de Dios» pronunciadas por Aquél que Dios ha enviado (Cfr. Jn 3,34; DV 4). Ningún medio al cual el teólogo recurre para

#### 4.2.3.3 Los procesos de la CDF

En su discurso en la catedral de Colonia (Alemania), el 15 de noviembre de 1980, el papa Juan Pablo II afirmaba que “No es de excluir que entre el Magisterio y la Teología haya tensiones y conflictos”<sup>109</sup>. Esta misma posibilidad la contempla la Instrucción de la CDF *Donum veritatis* sobre *La vocación eclesial del teólogo*, cuando afirma: “Aun cuando la colaboración se desarrolle en las mejores condiciones, no se excluye que entre el teólogo y el Magisterio surjan algunas tensiones”<sup>110</sup>.

El organismo encargado de llevar adelante un proceso doctrinal contra un/a teólogo/a es la CDF. Este organismo ha ido cambiando de nombre a lo largo de la historia de la Iglesia (Inquisición, Santo Oficio), pero no su naturaleza<sup>111</sup>. Según la Constitución apostólica *Pastor Bonus* (1988), de Juan Pablo II, mediante la cual se reforma la Curia romana, “es función propia de la CDF promover y tutelar la doctrina sobre la fe y las costumbres en todo el orbe católico; por lo tanto, es competencia suya lo que de cualquier modo se refiere a esta materia” (n. 48). Además, “tiene el deber de exigir que los libros y otros escritos referentes a la fe y las costumbres, que hayan de publicar los fieles, se sometan al examen previo de la autoridad competente” (n. 51.1). Así mismo, “examina los escritos y las opiniones que parezcan contrarias y peligrosas para la recta fe, y si constata que se oponen a la doctrina de la Iglesia, después de dar al autor la facultad de explicar satisfactoriamente su pensamiento, los reprueba oportunamente, tras haber informado al Ordinario interesado, y, si fuere oportuno, usa los remedios adecuados” (n. 51.2). No se mencionan los “remedios adecuados”, pero la experiencia histórica nos presenta los siguientes: pérdida de la cátedra o de la *missio canonica*, un tiempo de “obsequioso silencio” o reedición de las obras cuestionadas bajo la supervisión de un censor.

Según la Instrucción «Donum veritatis»<sup>112</sup>, cuatro serían las categorías de los pronunciamientos del Magisterio eclesiástico (Cfr. nn. 22-24):

1) Declaraciones de verdades que pertenecen a la revelación, consignadas en la Escritura y atestiguadas por la Tradición viva, cuyo conjunto está recogido en los dos Credo (el de los Apóstoles y el de Nicea-Constantinopla). A ello se añaden las grandes definiciones dogmáticas formuladas por los concilios (y dos últimamente por los papas). Tales declaraciones deben ser creídas con “fe divina y católica” o fe teologal. La nega-

---

la investigación y ninguna revisión de la estructura epistemológica de la Teología son aceptables si no respetan la verdad divina”. *Ins* 7/1 (1984): 1914.

<sup>109</sup> Cfr. *AAS* 73 (1981): 1209.

<sup>110</sup> Cfr. *AAS* 82 (1990): 1561.

<sup>111</sup> “El mayor cambio (de este organismo pontificio) ha sido el hacer públicos sus procedimientos, no en cambiar su naturaleza fundamentalmente inquisitorial”. Provost, “Iglesia católica y disenso.” *Conc* 178 (1982): 166. Al inquisidor le corresponde recolectar pruebas, formarse un criterio sobre el asunto investigado y emitir un juicio absolutorio o condenatorio. La Instrucción «Donum veritatis» reconoce que los procedimientos hasta ahora utilizados en los procesos doctrinales contra los/as teólogos/as pueden ser perfeccionados (Cfr. n. 37).

<sup>112</sup> Cfr. *AAS* 82 (1990): 1559-1561.

ción de cualquiera de estas verdades nos colocaría fuera de la comunión eclesial (*ex-comunión*) y dejaríamos de ser católicos.

2) Declaraciones definitivas de verdades no reveladas, concernientes a la fe y a las costumbres (moral), pero necesariamente ligadas a la revelación y la vida cristiana (Cfr. Vaticano I: DH 3074; LG 25), las unas en virtud de una relación histórica, las otras en virtud de una conexión lógica. Tal es el caso de la ordenación presbiteral exclusivamente reservada a los hombres, la ilicitud de la eutanasia, de la prostitución y de la fornicación, pero también la legitimidad de la elección del papa, de la celebración de un concilio, la canonización de los/as santos/as<sup>113</sup>. La respuesta que se debe dar a este tipo de enseñanza es la del firme asentimiento (“fe eclesiástica”).

3) Declaraciones no definitivas pero que constituyen una enseñanza obligatoria de doctrina que contribuye a la correcta comprensión de la revelación. La respuesta que debe darse a este tipo de enseñanza se ha dado en llamar, desde el Vaticano II, “obsequio religioso de la voluntad y del entendimiento” (LG 25; Cfr. CIC can. 752). La Instrucción «Donum veritatis», describiendo aparentemente lo que entiende por *obsequium religiosum*, afirma que “la voluntad de asentimiento a esta enseñanza del Magisterio, en materia de por sí no irreformable, debe constituir la norma” (n. 24). Según A. Dulles, “esta afirmación implica aparentemente que el *obsequium*, aún inclinando a la persona a asentir, no necesita llevar en cada caso a un asentimiento real”<sup>114</sup>.

4) Admoniciones prudenciales o aplicaciones de la doctrina cristiana en un tiempo o lugar determinados. La respuesta apropiada parece ser una obediencia o conformidad externa. No se pide en todos los casos un asentimiento interior, aunque sería injustificado pensar que el Magisterio eclesiástico puede equivocarse en sus juicios prudenciales de forma habitual (Cfr. n. 24).

La posibilidad del llamado *disenso* surge más comúnmente con respecto a los pronunciamientos de la tercera y cuarta categoría antes mencionadas. Lo normal y lógico es que el teólogo, como cualquier otro católico, esté dispuesto a aceptar la enseñanza reformable o no definitiva del Magisterio eclesiástico. Pero puede suceder que a un teólogo individual le resulte imposible llegar a una convicción personal al respecto.

Según A. Dulles, “El problema del disenso dentro de la Iglesia fue planteado de forma aguda cuando el Vaticano II pareció modificar e incluso, tal vez, invertir la enseñanza papal previa sobre varios temas como, por ejemplo, la inerrancia bíblica, el movimiento ecuménico, la libertad religiosa y los criterios para ser considerado miembro de la Iglesia”<sup>115</sup>. Actitudes conocidas de disenso fueron las del arzobispo Marcel Lefèbvre en relación con la enseñanza y decisiones del Vaticano II y la de cristianos/as contra la

---

<sup>113</sup> Cfr. Sesboüé, *El Magisterio a examen*, 347.

<sup>114</sup> *El oficio de la Teología*, 131.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 133.

doctrina de Pablo VI sobre el control de la natalidad, propuesta en la Encíclica *Humanae vitae* (1968).

La Instrucción *Donum veritatis* trata del asunto como ningún documento oficial lo había hecho anteriormente. La Instrucción no especifica en detalle qué debe hacerse en cada caso de desacuerdo con la enseñanza del Magisterio de los pastores. Sin embargo, establece algunos principios de limitación. Del lado positivo, la Instrucción expone los motivos que podrían llevar a teólogos/as competentes a retener su asentimiento: por la mezcla entre verdad permanente y percepciones históricamente condicionadas que se verifica en la formulación de la doctrina, ciertos documentos del Magisterio eclesiástico no han estado “exentos de carencias” (n. 24). Particularmente en sus instrucciones de orden prudencial, los obispos y sus asesores no siempre han percibido de inmediato ciertos aspectos de las complejas cuestiones que estaban en consideración (Ibíd.). A veces se necesita un lapso de tiempo para filtrar lo que es contingente e imperfecto. En tales casos, la respuesta crítica de los/as teólogos/as podrá obrar “estimulando al Magisterio a proponer la enseñanza de la Iglesia de modo más profundo y mejor argumentada” (n. 30). A través de un diálogo de este tipo, las tensiones entre los/as teólogos/as y el Magisterio de los pastores pueden contribuir al progreso doctrinal.

Sin embargo, hay algunos tipos de oposición que –según la Instrucción «Donum veritatis»– son nocivos para la Iglesia como comunidad de confianza y de fe. De acuerdo con la Instrucción, los/as teólogos/as deberían abstenerse de dar “expresión pública” a sus opiniones divergentes y de presentar tales opiniones o hipótesis como si fuesen “conclusiones indiscutibles” (n. 27). En el campo hermenéutico, la consideración de los documentos del Magisterio de los pastores como “reflejo de una Teología opinable” o de “una Teología entre muchas otras”, daría como resultado la emergencia de una especie de “magisterio paralelo” de los/as teólogos/as, en oposición y rivalidad con el Magisterio eclesiástico (n. 34). En particular, deberían evitar acudir a los medios de comunicación masiva buscando movilizar la opinión pública para ejercer presión sobre las autoridades eclesiásticas (nn. 30; 39).

Rechazando estos métodos improcedentes, la Instrucción «Donum veritatis» desaprueba el disenso, equiparándolo con una “actitud pública de oposición al Magisterio de la Iglesia” (n. 32). Es decir, el disenso público repudiado por la Instrucción es el que resulta con la utilización de tácticas organizadas de oposición y de presión.

¿Permite la Instrucción a los/as teólogos/as que disienten de una enseñanza no definitiva (reformable) hacer pública su manera de ver? Algunos intérpretes, apoyándose en la recomendación de la Instrucción según la cual el teólogo debe “hacer conocer a las autoridades magisteriales los problemas que suscitan la enseñanza en sí misma” (n. 30), sostienen que la única opción posible sería acercarse a las autoridades eclesiásticas de forma privada evitando toda publicidad<sup>116</sup>. Sin embargo, otros autores son de distinta opinión. Según ellos, la Instrucción no desaprueba la expresión de los propios puntos de vista de una manera académica que pueda ser comunicada públicamente. La Instrucción

---

<sup>116</sup> Cfr. Orsy, “Magisterium and Theologians.” *Amer. Eccl. Rev* 163 (1990): 30-32.

no prohibiría de ninguna manera la discusión mesurada de dificultades teológicas en revistas especializadas, en foros, seminarios, congresos y eventos similares. Estos medios de difusión no implicarían presión o propaganda política sino, por el contrario, una búsqueda apasionada de la verdad a través del debate teológico<sup>117</sup>.

La cuestión de la enseñanza en el ámbito académico es más compleja. Con justa razón está preocupado el Magisterio de los pastores por asegurar que su enseñanza oficial sea transmitida de forma global, razonada y atrayente a quienes frecuentan sus universidades pontificias, facultades o institutos de Teología, porque, de otra manera, el pueblo de Dios podría verse privado de su derecho “a recibir el mensaje de la Iglesia [católica] en su pureza e integridad y, por consiguiente, a no ser desconcertado por una opinión particular peligrosa” (n. 37). Un/a profesor/a que disiente seriamente de la enseñanza de la Iglesia católica en un amplio espectro de temas centrales de su Credo debería ser descalificado para el ejercicio de la función docente.

¿Qué sucede cuando un/a teólogo/a cae bajo la sospecha de estar escribiendo o enseñando doctrinas contrarias al “*depositum fidei*”? La práctica eclesial recomienda agotar las instancias intermedias (Ordinario del lugar, Superior/a religioso/a, Comisión episcopal para la Doctrina de la Fe). Un proceso doctrinal formal tiene que ser la última alternativa a la que se acude. El organismo eclesial encargado de llevar adelante esta incómoda misión es la Congregación para la Doctrina de la Fe. Al respecto, ha elaborado una serie de normas que muestran el procedimiento a seguir.

#### 4.2.3.3.1 La “Ratio Agendi” de 1971

El primer “Reglamento para el examen de las doctrinas” es del 15 de enero de 1971, durante el pontificado de Pablo VI<sup>118</sup>. El Prefecto de la CDF era el cardenal Francisco Seper. Es un texto breve; consta de 18 numerales. La publicación de libros, revistas o conferencias que pueda afectar la fe de los fieles queda sometida al examen y aprobación de la Congregación romana (nn. 1-2). A partir del numeral 3 se menciona el llamado *relator pro auctore*. Su función consistirá en “mostrar con espíritu de verdad los aspectos positivos de la doctrina y los méritos del autor, en cooperar a la interpretación genuina del pensamiento del autor en el contexto teológico general, en emitir un juicio respecto a la influencia de las opiniones del autor” (n. 6).

El procedimiento es el siguiente: el *relator pro auctore*, en presencia de un grupo de “consultores” hace su exposición sobre los “aspectos positivos” y los “méritos” del teólogo en cuestión. Es, en cierta manera, su abogado defensor. El teólogo no aparece en escena. La reunión termina con una votación (n. 8). Posteriormente, el secretario elabora un informe con los “votos” de los consultores, con la relación *pro auctore* y con el resumen de la discusión y se distribuye a la Congregación ordinaria de los cardenales. Esa

<sup>117</sup> Cfr. Dulles, *El oficio de la Teología*, 136.

<sup>118</sup> Cfr. *AAS* 63 (1971): 234-236.

Congregación ordinaria se reunirá una semana después (n. 9), presidida por el cardenal Prefecto, quien presentará el problema y expresará su parecer; lo mismo harán los demás miembros por orden. Los pareceres de todos serán recogidos por escrito por el subsecretario para ser leídos y aprobados al final de la discusión” (n. 10). El resultado final se presentará al Papa (n. 11). El Ordinario del lugar será notificado de la absolución o condenación del teólogo (n. 12). El teólogo interesado será también notificado de la decisión final y se le concederá un mes de plazo para que presente su respuesta por escrito. Después de esto, si se considera necesario un cambio de impresiones, el autor será invitado a una entrevista personal con los miembros de la CDF (n. 13).

Dichos miembros han de levantar un acta por escrito sobre los puntos más importantes tratados en la entrevista, firmada juntamente con el autor (n. 14). Tanto la respuesta escrita del autor como el resumen del posible coloquio, serán presentados a la Congregación ordinaria, para que decida. No obstante, si de la respuesta escrita del autor o del coloquio surgen elementos doctrinales nuevos, que requieran un estudio profundo, dicha respuesta escrita o el resumen del coloquio son presentados con anterioridad a la consulta (n. 15). En el supuesto de que el autor no envíe su respuesta o no se presente a la entrevista, a pesar de haber sido invitado, la Congregación ordinaria adoptará las oportunas decisiones. La Congregación ordinaria decidirá también si debe ser publicado, y bajo qué condiciones, el resultado del examen (nn. 16-17). Las decisiones de la Congregación ordinaria son sometidas a la aprobación del papa y posteriormente comunicadas al Ordinario del autor (n. 18).

La CTI emitió un texto el 6 de junio de 1976, en el cual se contemplan 12 tesis sobre la relación entre el Magisterio de los pastores y la Teología<sup>119</sup>. La tesis 1 define lo que el documento entiende por “Magisterio eclesiástico” y “teólogos”; las tesis 2, 3 y 4 abordan los “elementos comunes al Magisterio eclesiástico y a los teólogos en el ejercicio de su tarea”; las tesis 5, 6, 7, 8 y 9 centran su atención en “las diferencias entre el Magisterio eclesiástico y los teólogos” y, finalmente, las tesis 10, 11 y 12 se ocupan de “cómo promover hoy las relaciones entre los teólogos y el Magisterio eclesiástico”. A nosotros nos interesa de manera particular la tesis 12 donde se sugiere agotar todas las vías ordinarias antes de abrir un “proceso doctrinal formal” contra un teólogo, a saber: “*Conversaciones personales, preguntas y respuestas cruzadas por correspondencia*”. Si las dificultades persisten, se proponen “*Diversas formas de advertencia, de sanciones verbales...*”<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> Cfr. CTI, *Documentos (1969-1996)*, 127-136.

<sup>120</sup> *Ibíd.*, 136.

#### 4.2.3.3.2 La “Agendi Ratio” de 1997

El segundo “Reglamento para el examen de doctrinas” se publicó el 30 de mayo de 1997, durante el pontificado de Juan Pablo II<sup>121</sup>. El Prefecto de la CDF era el cardenal Joseph Ratzinger, actual Benedicto XVI en la sede petrina. El texto consta de 29 artículos.

El documento recuerda “el principio según el cual la Santa Sede puede siempre intervenir, y por norma interviene, cuando el influjo de una publicación rebasa los límites de una conferencia episcopal, o bien cuando el peligro para la fe reviste particular gravedad” (art. 2). En tal caso, la CDF se atiene al siguiente procedimiento: el primer examen lo realiza un “congreso” y es él quien decide si se debe iniciar o no un estudio de oficio (art. 3). En este estudio pueden pedir la colaboración de uno o más consultores de la Congregación u otros peritos en la materia (art. 4). Si los escritos del teólogo en cuestión son sospechosos de “heterodoxia”, el congreso se comunica con el Ordinario del lugar. El teólogo investigado deberá hacer las necesarias aclaraciones, para luego someterlas al juicio de la Congregación (art. 7). Si las dificultades persisten, el congreso nombra el *relator pro auctore*, “cuya tarea es mostrar con espíritu de verdad los aspectos positivos de la doctrina y los méritos del autor, cooperar con la genuina interpretación de su pensamiento en el contexto teológico general y expresar un juicio sobre la influencia de las opiniones del autor. Para tal fin él tiene el derecho de examinar toda la documentación concerniente al caso” (art. 10).

El siguiente paso es la llamada “consulta”. Están presentes: los consultores de la Congregación, el *relator pro auctore*, el Ordinario del lugar del teólogo, y los peritos que han preparado los estudios de los escritos en cuestión. La discusión comienza con la exposición del *relator pro auctore*, que hace una presentación completa del caso. A continuación interviene el Ordinario del autor, los peritos y cada uno de los consultores expresando, de viva voz y por escrito, el propio parecer sobre el contenido del texto examinado. El *relator pro auctore* y los peritos pueden responder a las posibles observaciones y ofrecer clarificaciones (art. 12).

Terminada la discusión sólo los consultores permanecen en el aula para la votación general sobre el resultado del examen (art. 13). Tanto las actas de la discusión como de la votación son sometidas a la sesión extraordinaria de la Congregación, que decide si se debe pedir nuevas aclaraciones al autor y, en el caso afirmativo, sobre cuáles puntos (art. 14). Las decisiones de la sesión ordinaria son sometidas a la consideración del Sumo Pontífice (art. 15).

La lista de las proposiciones erróneas o peligrosas por confutar, acompañada por una argumentación motivada es comunicada, a través del Ordinario, al autor. El autor debe presentar por escrito, en el plazo de tres meses útiles, su respuesta (art. 17).

---

<sup>121</sup> Cfr. *AAS* 89 (1997): 830-835.

Está prevista también la posibilidad de un encuentro personal del autor, asistido por su consejero —que toma parte activa en el coloquio— con algunos delegados de la Congregación (art. 18). En caso de que el autor no envíe la respuesta escrita, la sesión ordinaria tomará las oportunas decisiones (art. 19).

El congreso examina las respuestas escritas del autor y, si no hay elementos doctrinales nuevos para analizar, las somete al juicio de la sesión ordinaria (art. 20). Si la cuestión se resuelve de modo positivo, y la respuesta es suficiente, no se procede ulteriormente. En caso contrario, se toman las medidas adecuadas. La misma sesión ordinaria decide igualmente si se debe publicar el resultado del examen y cómo debe efectuarse tal publicación (art. 21). Las decisiones de la sesión ordinaria son sometidas a la aprobación del Sumo Pontífice y, después, comunicadas al Ordinario del autor, a la conferencia episcopal y a los dicasterios interesados (art. 22).

“En caso de que el autor no haya corregido de modo satisfactorio y con adecuada publicidad los errores señalados, y la sesión ordinaria haya llegado a la conclusión de que ha incurrido en el delito de herejía, apostasía o cisma (Cfr. CIC can. 751), la Congregación procede a declarar las penas *latae sententiae* en que ha incurrido (Cfr. CIC can. 1364 § 1); contra tal declaración no se admite recurso” (art. 28). Si la sesión ordinaria verifica la existencia de errores doctrinales para los cuales no hay previstas penas *latae sententiae*, la Congregación procede a tenor del derecho ya sea universal, ya sea propio (art. 29).

#### 4.2.3.3.3 Sugerencias hacia el futuro

El entonces Prefecto de la CDF, afirmaba: “Cuando se producen hechos o teorías que suscitan perplejidad, animamos ante todo a los obispos o a los superiores religiosos a establecer un diálogo con el autor, si es que todavía no lo han hecho. Sólo en el caso de que no se logren esclarecer los casos de este modo (o si el problema supera los límites locales asumiendo dimensiones internacionales, o si es la misma autoridad local la que desea la intervención de Roma), sólo entonces entramos en diálogo crítico con el autor. Ante todo le expresamos nuestra opinión elaborada tras el análisis de sus obras, con la intervención de varios expertos. El autor, por su parte, tiene la posibilidad de corregirnos y de comunicarnos si hemos interpretado mal su pensamiento en algún punto. Después de un intercambio de correspondencia (y a veces tras una serie de conversaciones) le respondemos dándole una valoración definitiva, y proponiéndole que exponga todas las aclaraciones surgidas del diálogo en un artículo apropiado”<sup>122</sup>.

Según Bernhard Häring, las normas de procedimiento de la CDF en un proceso doctrinal formal contra un teólogo no están claras y son insuficientes. “La primera de todas sería —según él— la clara separación entre fiscal y juez, como sucede en todo

---

<sup>122</sup> Ratzinger y Messori, *Informe sobre la fe*, 77-78.

tribunal que se respete, dándoles total publicidad (...). ¿Cómo es posible continuar con la praxis actual (según se desprende de mi proceso) que prevé un acusador secreto que pertenece al mismo organismo y se constituye en juez en un proceso sin defensor y sin reglas claras?”<sup>123</sup>.

La necesidad de un cambio en la organización eclesial en este aspecto ha sido sugerida por el Sínodo de obispos de 1971 sobre “Justicia en el mundo”. En uno de sus numerales afirma que “la forma del proceso judicial dará al acusado el derecho a conocer a sus acusadores, además del derecho a la propia defensa. Para ser completa justicia, incluirá rapidez en sus procedimientos”<sup>124</sup>.

Sobre los componentes del tribunal, el redentorista B. Häring sugiere que sea “una estructura capaz de acoger todas las tendencias existentes en la Iglesia mundial para hacer inteligible y creíble la fe y la doctrina moral a las culturas más allá de los conceptos abstractos”<sup>125</sup>.

#### 4.3 El nuevo modelo teológico

El tercer campo de análisis tiene que ver con el nuevo modelo teológico respaldado por el concilio Vaticano II. Puede ser una explicación adecuada y más englobante en la búsqueda de las posibles causas del malestar o de las tensiones existentes en la actualidad entre el Magisterio eclesiástico y los/as teólogos/as. Vamos a sondear tres aspectos, a saber: 1) la función de los/as teólogos/as; 2) la norma próxima de la Teología y, 3) la mediación de la Teología.

---

<sup>123</sup> *Mi experiencia con la Iglesia*, 89-90. Elementos parecidos menciona L. Boff en su proceso: “El acusado no tiene acceso a las actas, ni a las acusaciones concretas, ni a los diversos pareceres de los teólogos de la Sagrada Congregación, la cual designa un *Relator pro auctore*, cuyo nombre ni siquiera el acusado conoce ni, por supuesto, tiene la posibilidad de designarlo. Se trata de un proceso doctrinal realmente kafkiano en el que el acusador, el defensor, el legislador y el juez son la misma Sagrada Congregación y las mismas personas. No tiene derecho a un abogado, ni a recurrir a otra instancia. Todo se hace en medio de un secreto que, debido a la ausencia de un derecho firme, provoca una serie de rumores que dañan tanto a la persona como a la actividad del acusado”. *Iglesia: carisma y poder*, 74. No está de más anotar que, tanto B. Häring (1975-1979) como L. Boff (1984-1985), fueron sometidos a proceso doctrinal formal con la *Ratio Agendi* de 1971.

<sup>124</sup> Cfr. Synodus Episcoporum, *De Iustitia in mundo*, 1971, n° 45.

<sup>125</sup> Cfr. *Mi experiencia con la Iglesia*, 89.

### 4.3.1 Sobre la función de los/as teólogos/as

-Desde el pontificado de Pío XII encontramos afirmaciones según las cuales, en la Iglesia católica no hay sino “un solo magisterio” y éste se identifica con el Papa y los obispos (*solí Ecclesiae Magisterio*)<sup>126</sup>. La Teología, en consecuencia, se ejerce como fruto de una delegación (*ex delegatione*). A ella no se le reconoce una función propia, original, autónoma. El Magisterio eclesiástico asume gran parte de la tarea teológica y queda constituido como el único sujeto normativo y específico de esa tarea: a él le corresponde distribuir y determinar el trabajo teológico hasta en sus resultados y conclusiones. Al teólogo se le asigna como “su más noble cometido el de mostrar de qué manera una doctrina definida por la Iglesia se encuentra en las fuentes de la revelación (...) en el mismo sentido que la Iglesia la ha definido”<sup>127</sup>. En otras palabras, los teólogos “han de volver constantemente a las fuentes de la divina revelación, pues a ellos toca indicar de qué modo se halle en las sagradas Letras y en la Tradición, explícita o implícitamente, lo que por el Magisterio vivo es enseñado”<sup>128</sup>.

Esta afirmación tiene como trasfondo la metodología teológica que se estaba empleando antes del Vaticano II en las escuelas romanas y que hoy se denomina comúnmente con el nombre de “Manualística” o “Teología del Magisterio”<sup>129</sup>. El término hace referencia a los manuales de Teología, normalmente en latín, que se utilizaban en seminarios y universidades católicas.

Sin embargo, la dificultad no está en el medio utilizado (los “manuales”) ni en la lengua en que están escritos (el latín), sino en el *método* utilizado para hacer Teología. Es un *método regresivo* y, por tanto, anacrónico porque pretende encontrar en los textos del pasado la misma doctrina que la Iglesia católica fue poco a poco explicitando o aclarando con el paso de los siglos. La Escritura y la Tradición quedan subordinadas a lo que la Iglesia actual enseña y cree, y no a la inversa. Además, es una lectura parcial porque toma de la revelación sólo aquellos aspectos subrayados por el Magisterio eclesiástico<sup>130</sup>. Así mismo, cuando los textos de la Escritura y de la Tradición se utilizan como *dicta probantia*, generalmente resultan extirpados de su contexto y con frecuencia se fuerza su sentido exacto para que coincida con la tesis o con la hipótesis previamente elaborada.

La misma impostación metodológica expresa el marcado carácter apologético de este tipo de Teología. Frente a los enemigos de la fe, la finalidad principal de la Teología se concibe como demostración y defensa de la doctrina. El Magisterio eclesiástico propone, en forma de tesis, la doctrina eclesial y rechaza de forma autoritativa los errores que se alzan contra ella. Esto le impedirá tanto la exposición positiva y serena de la fe cris-

---

<sup>126</sup> Cfr. *AAS* 48 (1956): 362; Id., 42 (1950): 569; Id., 46 (1954): 316.

<sup>127</sup> *AAS* 42 (1950): 568.

<sup>128</sup> *Ibid.*

<sup>129</sup> Cfr. Colombo, “«Dogmatica» e «biblica.»” *RivBibIt* 21 (1973): 243-254; Gloder, *Carattere ecclesiale e scientifico della Teologia in Paolo VI*, 12-13.

<sup>130</sup> Cfr. Pacomio y Mancuso (dirs.), *Diccionario teológico enciclopédico*, 595.

tiana como el acercamiento pacífico (irénico) y dialogal con un mundo que, globalmente, contempla como “enemigo”.

Dentro de esta concepción del quehacer teológico, el teólogo pasa a ser un simple comentador de los textos que emite el Magisterio eclesiástico o un justificador de la validez de la enseñanza de los pastores cuando demuestra su relación con textos de la Escritura o de la Tradición<sup>131</sup>. Para otros autores, el teólogo se convertiría en un “auxiliar”<sup>132</sup>, en un “altoparlante”<sup>133</sup> o en el eco de la enseñanza del Magisterio de los pastores<sup>134</sup>.

-En el capítulo anterior hicimos una aproximación al concilio Vaticano II. Enfatizamos su carácter “pastoral” (2.3) por presentar a una Iglesia católica en diálogo con el mundo contemporáneo (2.2.1), por tener una nueva actitud (2.3.2) y por proponer un nuevo método teológico (2.3.3). Además, al analizar el contenido de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, rescatábamos la nueva actitud eclesial frente al mundo contemporáneo, al que ya no considera como enemigo sino como interlocutor válido. Esto va a tener hondas repercusiones en el quehacer teológico. Razón: el único polo al cual hay que prestar atención de ahora en adelante ya no es la sola revelación bíblica (*De ipsa revelatione*) sino, también, la cultura, la realidad humana y los signos de los tiempos.

En la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, los padres conciliares, trataron de prestar atención sobre algunos problemas urgentes de aquella época que afectaban profundamente al género humano y lo hicieron “a la luz del Evangelio y de la experiencia humana” (Cfr. GS 46). En otras palabras, el objeto de la Teología es bipolar (revelación bíblica y realidad humana). La Teología, por tanto, cuenta con dos ojos (*ante et retro occulata*): con uno mira hacia el “pasado normativo” y con el otro está atento al acontecer de Dios en nuestra historia actual<sup>135</sup>.

Sobre la revelación bíblica se pueden hacer todas las investigaciones posibles por parte de los expertos (exegetas) y, a no dudarlo, aportarán nuevas y mejores comprensiones al respecto. Sin embargo, hay logros seguros sobre los cuales se puede trabajar con cierta fiabilidad. La realidad humana, por su parte, es cambiante. Los estudios realizados, algunas décadas atrás, resultan obsoletos en la actualidad. La realidad humana es cada vez más compleja y especializada. Es más, los cambios propiciados por la cultura

---

<sup>131</sup> Fisichella, “Il teologo ecclesiastico.” *L'OssRom*, 7 Ottobre 1989, 4.

<sup>132</sup> Cfr. Bravo, “Ciencia teológica y Magisterio.” *TheolXav* 64 (1982): 218.

<sup>133</sup> Cfr. Mattai, *Magistero e Teologia, alle radici di un dissenso*, 28.

<sup>134</sup> “Lo que Karl Rahner denomina *Denzingertheologie* lo llamaba Pierre Charles, de Lovaina, positivismo cristiano. Este positivismo concebía la función del teólogo como la de un propagandista de las doctrinas de la Iglesia, que cumplía su deber repitiendo, explicando y defendiendo únicamente lo que había sido dicho en los documentos de la Iglesia. El teólogo no tenía que hacer ningún aporte personal y, en consecuencia, no se podía plantear la cuestión de si tenía alguna autonomía en el ejercicio de su función”. Lonergan, *Método en Teología*, 319.

<sup>135</sup> Esta impostación ya la habíamos encontrado en algunos documentos de Juan XXIII (“Mater et magistra”, por ejemplo), fue asumida oficialmente por Vaticano II y ha sido continuada por algunos documentos postconciliares del magisterio pontificio, de algunas conferencias episcopales (Medellín, Puebla) y por algunos proyectos teológicos (Teología de la liberación).

postmoderna no dejan de inquietarnos. Eso sin olvidar los nuevos descubrimientos científicos. Tal vez, por eso, el Vaticano II afirma que: “Los más recientes estudios y los nuevos hallazgos de las ciencias, de la historia y de la Filosofía suscitan problemas nuevos que traen consigo consecuencias prácticas e incluso reclaman nuevas investigaciones teológicas” (GS 62). Por tanto, el teólogo no puede contentarse con ser un simple comentador, justificador, auxiliar o altoparlante de la enseñanza del Magisterio eclesial sino un investigador, un explorador<sup>136</sup>.

Esta impostación de la Teología trae consigo una serie de preguntas, a saber: ¿En qué medida la realidad humana afecta el teologizar como tal? ¿No corremos el peligro de elaborar una Teología a la medida humana? A la primera pregunta, respondemos: el efecto de la cultura, la realidad humana y los signos de los tiempos en la Teología depende de su uso. Si son asumidos como un tema o un capítulo introductorio a los tratados sistemáticos como tales, nada; si, en cambio, se los toma como punto de partida, las consecuencias serán notables. A la segunda pregunta, respondemos: es probable que la espontánea pregunta de la razón humana condicione la respuesta teológica, pero es la única forma de elaborar una Teología constantemente actualizada y capaz de ser tomada en serio por nuestros contemporáneos. Además, siempre habrá un espacio para proponer el plus de Dios presente en la revelación bíblica. La oferta divina siempre será mayor que las expectativas humanas. Dios nunca se deja ganar en generosidad.

El espectro sobre el que la Teología ha tenido que centrar su atención es muy amplio y abarca una serie de temas y problemas que, antes del Vaticano II, se consideraban “profanos” y –por ende– no pertinentes al quehacer teológico. La denominada “Teología de las realidades terrenas” hizo una tímida aproximación al respecto, pero no tuvo respaldo ni seguidores que la impulsaran. Ese espaldarazo será mérito del Vaticano II.

Finalmente, el diálogo eclesial también ha implicado a los cristianos (ecumenismo) y a las religiones no cristianas (diálogo interreligioso). De esta manera, las funciones de la Teología se amplían y la elaboración de los futuros tratados de Ecclesiology, de Epistemología teológica y afines, deberán tener en cuenta estas nuevas preocupaciones conciliares.

#### 4.3.2 Sobre la “norma próxima” de la Teología

-En el numeral anterior habíamos hecho una descripción suficiente del método propio de la Manualística. Es un método que aparece sancionado por Pío XII en la Enciclica *Humani generis* (1950), pero hunde sus raíces en el siglo XIX y está en sintonía con el protagonismo que adquirió el Magisterio eclesial después del concilio Vaticano I (1870). ¿Cuál es el punto de referencia de un teólogo en el momento de hacer Teología?

---

<sup>136</sup> Cfr. Botero, “La figura del teólogo moralista hoy: ¿un repetidor? ¿Un explorador?” *UnivAlphon* 7 (2005): 35-60.

Según Pío XII, el Magisterio eclesiástico “ha de ser para cualquier teólogo en materia de fe y costumbres norma próxima y universal de la verdad...”<sup>137</sup>.

-Preguntar por “la norma próxima y universal de la verdad” es hacer referencia hoy al “polo normativo” de la Teología. Y aunque algunos textos del Vaticano II afirmen que la Escritura es como el “alma de la Teología” (Cfr. DV 24; OT 16), también afirma que “la Tradición y la Escritura constituyen el depósito sagrado de la palabra de Dios” (Cfr. DV 10). Haciendo una lectura global de los textos podríamos afirmar que el “polo normativo” de la Teología es la *revelación divina*, tal y como está consignada en los testimonios de la Escritura y la Tradición. De allí extrae la Iglesia católica la certeza de todo lo que cree, celebra, vive y espera (Cfr. DV 9).

Dentro de esta nueva concepción hay que ubicar la función del Magisterio eclesiástico, es decir, no está por encima de la *revelación divina* sino a su servicio (Cfr. DV 10). Debe escucharla devotamente, custodiarla celosamente y explicarla fielmente al pueblo de Dios (Ibíd.).

#### 4.3.3 Sobre la “mediación” de la Teología

-Una descripción detallada de lo que aquí sintetizaremos se encuentra en el primer capítulo de esta investigación al hablar de los “modelos teológicos”. En la mente de los primeros evangelizadores y escritores cristianos había esta preocupación pastoral: ¿cómo anunciar el Evangelio en una cultura distinta a la semítica? El contexto greco-romano, imbuido por las filosofías y por el derecho, requería una respuesta apropiada. La preocupación fundamental se decantará hacia la relación entre fe cristiana y razón filosófica. En ese trabajo se colocarán Orígenes, Clemente, Agustín...

El esfuerzo más colosal de la inteligencia de la fe en este sentido tiene que ver con Tomás de Aquino y la filosofía aristotélica. Resultado de ese trabajo es la *Summa theologiae*. Esta propuesta tuvo acogida incluso en el Magisterio pontificio. León XIII, con su Encíclica *Aeterni Patris* (1879) será el último intento por mantener vigente esta forma de hacer Teología al interior de la Iglesia católica. Sin embargo, en la época anterior al Vaticano II ya se habían comenzado a dar ciertos síntomas de cansancio, de desencanto con el neo-tomismo y de búsqueda de métodos más históricos o hermenéuticos. El hecho histórico más visible se conoce como “crisis modernista” y una respuesta de la época al interior de la Iglesia católica será la denominada *nouvelle Théologie*.

En el neo-tomismo, al estar éste vinculado a la metafísica aristotélica, la verdad aparece como una realidad atemporal, no sujeta a los cambios históricos. La fe cristiana, al colocarse en estas categorías, termina hipertrofiándose, fosilizándose. Dentro de esta concepción teológica, el espacio para la investigación era mínimo. Las grandes res-

---

<sup>137</sup> AAS 42 (1950): 567.

puestas ya estaban elaboradas por épocas anteriores y sólo bastaba recuperarlas o repetirlas en los manuales de la época. El campo investigativo se reducía a matices o temas secundarios.

-Tal vez, por eso, algunas corrientes teológicas de la época comenzaron a buscar nuevos horizontes. La perspectiva que comenzará a proponerse tendrá que ver con el recurso a la historia o a la hermenéutica. ¿Cómo era posible que una revelación eminentemente histórica terminara convertida en una doctrina a-histórica? ¿Cómo era posible, además, recuperar un mensaje tan lejano a la cultura actual y presentarlo de manera sugerente? Tanto la historia crítica como la hermenéutica tenían mucho que aportar al respecto.

La *propuesta pastoral* del Vaticano II hace necesarias otras *mediaciones* para el trabajo teológico. Las filosofías siguen siendo útiles, pero insuficientes. El diálogo con la cultura moderna pluricultural, científico-técnica, cibernética, robótica, etc., requiere del contacto de la Teología con otros interlocutores que le pueden ofrecer un instrumental adecuado para alcanzar este objetivo pastoral de diálogo con el mundo actual<sup>138</sup>. Será muy difícil que de ahora en adelante tengamos *teólogos puros*, sino teólogos enterados de lo que las ciencias piensan e investigan. No es que un teólogo tenga que convertirse en un genetista, en un financista internacional, en un sociólogo, en un antropólogo cultural o en un experto en sistemas, pero sí debe ser una persona atenta a los resultados y planteamientos de esos campos, porque estos saberes están incidiendo en las comunidades para las cuales se está tematizando la fe<sup>139</sup>.

## 5. SÍNTESIS CONCLUSIVA

¿Qué tan cerca o qué tan lejos están el Magisterio eclesiástico y los/as teólogos/as en relación con el nuevo modelo teológico? Presentamos a continuación una síntesis conclusiva, retomando algunos elementos de apartados anteriores o de otros capítulos de esta tesis de investigación.

---

<sup>138</sup> “Ha de quedar claro además que hoy la Filosofía o las filosofías de ningún modo representan el único e incuestionable mercado de intercambio suficiente por sí mismo en el que la Teología entra en contacto con la ciencia profana y con la propia concepción del hombre (...). Las filosofías ya no proporcionan las únicas auto-interpretaciones del hombre importantes para la Teología; más bien hoy como teólogos nos encontramos forzosamente en un diálogo con ciencias pluralistas de tipo histórico, sociológico y científico-natural”. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 24.

<sup>139</sup> Cfr. *TeoCulAd* 4 (1995): 68.

## 5.1 Diferencias entre el Magisterio eclesiástico y los/as teólogos/as

### 5.1.1 *En relación con la función de los/as teólogos/as*

Antes del Vaticano II, “el oficio nobilísimo de la Teología” consistía en “manifestar cómo la doctrina definida por la Iglesia está contenida en las fuentes de la revelación” (Pío IX: DH 3886). Es decir, la función del teólogo en esta época se reduce a ser simple confirmador de la enseñanza del Magisterio eclesiástico. La perspectiva es claramente apologética.

Vaticano II fue definido por Juan XXIII como un concilio “pastoral” porque colocaba a la Iglesia católica en diálogo con el mundo; un mundo visto ahora no como rival o enemigo sino como interlocutor válido. A un concilio “pastoral” le correspondió comenzar a proponer, de manera germinal, una “nueva Teología pastoral”<sup>140</sup>. Ya no era suficiente hacer una reflexión crítica sobre la sola revelación, sino sobre la revelación en relación con la cultura, la experiencia humana o los signos de los tiempos. *Gaudium et spes* es un ejemplo palmario de esta nueva forma de hacer Teología. De ahora en adelante, el que hacer teológico tendrá que estar atento a los nuevos hallazgos de las ciencias, a los nuevos problemas que preocupan a la humanidad, a las nuevas funciones que esta apertura al mundo le genera. El teólogo/a, en este nuevo contexto, será de manera preponderante un investigador, un explorador, un constante buscador.

### 5.1.2 *En relación con la “norma próxima” de la Teología*

Antes del Vaticano II, “la norma próxima y universal de la verdad” para un teólogo católico “en materia de fe y costumbres” era la enseñanza del Magisterio eclesiástico. Esta perspectiva estaba en sintonía con el protagonismo que el Magisterio eclesiástico (especialmente, el pontificio) adquirió en la Iglesia católica después del Vaticano I (1870).

Según Vaticano II, el punto de referencia inmediato para hacer Teología es lo que Dios nos ha revelado a través de su Hijo Jesucristo bajo la acción del Espíritu Santo (Cfr. DV 2). Esta voluntad divina está consignada en la Escritura (especialmente, en el Nuevo Testamento: DV 7) y ha sido transmitida a través de la Tradición (Cfr. DV 9). La Escritura es testimonio de la revelación divina.

---

<sup>140</sup> Cfr. Croken y Doren (ed.), *Collected Work of B. Lonergan*, Vol. 17, 230.

### 5.1.3 En relación con la “mediación” de la Teología

Antes del concilio Vaticano II, la Teología que se imponía a nivel de la Iglesia católica era la neo-escolástica. La mediación utilizada era la Metafísica aristotélica, denominada *Philosophia perennis*. El resultado era una verdad teológica a-histórica. Las respuestas a los grandes problemas de la época ya habían sido resueltas y sólo bastaba repetirlas. El espacio para la investigación era mínimo y se relacionaba con cuestiones secundarias o con pequeños detalles.

Después del Vaticano II, la Teología busca nuevas “mediaciones” para comunicar la Buena Nueva en otras categorías, más acordes con los nuevos tiempos. Por eso, se entra en contacto con filosofías preferentemente anti-metafísicas o prácticas (el marxismo, por ejemplo) o existencialistas. Así mismo, se abre el abanico de posibilidades a otras ciencias (Historia, Sociología, antropologías, etc.). El resultado será la emergencia de teologías con puntos de partida (en contexto), perspectivas (de genitivo) y, por supuesto, lenguajes diferentes. Este nuevo pluralismo teológico exigirá unos criterios para no degenerar en relativismo teológico.

### 5.1.4 En relación con el método en Teología

Antes del Vaticano II, la Teología neo-tomista reinante –relacionada estrechamente con la Metafísica aristotélica– utiliza una metodología deductiva. Según Tomás de Aquino, la Teología es ciencia subalternada o subordinada porque los principios los recibe a través de la revelación divina<sup>141</sup>. Estos principios generales o universales, en un segundo momento, son aplicados a la realidad humana. Por eso, el silogismo es su metodología preferida. Ahora bien, el contacto con la realidad es más nominal que objetivo.

Vaticano II, en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, no parte de los principios doctrinales sino de la realidad humana. Su metodología es inductiva. Así procede con realidades humanas como la familia, la economía o la política. Solamente, en un segundo momento, se ofrece la luz del Evangelio. Es una metodología conscientemente asumida. La realidad humana, por tanto, no es un tema introductorio sino el punto de partida de toda la reflexión que viene después. En esta nueva forma de hacer Teología no hay que planear sobre la realidad intentando tocarla porque ha sido tomada en cuenta desde el comienzo del proceso teológico.

---

<sup>141</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 2.

## 5.2 Puntos de contacto entre el Magisterio eclesiástico y los/as teólogos/as

### 5.2.1 En relación con la función docente en la Iglesia católica

Sobre la mediación histórica del único Magisterio de Jesucristo, hay puntos de contacto entre el Magisterio eclesiástico y los/as teólogos/as con sus correspondientes matices. El Magisterio eclesiástico, por ejemplo, sostiene que él es el único portador de esa mediación histórica. La Teología participaría de ella a través de una delegación (*ex delegatione*) hecha por el Magisterio de los pastores. Aunque no han faltado pronunciamientos del magisterio pontificio que han causado reacciones positivas en algunos teólogos porque, según ellos, estaríamos *ad portas* de un nuevo modelo de relación entre pastores y teólogos/as<sup>142</sup>. Tal es el caso de los dos discursos pronunciados por el papa Juan Pablo II durante su visita a Alemania en 1980. El 15 de noviembre, en la catedral de Colonia y en presencia de científicos y estudiantes, afirma que “La Iglesia desea una investigación teológica autónoma, que sea distinta del Magisterio eclesiástico, aunque se sepa obligada a él en el servicio común a la verdad de la fe y al pueblo de Dios”<sup>143</sup>. El 18 de noviembre, en el convento de los Capuchinos de St. Konrad, en Altötting y teniendo a profesores de Teología como oyentes, le reconoce a la inteligencia de la fe un estatuto científico, similar al de las demás ciencias: “La Teología es una ciencia con todas las posibilidades de conocimiento humano. Ella es libre en la aplicación de sus métodos y análisis”<sup>144</sup>; además, su fidelidad al Magisterio de los pastores no puede quitarle al trabajo teológico su “irrenunciable autonomía”<sup>145</sup>. Sin embargo, estas afirmaciones han tenido poca repercusión en la práctica o la resonancia que se esperaba no ha sido tal, por ejemplo, en algún documento oficial que abordó el asunto como la Instrucción *Donum veritatis*, de la CDF de 1990.

En la reflexión teológica es posible encontrar teólogos/as que están de acuerdo con esta postura del Magisterio eclesiástico o, por lo menos, no la cuestionan; otros, en cambio, reclaman autonomía para el *intellectus fidei*<sup>146</sup>. El Magisterio de los pastores, dicen ellos/as, no puede pretender ser la única mediación histórica del Magisterio supremo de Jesucristo en la Iglesia católica<sup>147</sup>. La reproposición de la *teoría de los dos magisterios* en algunos textos de Tomás de Aquino es un intento que va en esta dirección. Otro camino

---

<sup>142</sup> Cfr. Franco, “Teología y Magisterio, dos modelos de relación.” *EstEcl* 59 (1984): 3-25; Bravo, “Ciencia teológica y Magisterio.” *TheolXav* 64 (1982): 229-231; Seckler, *Teologia, Scienza, Chiesa*, 261-263.

<sup>143</sup> Cfr. *AAS* 73 (1981): 56-57.

<sup>144</sup> Cfr. *AAS* 73 (1981): 103.

<sup>145</sup> Cfr. *Ibíd.*, 104.

<sup>146</sup> Cfr. Bravo, “Anotaciones sobre los límites de la autonomía académica.” *TheolXav* 33 (1983): 175-189.

<sup>147</sup> Nosotros anotamos y recalamos la importancia que tiene el Magisterio eclesiástico en el quehacer teológico católico. No sólo sus declaraciones o juicios solemnes (dogmas), sino también sus interpretaciones (Cfr. DV 10) o sus aplicaciones deben ser tenidas en cuenta por un/a teólogo/a católico en el momento de hacer Teología. Cada caso deberá ser analizado y asumido teniendo en cuenta la índole o el propósito de cada pronunciamiento. En este sentido, el Magisterio eclesiástico no es una instancia ajena sino “interior” a la reflexión teológica.

recorrido al respecto tiene que ver con algunos estudios bíblicos. El intento ha sido relacionar el carisma de los doctores (*didaskaloi*) que aparecen en algunos textos neotestamentarios (Cfr. Hch 13,1; 1Co 12,28; Ef 4,11) con el de los teólogos de épocas posteriores. Sin embargo, no es fácil establecer esta correlación porque los textos antes mencionados no nos dicen con claridad cuál era la función de los *didaskaloi* al interior de esas comunidades cristianas.

### 5.2.2 *En relación con el nuevo modelo teológico*

Tanto el Magisterio de los pastores como los/as teólogos/as han tenido actitudes distintas ante el nuevo modelo teológico. Las conferencias episcopales de Medellín, Puebla y Santo Domingo en Latinoamérica son un claro ejemplo del intento por implementar el nuevo modelo teológico en la forma de elaborar sus documentos. El uso de la metodología del ver/juzgar/actuar, retoma los elementos que encontramos en la elaboración de la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (cultura/experiencia humana/signos de los tiempos–revelación bíblica), pero agrega un elemento nuevo: la práctica. Al fin y al cabo, la vida cristiana es un proyecto para vivir.

Una actitud distinta encontramos en la preparación y celebración de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Santo Domingo. Entre los hechos más importantes, anotamos: a) el documento preparatorio (*Instrumentum laboris*) no se tuvo en cuenta. Hasta este momento la tradición registraba la celebración de conferencias episcopales con documento conclusivo. El Vaticano no quiere que se elabore un nuevo documento, sino que se hagan proposiciones al estilo de un sínodo; b) hubo intervención por parte del Vaticano y presión para que se propusiera una nueva metodología. Las comisiones fueron convidadas a salir del esquema: ver/juzgar/actuar, y colocarse en el esquema: iluminación teológica, desafíos y líneas pastorales y, c) el Vaticano intervino en el nombramiento de los secretarios generales de la Conferencia; eran, en su mayoría, personas de mentalidad tradicionalista en el campo teológico<sup>148</sup>.

Una actitud parecida encontramos en los/as teólogos/as. Es posible constatar la presencia de individuos o grupos que sintonizan con el nuevo modelo teológico. Tal es el caso de la Teología política en Europa y de la Teología de la liberación en América Latina. Hay la preocupación de poner en relación la fe cristiana con la realidad humana contemporánea. Es más, se busca que la fe cristiana sea el fermento en la construcción de una sociedad mejor, más humana, más fraterna, más libre. Sin embargo, también es posible verificar una actitud de total o parcial indiferencia frente al nuevo modelo teológico. No es difícil encontrar tratados de Teología que abordan los temas correspondientes a su área (Cristología, Eclesiología, Sacramentología) sin ninguna relación con la realidad humana actual. Se ponen al día los contenidos con la ayuda de las nuevas investigaciones bíblicas, históricas o teológicas, pero –en algunos casos– no se tiene en cuenta ni siquiera

---

<sup>148</sup> Cfr. Marins, *Santo Domingo, ¿otro camino o un paso atrás?*, 15-81; García, *Santo Domingo en marcha*, 53-63; Rodríguez y Rosario, *Santo Domingo, encrucijada de la Iglesia*, 85-121.

el *sensus fidelium* sobre el tema en cuestión. Otros autores creen que basta agregar un capítulo inicial a sus tratados que lleve por título “Análisis de la realidad” para creer que ya están en el nuevo modelo teológico. No hay nada más engañoso que una actitud tal. La *realidad humana* no tiene que ser un *tema introductorio* sino un *punto de partida* que afecte toda la reflexión teológica subsiguiente.

No es fácil la asunción del nuevo modelo teológico por las implicaciones que tiene. Hace algunos años B. Lonergan afirmaba que “una nueva Teología estaba naciendo” (“A new Theology was coming into being”)<sup>149</sup> y no estaba lejos de la realidad. Al poner en práctica el nuevo modelo teológico asistiremos a la emergencia de una nueva Teología, abierta al mundo, a sus problemas, a sus retos y, por tanto, en constante búsqueda. Nunca más estaremos en posesión tranquila de la verdad o de las respuestas. Eso sí, la revelación bíblica nos servirá de referencia normativa para la interpretación de todas las nuevas revelaciones de Dios en la historia humana.

### 5.2.3 *En relación con la libertad de la inteligencia de la fe*

Ya habíamos anotado anteriormente que el Magisterio eclesiástico le reconoce a los/as teólogos/as una “justa libertad de investigación y enseñanza”, siempre y cuando se mantengan dentro de los límites de la palabra de Dios tal y como es enseñada y explicada por el colegio de los pastores. Esta afirmación parece restrictiva y en el fondo lo es: el teólogo/a (lo mismo que el Magisterio de los pastores) desempeña una función eclesial y trabaja con una realidad que lo antecede a él, a saber, el *depositum fidei*. Pretender una libertad absoluta, sin límites ni condiciones, es un absurdo. Al fin y al cabo, el teólogo/a es –ante todo– un creyente y no trabaja en una torre de marfil para su beneficio individual. La fe que él/ella confiesa es la fe de la Iglesia, contenida en los credos, en los dogmas, en las declaraciones (definitivas o no) o en las aplicaciones prácticas de la doctrina por parte del Magisterio eclesiástico. Además, su trabajo tiene una dimensión eclesial porque busca una mejor comprensión y aplicación del dato revelado a las nuevas situaciones históricas en las que tienen que vivir su fe los cristianos y cristianas de hoy.

Ahora bien, nosotros creemos que en la Iglesia católica hay un espacio suficiente para la enseñanza y la investigación. Sin embargo, creemos que son dos campos que se tienen que delimitar de manera muy clara para evitar los malos entendidos que se presentan en la actualidad y que son causa de tensiones entre el Magisterio de los pastores y los/as teólogos/as. En el campo de la enseñanza, por ejemplo, deben regir los requisitos presentes en documentos como la Constitución apostólica *Sapientia christiana* de 1979. Quien ejerce la docencia en universidades católicas o en facultades de Teología debe hacerlo en virtud de un encargo recibido oficialmente a través de su obispo o de su superior/a religioso/a (*missio canonica*)<sup>150</sup>. En este caso concreto, el/la docente debe enseñar el contenido fun-

---

<sup>149</sup> Cfr. Croken y Doren (ed.), *Collected Work of B. Lonergan*, Vol. 17, 230.

<sup>150</sup> Cuando se trata de un/a profesor/a laico/a, el mandato de enseñar viene implícito en el “visto bueno” que el Decano o el Vicerrector Académico de la Universidad pontificia o de la Facultad de Teología

damental del Credo católico en cada uno de los tratados teológicos. Es más, *Sapientia christiana* permite al profesor/a expresar al auditorio sus opiniones personales, fruto de sus investigaciones, siempre y cuando sean presentadas como tales. Después de presentar lo que la Iglesia católica cree, vive y celebra, le está permitido al teólogo/a aportar el fruto de sus esfuerzos<sup>151</sup>.

Un tratamiento distinto, creemos nosotros, debe recibir el campo de la investigación teológica. Aunque el teólogo/a sigue estrechamente vinculado al *depositum fidei*, donde está contenido el fundamento de lo que la Iglesia católica siempre ha creído, vivido y celebrado, las normas tienen que ser distintas porque pisamos terrenos desconocidos. El objetivo es buscar nuevas y mejores comprensiones del dato revelado. Puede ser que, por condicionamientos históricos o de otro tipo, la verdad salvífica no nos haya llegado tan diáfana como era de esperarse sino con algunos aditamentos.

El resultado de estas investigaciones serán hipótesis teológicas o *teologúmenos*. Por tanto, no se pueden proponer ni presentar como si se tratara de conclusiones indiscutibles. Siempre serán una “oferta” a toda la Iglesia y deberán someterse al debate teológico para confirmar su grado de verdad. Es probable que muchas de estas investigaciones deban ser corregidas, ampliadas o superadas por otras mejor logradas<sup>152</sup>. El campo idóneo para exponerlas o darlas a conocer no es el aula escolar ni el púlpito sino los foros, los congresos, las mesas redondas o las revistas especializadas.

El Magisterio eclesiástico deberá asumir una actitud distinta frente a la investigación teológica. Aquí es necesaria “la paciencia de la maduración”<sup>153</sup>. Hay que dejar un margen suficiente para el ensayo y el error. Aquí es necesario y conveniente el “debate teológico”. Es probable que algunas hipótesis teológicas resulten equivocadas por diversos motivos (fuentes consultadas, método empleado, prejuicios, preconcepciones). Otras, por el contrario, pueden crecer en validez, disipar las oposiciones, conseguir “consensos” entre los/as teólogos/as y hasta ser asumidas por el Magisterio eclesiástico en sus documentos.

Además de proyectar la imagen de una Iglesia miedosa y prevenida ante las nuevas investigaciones, una actitud precipitada al respecto por parte del Magisterio de los pastores sólo causaría desconcierto, frenaría el debate teológico y cerraría las puertas a futuras búsquedas sobre esos puntos o campos concretos. El teólogo/a, por su parte, debe ser consciente que en este campo se puede equivocar y que la última palabra en cuestiones doctrinales le corresponde al Magisterio eclesiástico<sup>154</sup>.

---

católica dan al candidato/a después de comprobar su idoneidad profesional (títulos que acreditan sus estudios, experiencia docente, escritos, entrevista personal).

<sup>151</sup> “En el estudio y la enseñanza de la doctrina católica aparezca bien clara la fidelidad al Magisterio de la Iglesia. En el cumplimiento de la misión de enseñar, especialmente en el ciclo institucional, se impartan ante todo las enseñanzas que se refieren al patrimonio adquirido de la Iglesia. Las opiniones probables y personales que derivan de las nuevas investigaciones sean propuestas modestamente como tales”. Art. 70.

<sup>152</sup> Cfr. CDF, “Instrucción «Donum veritatis».” *AAS* 82 (1990): 1555.

<sup>153</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>154</sup> Cfr. Torres Queiruga. *Repensar la Cristología*, 46.

Y, aunque en este capítulo hemos insinuado algunas posibles “vías de solución”, dejaremos para el próximo una ampliación de las mismas o su correspondiente presentación y desarrollo. Allí residirá nuestro aporte a la reflexión teológica actual y a una propuesta sensata y factible en orden a mejorar las relaciones entre el Magisterio de los pastores y de los/as teólogos/as.

## Capítulo 4

# LAS REVISIONES SUGERIDAS POR EL NUEVO MODELO TEOLÓGICO

### 1. OBJETIVO Y METODOLOGÍA

El objetivo de este capítulo consiste en hacer una síntesis del camino recorrido hasta aquí, enfatizando la celebración del concilio ecuménico Vaticano II como un cambio de actitud de la Iglesia católica frente a la cultura moderna pluricultural, frente a las demás confesiones cristianas y/o religiosas, frente a los no creyentes, frente a los/as fieles cristianos, frente a la ciencia y a la técnica. De la condena se pasó al diálogo y a una valoración más ponderada de los nuevos protagonistas de la historia actual. En este nuevo contexto histórico-eclesial, la Teología y los/as teólogos/as tendrán que ocupar un lugar de vanguardia para que el objetivo eclesial de fondo se cumpla.

Ahora bien, la tarea que se le propone a la Teología y a los/as teólogos/as es casi o totalmente inédita<sup>1</sup>. Además, los campos que tienen que cubrir o los temas que tienen que abordar son muy amplios. En algunos casos será necesario el diálogo interdisciplinario o intradisciplinario con otras ciencias o disciplinas. Esta nueva situación llevará a la Teología y a los/as teólogos/as a revisar su estatuto epistemológico o su identidad, respectivamente. Este nuevo escenario también exige que se sometan a revisión los presupuestos sobre los cuales se deben realizar de ahora en adelante las relaciones entre el Magisterio eclesiástico y los/as teólogos/as. Algunos elementos básicos se tendrán que conservar porque corresponden a la misma identidad de la Iglesia católica, pero se tendrán que implementar otros nuevos que respondan convenientemente al “nuevo modelo teológico” que surge como lógica consecuencia de lo anteriormente anotado.

---

<sup>1</sup> Es verdad que en la época preconciliar, algunos teólogos católicos ya habían comenzado a tener acercamientos al movimiento ecuménico, a plantear la necesidad de un diálogo interreligioso, a revisar el papel de los fieles laicos *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia católica, a revisar la relación Iglesia católica-ciencias. Sin embargo, eran acercamientos tímidos porque el Magisterio pontificio se había manifestado en contra y porque asumir actitudes contrarias les podría acarrear sanciones disciplinarias o verse involucrados en procesos doctrinales.

## 2. SÍNTESIS DEL CAMINO RECORRIDO HASTA AQUÍ

Presento a continuación una breve síntesis del camino que hemos recorrido hasta el momento presente en nuestra investigación. El propósito es tener una visión panorámica que nos permita valorar mejor los elementos nuevos que entran en juego en cada momento histórico eclesial, y especialmente el actual.

### 2.1. Tensiones y dificultades

Comenzamos nuestro proyecto de investigación haciendo una constatación: hay tensiones o dificultades en las relaciones entre el Magisterio de los pastores de la Iglesia católica y sus teólogos/as. Este hecho no es nuevo. Se puede constatar que ha sido una constante desde los comienzos del cristianismo. Por nuestra mente pasan los nombres de Arrio, Marción, Valentín, Savonarola, Martín Lutero, Jacques Dupuis, Hans Küng, Marciano Vidal, Leonardo Boff, Bernhard Häring, Jon Sobrino, Anthony De Mello...

Los mismos teólogos y los representantes del Magisterio eclesiástico reconocen el hecho. La CDF, por ejemplo, está convencida de que, “aun cuando la colaboración se desarrolle en las mejores condiciones, no se excluye que entre el teólogo y el Magisterio surjan algunas dificultades” (nº 25). Ahora bien, “si las tensiones no brotan de un sentimiento de hostilidad y de oposición, pueden presentar un factor de dinamismo y un estímulo que incita al Magisterio y a los teólogos a cumplir sus respectivas funciones”<sup>2</sup>.

Para la CTI, las tensiones son inevitables “dondequiera que haya vida verdadera. No se podrán eliminar plenamente”. Además, deberían representar “un factor de dinamismo y un estímulo que incita al Magisterio y a la Teología a desempeñar concertadamente sus funciones respectivas practicando el diálogo” (Tesis IX)<sup>3</sup>.

Según Karl Rahner, “ni en el mundo ni en la historia suceden las cosas sin fricciones cuando los sujetos y las instituciones realizan sus funciones y toman en serio sus derechos”<sup>4</sup>.

Eran dificultades que tenían dos características generales: eran personales en su gran mayoría y tenían que ver con asuntos de tipo doctrinal. En cambio, hacia la segunda mitad del siglo pasado se agregó un elemento nuevo a lo anteriormente anotado: las tensiones o dificultades no se redujeron a lo puramente doctrinal sino que tenían que ver con grupos de teólogos que hacían reclamos sobre la libertad de investigación y la corres-

---

<sup>2</sup> “Instrucción «Donum veritatis».” *AAS* 82 (1990): 1561.

<sup>3</sup> Cfr. *Documentos (1969-1996)*, 134.

<sup>4</sup> “Teología y Magisterio.” *Proy* 120 (1981): 25.

pondiente autonomía de la ciencia teológica. Es más, este reclamo lo hacían –según ellos– apoyándose en el Vaticano II.

*La carta de la revista Concilium*<sup>5</sup>, por ejemplo, es un texto a favor de la libertad de investigación y expresión en la Iglesia católica “recuperada por el Vaticano II y que no debe ponerse de nuevo en peligro”. Junto a una “absoluta lealtad e inequívoca fidelidad a la Iglesia”, y la convicción de “un magisterio del Papa y de los obispos bajo la palabra de Dios está al servicio de la Iglesia y de su predicación”, los firmantes insisten en que “este magisterio pastoral de predicación ni puede suplantar ni impedir la misión de enseñanza científica”; es más, “toda forma de inquisición, por sutil que pueda ser, perjudica al desarrollo de una sana Teología y además daña grandemente la credibilidad de la Iglesia universal en el mundo de hoy”.

Los firmantes de la denominada “Declaración de Colonia”, por su parte, se quejan de la negación del permiso eclesial para enseñar a teólogos y teólogas cualificados en algunos países. Según ellos, “esto es una intromisión importante y peligrosa en la libertad de investigación y enseñanza y en la estructura dialogal del conocimiento teológico que ha sido subrayado en muchos lugares por el Vaticano II”<sup>6</sup>.

Además, son manifestaciones o declaraciones promovidas por grupos o colectivos de teólogos: la carta de la revista *Concilium*, aparece firmada por 38 profesores de diversas universidades y facultades de Teología católica; la *Declaración de Colonia*, por su parte, aparece apoyada por la firma de 163 teólogos alemanes, austriacos y suizos.

## 2.1 Los modelos teológicos

Ahora bien, para tener una mejor percepción de los cambios y de sus consecuencias, recurrimos a la historia. Utilizamos el concepto de *modelo teológico*, que implica –entre otras cosas– la interacción de varios elementos como: a) la comprensión que tiene la Iglesia católica de sí misma y la actitud vital que asume frente a la cultura que quiere evangelizar; b) el concepto de Teología y la metodología que utiliza para elaborar su reflexión; c) la forma como se relacionan los sujetos magisteriales (pastores, teólogos) y, d) las funciones que se les asignan a cada uno de ellos (magisterio pastoral, magisterio teológico), lo mismo que las tareas que les son comunes.

Este concepto (“modelo teológico”) lo aplicamos a tres procesos históricos concretos: 1) al trasplante de la fe cristiana de un ámbito socio-cultural y religioso semita a uno greco-romano; 2) al trasplante de la fe cristiana al ámbito socio-cultural y religioso centro-europeo y, 3) al modelo teológico propuesto por el concilio ecuménico Vaticano

---

<sup>5</sup> Cfr. *Eccl.*, n° 1.424, 18 de enero de 1969, 17-18.

<sup>6</sup> *VidNue*, n° 1.671, 4 de febrero de 1989, 70-71.

II y que busca –entre otras cosas– la posibilidad de superar un cristianismo ligado culturalmente a Europa para abrirse a otro más universal, inculturado, policéntrico.

Como telón de fondo de nuestra investigación está el concepto de Teología de B. Lonergan como “mediación entre una determinada matriz cultural y el significado y función de una religión dentro de dicha matriz”<sup>7</sup>. Dicho en otras palabras: como cristianos/as hemos recibido un don, un legado, que es nuestra adhesión personal al Señor Jesús resucitado (la fe). Pero esta adhesión ha de vivirse operativamente en unas circunstancias concretas: en un espacio y en un tiempo humano perfectamente determinados (cultura). Es allí donde el creyente se encuentra con unos problemas que debe enfrentar, con unas preguntas que debe responder, con unas expectativas que tiene que tratar de llenar. A este esfuerzo teórico/práctico por iluminar la vida concreta desde la fe cristiana es lo que denominamos “Teología”<sup>8</sup>.

Lonergan concibe la cultura como “el conjunto de significados y valores que informan el modo de vida” de un grupo<sup>9</sup>, y la fe como respuesta a esa experiencia de la gracia divina. Entre fe y cultura hay una relación recíproca: el papel de la fe consiste en ser foco dinámico de la acción transformadora de la cultura; la fe, por su parte, tiene que vivirse en la cultura y expresarse a través de los canales propios de cada cultura (ritos, mitos). Es aquí donde aparece la Teología como “mediación” entre los dos extremos, como reflexión que busca descubrir el sentido de la una en la otra para que la vida de fe fluya en la cultura.

A la Teología católica, como a la Iglesia toda, la determinan dos principios dinámicos: la ley de la encarnación y la ley del *esjaton*. Por la primera, la Teología se confronta decididamente con todas las filosofías, ideologías y culturas de este mundo: las discierne, las critica, se encarna en ellas o las rechaza; por la segunda, la Teología está siempre orientada hacia el futuro, siempre en proceso de evolución y crecimiento. Sus ideas son vivas, dinámicas, no estáticas.

### 2.1.1 *El primer modelo teológico*

El *primer modelo teológico* resulta o se constituye con el trasplante de la fe cristiana de un ámbito socio-cultural y religioso semita a uno greco-romano<sup>10</sup>. En esta tarea desempeña un papel clave, sin duda, a la persona del apóstol san Pablo. Pero a éste le prepararon el camino judeo-cristianos helenistas (en especial el apóstol Bernabé, de Chipre) que

---

<sup>7</sup> Lonergan, *Método en Teología*, 9.

<sup>8</sup> “En cada época la Teología se encuentra con unos problemas, debe responder a unas preguntas y elige unos métodos. Queriendo cumplir la misma misión se realiza en forma distinta, porque los hombres no hacemos siempre las mismas preguntas y porque desde cada área cultural nos nacen nuevas interrogaciones y nuevas posibilidades”. González de Cardedal, *El quehacer de la Teología*, 613.

<sup>9</sup> Lonergan, *Ibid.*

<sup>10</sup> Cfr. Küng, *El cristianismo, esencia e historia*, 126-423.

habían huido de Jerusalén tras el martirio de Esteban y se habían asentado en Antioquía, la capital de la entonces doble provincia romana de Siria y Cilicia, la tercera ciudad más importante del imperio tras Roma y Alejandría. Aquí, los judeo-cristianos dirigieron directamente su predicación a los gentiles. Aquí se fundó la primera comunidad mixta compuesta de judíos de nacimiento y gentiles de origen. Aquí recibieron por primera vez los creyentes en el Señor Jesús el nombre de “cristianos” (Cfr. Hch 11,26).

No es casual, pues, que la ciudad de Antioquía se convirtiera en el centro de la misión cristiana de los gentiles. Ya con ello se perfila aquí, en el plano socio-cultural –en entorno y en lengua–, un cambio de modelo teológico al que ha apuntado sobre todo Gerd Theissen<sup>11</sup>.

Mientras que el palestino movimiento de Jesús estaba integrado en el ambiente rural, el cristianismo se convierte ahora en un fenómeno urbano y mientras que el judeo-cristianismo se expresaba en las antiguas lenguas vernáculas habladas en el campo (en el ámbito sirio palestino, en arameo), el cristianismo de los gentiles tuvo que atenerse en las ciudades a la lengua franca del griego *koiné* (o con posterioridad, el latín).

Mediante san Pablo, la misión cristiana entre los gentiles obtuvo, en contraposición a la judeo-cristiana, un éxito sensacional en todo el imperio. Mediante él se llegó a una auténtica inculturación del mensaje cristiano en el mundo de cultura helenística. Mediante él, en fin, la que era considerada una pequeña “secta” judía se convirtió en una religión universal<sup>12</sup> y en un puente de contacto entre Oriente y Occidente.

Justino es el primer autor eclesiástico que intenta poner en contacto el cristianismo con el platonismo. En su doctrina sobre el Logos, enseña que, si bien el Logos divino no apareció en su plenitud más que en Jesucristo, una “semilla del Logos” estaba ya esparcida por toda la humanidad antes de su venida. Porque, según él, cada ser humano posee en su razón una semilla del Logos. Así, no sólo los profetas del Antiguo Testamento, sino los mismos filósofos paganos llevaban en sus almas una semilla del Logos en trance de germinar. Justino cita los ejemplos de Heráclito, Sócrates y el filósofo estoico Musonio, que vivieron según las normas del Logos, el Verbo divino. Estos pensadores, de hecho, fueron verdaderos cristianos: “Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que Él es el Verbo, del que todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron según el Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes”<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, 100ss.

<sup>12</sup> “Voluntad incondicional de Pablo era abrir también a los gentiles que no pertenecían al pueblo elegido de Dios un acceso a la fe en el universal Dios de Israel sin que tuvieran que someterse antes a la circuncisión y, con ello, a las normas halálicas judías relativas a la pureza, los alimentos y el sábado, extrañas para ellos. Esto significa que un gentil puede hacerse cristiano sin convertirse antes en judío, sin tener que realizar las específicas «obras de la Ley»”. Küng, *El cristianismo, esencia e historia*, 129.

<sup>13</sup> Justino, *Apol.*, I, 46: 2-3.

Por eso no puede haber oposición entre cristianismo y filosofía, porque “Cuanto de bueno está dicho en todos ellos [los filósofos griegos] nos pertenece a nosotros los cristianos, porque nosotros adoramos y amamos, después de Dios, el Verbo que procede del mismo Dios ingénito e inefable; pues Él, por amor nuestro, se hizo hombre para ser partícipe de nuestros sufrimientos y curarlos. Y es que los escritores todos sólo oscuramente pudieron ver la realidad gracias a la semilla del Verbo en ellos ingénita. Una cosa es, en efecto, el germen e imitación de algo que se da conforme a la capacidad, y otra aquello mismo cuya participación e imitación se da, según la gracia que de aquél procede”<sup>14</sup>.

Justino da así una prueba metafísica de la existencia de elementos de verdad en la filosofía pagana. Aduce, además, una prueba histórica. Los filósofos paganos dijeron muchas verdades porque se las apropiaron de la literatura judía, del Antiguo Testamento: “Pues es de saber que Moisés es más antiguo que todos los escritores griegos. Y, en general, cuanto filósofos y poetas dijeron acerca de la inmortalidad del alma y de la contemplación de las cosas celestes, de los profetas tomaron ocasión no sólo para poderlo entender, sino también para expresarlo. De ahí que parezca hacer en todos unos gérmenes de verdad”<sup>15</sup>. Pero solamente los cristianos poseen la verdad completa, porque Jesucristo se les presentó como la Verdad en persona.

Otro elemento que generó las primeras reflexiones de escritores cristianos fueron las acusaciones, rumores, malentendidos o ataques de autores o personas provenientes del mundo pagano. Sus escritos dirigidos a la opinión pública (incluido el emperador), buscaban, además del carácter apologetico de su reflexión, presentar al cristianismo como una religión creíble, valiéndose para ello de imágenes, conceptos y métodos helenistas.

Recordemos que el cristianismo se había difundido en un Estado pagano, pero no en modo alguno ateo. El medio en el que se anunciaba el mensaje del Señor Jesús rezumaba religión. Ya los judíos habían tenido dificultad con la naciente comunidad cristiana por su rechazo del templo y de su culto, como se desprende del discurso y del posterior linchamiento de Esteban (Cfr. Hch 7,48-60) y en el enfrentamiento polémico con los paganos ocupará un lugar importante el elemento religioso.

Según Tácito, la fe cristiana se tenía por una “funesta superstición”<sup>16</sup>. Ya en el siglo II a.C., la palabra *superstitio* se utilizaba en sentido peyorativo, como opuesta a *religio*. Si por “religión” se entendía la estricta observancia del culto debido a los dioses, la “superstición” no era otra cosa que un falso comportamiento para con ellos. En definitiva, lo determinante para saber si una religión se ajustaba o no a los requisitos del Estado romano era su relación con el culto.

Nada tiene de extraño, pues, que a los/as cristianos/as se les calificara de “ateos”. Tertuliano explica bien lo que esto significaba. *Deos non colitis*, era el reproche lanzado

---

<sup>14</sup> Justino, *Apol.*, II, 13: 4-6.

<sup>15</sup> *Ibid.*, I, 44: 8-10.

<sup>16</sup> Tácito, *Anales*, XV, 44, 3.

contra ellos: “Ustedes no veneran a los dioses ni ofrecen sacrificios en honor del César”<sup>17</sup>. Esta crítica era demoledora, ya que el pueblo romano estaba convencido de que a la ruina de la religión tradicional seguiría inexorablemente la del Imperio. Podemos imaginar muy bien lo duro que debió ser para los cristianos afirmarse con sus modestas “cenas” frente a la pompa y fastuosidad de los sacrificios romanos. Por eso mismo se afanaron en ridiculizar tales sacrificios y demostrar –en la línea de los profetas y del propio Jesús– que el verdadero culto es el del corazón y del amor. El mártir Justino responde así a las acusaciones de los paganos: “Si no honramos con profusión de sacrificios y coronas de flores a esos ídolos que los hombres han fabricado y colocado en los templos dándoles el nombre de dioses, es porque sabemos que son materia bruta y sin vida y no reconocemos en ellos el semblante de la divinidad (...). Se nos ha enseñado que Dios no necesita ofrendas materiales por parte de los hombres, pues vemos que Él mismo lo da todo; pero hemos aprendido también, y así lo creemos firmemente, que sólo le son gratos quienes tratan de imitar sus perfecciones, es decir, su prudencia, su justicia, su amor a los hombres y todo lo que es propio de ese Dios”<sup>18</sup>.

Muy parecida es la argumentación del apologista romano Minucio Félix (+ 200 d.C.) contra la postura de Cecilio, su interlocutor pagano. Éste era partidario de mantener el culto tradicional a los dioses porque, según decía, a él debía Roma su grandeza. Minucio replica: “¿Ustedes creen que nosotros escondemos el objeto de nuestro culto porque no tenemos ni templos ni altares? Pero ¿cómo representarse a Dios, si el hombre mismo, a los ojos de la razón, es su imagen? ¿Qué templo construirle, cuando todo este universo que Él ha creado no puede contenerlo? (...). ¿Acaso he de ofrecer al soberano Señor víctimas que destinó para nuestro uso, restituyéndole así sus propios dones? ¡Qué ingratitud! Las únicas ofrendas dignas de Él son un alma recta, una conciencia pura, una fe sincera”<sup>19</sup>.

Oigamos por último al filósofo cristiano Atenágoras, que hacia el año 177 d.C., dirigió al emperador Marco Aurelio y a su hijo Cómodo una súplica a favor de los seguidores del Señor Jesús: “Puesto que la mayoría de quienes nos acusan de ateísmo, sin tener la más vaga idea de lo que es Dios (...), evalúan la piedad por la observancia de los sacrificios y nos echan en cara que no reconozcamos a los dioses oficiales, dignense considerar, Majestades, lo que implican esos dos reproches y, ante todo, el de negarnos a sacrificar. El Artífice y Padre de este universo no necesita de sangre ni del perfume de flores o incienso, pues Él es el mejor de los perfumes y nada le falta, bastándose a sí mismo (...). Si pues confesamos a Dios (...) y tendemos hacia Él manos puras, ¿qué necesidad tiene aún de sacrificios de animales?”<sup>20</sup>.

El contacto de la fe cristiana con las filosofías griegas (platonismo y neo-platonismo para la Teología y el estoicismo para la Moral) tiene sus consecuencias. La Teología adquiere rasgos más especulativos y la Moral busca contactos con el ideal del ser humano virtuoso del pensamiento helénico. No se pierde de vista el Evangelio como un proyecto

---

<sup>17</sup> Justino, *Apolog.*, 10, 1.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 44: 8-10.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 9, 1ss.

<sup>20</sup> Atenágoras, *Súplica*, cap. XIII.

de vida, pero comienza a tener relevancia la perspectiva doctrinal de la fe ante la emergencia de las nuevas herejías y ataques de filósofos no cristianos (Celso, por ejemplo). La estructura narrativa del Evangelio dará paso a una exposición más intelectual y sistemática de la nueva fe.

Ireneo insiste en el recurso a la tradición apostólica y Tertuliano –en su calidad de abogado– cree más conveniente el recurso al derecho romano. Sin embargo, los dos hacen acopio de recursos filosóficos cuando la ocasión así lo amerita. En otras palabras, la mediación de las filosofías se convirtió en un instrumento necesario para la evangelización en el nuevo contexto cultural. Ahora bien, todo nuevo esfuerzo siempre tiene dificultades y peligros. La relación fe cristiana-filosofías griegas no es la excepción y con el tiempo hemos visto la necesidad de hacer correcciones porque se asumieron concepciones o teorías que afectan en menor o mayor medida la novedad del Evangelio proclamado y practicado por el Señor Jesús. La antropología dualística propia del platonismo y del neoplatonismo (alma-cuerpo), unida a la doctrina de la inmortalidad del alma, por ejemplo, tienen dificultades con la propuesta trinitaria (alma-cuerpo-espíritu) de la revelación bíblica. El ser humano es una unidad psico-física y el elemento divino presente en él no es el alma sino el espíritu, el aliento divino (*ruaj/pneuma*).

### 2.1.2 *El segundo modelo teológico*

El *segundo modelo teológico* tiene que ver con el trasplante de la fe cristiana del ámbito socio-cultural y religioso greco-romano (y, geográficamente: mediterráneo) al centro-europeo o nord-Atlántico. Este proceso implica varios siglos de historia eclesial y, por eso, lo vamos a dividir en varios momentos-cumbre: 1) la época escolástica; 2) la modernidad; 3) la neo-escolástica y, 4) la *nouvelle Théologie*. He aquí una síntesis de los elementos que consideramos más pertinentes a nuestra investigación.

#### 2.1.2.1. La Escolástica

A comienzos del siglo XII se asiste a un importante cambio de perspectiva en Teología: se pasa de la *sacra pagina* a la *sacra doctrina*. La Teología no es ya solamente un comentario de la Escritura, sino que se convierte en una sistematización progresiva de la fe en su globalidad, asumiendo como objetivo principal su inteligencia (*Fides quaerens intellectum*: Anselmo). Para alcanzar este objetivo no son ya adecuados los procedimientos de lectura simbólico-alegóricos, sino que se asumen instrumentos externos a la misma Escolástica, como la lógica y la dialéctica abelardiana del *sic et non* en el análisis de las *auctoritates* patrísticas.

Es con el siglo XII y con la entrada cada vez más intensa y definitiva de Aristóteles en Occidente cuando se llegó al período clásico, por así decirlo, de la Escolástica. Más allá de la división entre la Escritura y la reflexión especulativa sobre la fe, se llegó a la cualifi-

cación de la Teología como *scientia* en sentido aristotélico: como cualquier otra ciencia, también la Teología debe definir su objeto (la revelación) y su propio método de proceder que es el silogístico-racional, el cual debe ser capaz de llevar lo que se cree a la inteligibilidad (*intellectus fidei*) y ponerlo dentro de una estructura teológica que confiera a cada una de las verdades de fe su lugar y su sentido en relación con el único misterio de Dios.

Dentro de esta fundamentación científica de la Teología es donde hay que aplicar las teorías epistemológicas aristotélicas de la unidad y de la subalternancia de las ciencias.

Paralelamente a todo esto se desarrolla también una nueva organización de los estudios. Las abadías dejan sitio a las universidades, como organizaciones ciudadanas para la enseñanza de todas las disciplinas del saber (*universitas studiorum*). En la formación teológica resulta central el comentario a las sentencias de Pedro Lombardo, como instrumento de base para sistematizar y fundamentar racionalmente todos los datos de la fe. Las *summae* teológicas son el fruto más maduro de este esfuerzo por lograr una representación unitaria y global de la fe cristiana. La fundamentación del *intellectus fidei* para cada uno de los problemas teológicos tiene en la *quaestio* su método resolutivo: después de haber expuesto las opiniones contrarias y favorables a cierta solución del problema/cuestión, el autor da su solución ofreciendo las *rationes* de la misma.

Así pues, leída globalmente, la Escolástica puede definirse como el intento cristiano de conferir un carácter científico-racional a la fe y de presentarla dentro de un todo unitario que le confiera inteligibilidad y sentido.

#### 2.1.2.2 La modernidad

Algunos opinan que la modernidad se inscribe entre dos derrumbes: la caída de la Bastilla en 1789, y la caída del muro de Berlín en 1989. Exactamente dos siglos. Evidentemente se trata de fechas solo significativas, pues los procesos históricos no tienen fechas tan determinadas. La modernidad entró en crisis con la primera guerra mundial, a causa de la cual se vino abajo el optimismo moderno, el culto al progreso y la confianza en la razón y en la ciencia.

Con la modernidad finaliza una cultura que quiso ser anticristiana: el racionalismo científico que la ha sustentado ha rechazado toda clase de realidad sobrenatural. Se pretendió relegar la biblia a la condición de una mitología antigua y se intentó reelaborar el cristianismo en clave secularista. Se creó el mito del progreso indefinido y se pensó que la ciencia sería la respuesta a todos los problemas humanos. Se crearía la sociedad perfecta gracias a la ciencia y la tecnología. La modernidad puso el énfasis en el vivir en este mundo, un vivir que debería ser confortable, aunque fuera para pocos. A su vez, la religión se relegó a la pura experiencia subjetiva, a la sola voluntad individual y a una vivencia de tipo individualista, intimista.

Ahora bien, la Iglesia católica mantuvo con la modernidad una relación dialéctica de rechazo y depuración. Su pronunciamiento extremo fue el *Syllabus*, promulgado por el papa Pío IX en 1864, cuya proposición 80 enunciaba la imposibilidad de ella para reconciliarse con “el liberalismo, el progreso y la civilización moderna”. Y a pesar de que el centro del *ethos* de la modernidad era la razón, no por eso la rechazó ciegamente. Al contrario, la Constitución dogmática *Dei Filius* del concilio Vaticano I, la considera como camino hacia la verdad (Cfr. DH 3004).

La respuesta católica al ataque implacable de la modernidad liberal fue doble. El papado se retiró al *guetto*, ante la ofensiva de las fuerzas políticas liberales, y luego vino una serie de condenaciones magisteriales a la modernidad como tal y al modernismo católico. La Teología católica, por su parte, respondió de muchas maneras. Nosotros mencionamos dos corrientes que nos parecen más significativas por sus propuestas y porque pervivieron en ambiente de tensión, conflicto y hasta de choques en el pre-concilio, concilio y post-concilio Vaticano II: la neo-escolástica y la *nouvelle Théologie*.

### 2.1.2.3. La neo-escolástica

La Escolástica había desaparecido casi completamente en la Teología: se había diluido en el racionalismo moderno o había perdido su contacto con la vida del espíritu al convertirse en asunto puramente interno de escuelas superiores religiosas o de seminarios. Sin embargo, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX aparecen en Italia, Francia, Alemania y España, algunos autores que ven necesario recuperar la metodología y los contenidos básicos de la Escolástica en el nuevo contexto cultural.

Este movimiento recibe un poderoso impulso a través de la Encíclica *Aeterni Patris*, de León XIII (1879), que trata de los temas, fuentes y métodos de la Filosofía y su relación con la revelación y recomienda resueltamente la doctrina de santo Tomás de Aquino como norma para la enseñanza. Ahora bien, esta toma de postura tiene que ver con el diagnóstico que el papa Pecci y sus asesores hacen de la cultura europea; según ellos, la crisis del viejo continente no tiene que ver con cuestiones sociales o políticas, sino intelectuales. La emergencia y la asunción de nuevas filosofías (idealismo, pragmatismo, existencialismo, positivismo) por parte de la sociedad y por algunos teólogos católicos y no católicos es vista negativamente.

Esta situación llevará a muchos intelectuales católicos a la añoranza de tiempos pasados donde toda la reflexión y sistematización de la fe cristiana estaba normada por la forma como Tomás de Aquino había relacionado la fe cristiana con la filosofía aristotélica (la Escolástica). ¿Por qué no volver a reproponerla como solución a tanta dispersión al interior de la ciencia divina?

Cuando en 1917 apareció el nuevo Código de Derecho canónico, el canon 1365 § 1 exigió para todos los estudiantes de Teología un estudio previo de dos años de Filosofía,

que según el canon 1366 § 2 debía hacerse “según los principios, el método y la doctrina del Doctor Angélico”.

En el curso del crecimiento de la neo-escolástica se llegó a renovar y organizar según su línea de pensamiento una serie de centros de estudio que lograron gran influjo: las universidades pontificias o escuelas superiores en Italia, Suiza, Francia, Alemania, Canadá, o se crearon institutos con la misma finalidad y orientación.

La producción literaria de la neo-escolástica ha quedado consignada en multitud de publicaciones. Muchas de las instituciones creadas o reorientadas bajo la neo/escolástica han publicado y publican aún revistas propias, obras y manuales de Teología y Filosofía.

El retorno a la neo-escolástica no pretendía ser una mera repetición de viejas tesis. El conocimiento de la Escolástica se hizo teniendo como telón de fondo el nuevo clima cultural, lo mismo que los problemas filosóficos y teológicos de la época, además de los planteados por las ciencias modernas. Ahora bien, el espacio que una Teología –ligada a la denominada *Philosophia perennis* (metafísica)– deja, es más bien poco. Lo fundamental de la reflexión crítica sobre la revelación divina se considera algo logrado de una vez para siempre y con validez para todos los tiempos y lugares. Los temas sobre los cuales se puede investigar son escasos y tocan asuntos tangenciales, periféricos.

#### 2.1.2.4. *La nouvelle Théologie*

El concepto aparece por primera vez en un artículo de P. Parente (*L'Osservatore romano*: febrero de 1942) refiriéndose a dos autores dominicos. En 1946 fue adoptado por R. Garrigou-Lagrange, que lo usó especialmente para caracterizar las posiciones teológicas de algunos autores de la Compañía de Jesús. Este concepto tenía un carácter claramente peyorativo, pues se usaba para denominar los nuevos métodos, tendencias y escritos que, a los ojos de estos críticos, estaban poco conformes con la ortodoxia.

Desde este momento comenzó una polémica sumamente fuerte en la que se enfrentaron dos concepciones diferentes de hacer Teología. La una buscaba la renovación de los métodos, la otra apelaba insistentemente a la Tradición y en particular a santo Tomás. Pero, además, la nueva Teología buscaba un retorno a las fuentes patrísticas de una manera crítica, se preocupaba por una mejor comprensión de la Teología tomista e incluyó conceptos nuevos como el de “historia” para afectar –de alguna manera– una Teología como la neo-escolástica, concebida como inmutable y aplicable a todos los tiempos y lugares.

En el centro de esta página dramática de la historia de la Teología se halla la Encíclica *Humani generis*, de Pío XII (1950), donde se habla de los “amadores de novedades” que desprecian la Teología escolástica que el Magisterio eclesiástico tiene en tan

alta estima (Cfr. DZ 2313) y menciona algunos de sus propósitos: “no faltan hoy tampoco quienes se atreven a plantear en serio la cuestión de si la Teología y sus métodos, tal como con aprobación de la autoridad de la Iglesia se dan en las escuelas, no sólo hayan de perfeccionarse, sino ser de todo en todo reformados...” (DH 3880).

### 2.1.3 *El tercer modelo teológico*

El concilio ecuménico Vaticano II es, sin duda, el acontecimiento cristiano más importante del siglo XX. Así lo juzgan innumerables voces, dentro y fuera de la Iglesia católica. Es probable que no se haya realizado en el momento propicio, ya que muchos de los problemas que arrastraba la Iglesia católica debieron resolverse mucho tiempo antes. El restablecimiento del diálogo con el mundo moderno, por ejemplo, llevaba un desfase de tres siglos. Algo similar sucedía con la reforma luterana.

Su gran originalidad, esa que ha hecho hablar de un “antes” y de un “después” del Concilio, de un “pre-concilio” y de un “post-concilio”, consiste en haber emprendido una grandiosa operación de renovación de la Iglesia católica a todos los niveles. De ello da cuenta la amplitud de los temas tratados, algunos de ellos por primera vez como el laicado, la vida consagrada, la libertad religiosa, la relación fe-cultura, los medios de comunicación social, el diálogo ecuménico e interreligioso.

Y, a pesar de la procedencia nord-Atlántica de los grupos y preocupaciones de los protagonistas del evento conciliar, nos unimos a quienes sostienen que el Vaticano II es una propuesta que tiende a superar la matriz occidental del cristianismo romano de la época para convertirse en un cristianismo de alcance verdaderamente universal (católico)<sup>21</sup>.

Nuestra hipótesis de trabajo es la siguiente: el Vaticano II, tanto en su cambio de actitud frente al mundo moderno pluricultural (*ad extra*) como en su toma de conciencia (*ad intra*), reflejada en sus documentos, en la forma de realizar el *intellectus* sobre el objeto de la Teología (revelación/realidad humana) a la luz de la fe y en sus decisiones, nos ofrece un nuevo modelo teológico y, por ende, nos invita a revisar a fondo el estatuto epistemológico de la Teología, lo mismo que la identidad de los/as teólogos/as, su función o funciones *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia católica y su relación con el Magisterio eclesiástico. Mencionemos aquí algunas de sus características más importantes.

---

<sup>21</sup> El Vaticano II “Ha permitido a los católicos ser críticos frente a ciertos aspectos de su propia herencia y deshacerse de todo lo que pudiese verse como algo culturalmente condicionado. Muchos católicos se han sentido autorizados por el Concilio para transformarse en ciudadanos del mundo moderno con todas las de la ley, para abrirse a las riquezas espirituales de las culturas no-europeas y para comprometerse en el diálogo con otras religiones”. Dulles, *El oficio de la Teología*, 118-119.

a. *En relación con el estatuto epistemológico de la Teología.* El concilio ecuménico Vaticano II nos ha llevado a revisar el estatuto epistemológico de la Teología, es decir, su carácter científico. Ahora bien, según los teóricos de la ciencia, para que una disciplina sea considerada como “ciencia” debe tener un *objeto* y un *método*. El objeto es la realidad a la cual la ciencia se aplica; el método, por su parte, debe ajustarse a la naturaleza de su objeto. El objeto determina no sólo lo que conocemos sino también, de alguna manera, la forma como podemos conocerlo<sup>22</sup>.

En relación con el objeto de la Teología, santo Tomás distinguía entre objeto material y formal. El objeto material es evidentemente Dios; el objeto formal de una ciencia, por su parte, es el aspecto particular bajo el que se considera su objeto material. Tomás utiliza la expresión *Deus sub ratione deitatis*, es decir, Dios bajo el aspecto mismo de su deidad o Dios en cuanto Dios: “En la *sacra doctrina* todo viene tratado bajo el punto de vista de Dios, bien porque es el mismo Dios (esencia, atributos, personas), o porque está ordenado a Dios como principio y fin (las criaturas, los actos humanos, las leyes, la gracia, las virtudes, los sacramentos)”<sup>23</sup>.

En una de sus obras, Tomás explica que el objeto formal de la Teología es la revelación<sup>24</sup>. La Teología de los filósofos (Teología natural), según él, se ocupa de Dios y de las criaturas ayudándose solamente de la luz de la razón. La Teología sigue el camino inverso: su punto de partida es Dios, tal como es en sí mismo, tal como se conoce y tal como nos es conocido por la revelación. Ya habíamos afirmado que, en este sentido, es una ciencia subalterna o subordinada porque acepta los principios revelados por Dios<sup>25</sup>; su guía es la sabiduría divina y, en cierta manera, una participación de ella.

La Teología clásica hablaba de un doble principio metodológico para estudiar los contenidos de la revelación, tal y como vienen explicitados en los testimonios que nos hablan de ella (Escritura, Tradición) o la interpretan de manera oficial en la Iglesia católica (Magisterio eclesiástico): el *auditus fidei* y el *intellectus fidei*<sup>26</sup>. El primero tiene como finalidad el análisis de las fuentes (testimonios); el estudio del *auditus fidei*, a nivel científico, da lugar a la llamada Teología positiva; el segundo se preocupa de elaborar de manera coherente y especulativa los datos de la fe; el ejercicio del *intellectus fidei* a nivel científico da origen a la Teología sistemática<sup>27</sup>.

Vaticano II, por su parte, en la Constitución dogmática *Gaudium et spes*, nos ha querido abrir el horizonte: no solamente la revelación divina sino también la realidad humana. Así nos lo propone cuando utiliza expresiones tales como “experiencia humana” (Cfr. GS 46), mundo moderno pluricultural (Cfr. GS 53) o signos de los tiempos (Cfr. GS 4). Por eso, algunos autores hablan de un objeto con una estructura bipolar

---

<sup>22</sup> Cfr. Remolina, “La autonomía del método teológico.” *TheolXav* 67 (1983): 154-155.

<sup>23</sup> *Summa Theologiae*, I, q.1, a.7.

<sup>24</sup> Cfr. *Contra Gentiles*, c. 4.

<sup>25</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.1, a.2.

<sup>26</sup> Cfr. *AAS* 91 (1999) 55, n° 65.

<sup>27</sup> *Ibid.*, *AAS* 91 (1999) 56. Cfr. CEC, *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, n° 29.

para la Teología<sup>28</sup>. Los Padres de la Iglesia hablaban de los “dos ojos” de la Teología (*Theologia ante et retro oculata*)<sup>29</sup> y algunos teólogos han recuperado esta intuición fundamental<sup>30</sup>. San Agustín hablará de los dos libros: el segundo (la biblia) nos ayudará a leer el primero (la realidad humana), cuya visibilidad ha sido opacada por el pecado<sup>31</sup>.

Estos dos polos van o deben ir interrelacionados<sup>32</sup>. Entre ellos hay o debe haber una correlación estrecha: la revelación bíblica ilumina la realidad humana, le muestra el deber ser, la meta o el sentido final (*esjaton*), el *plus* (de más) de Dios; la realidad humana, a su vez, plantea nuevos problemas, interrogantes, expectativas, esperanzas, retos, etc. interrogantes a la revelación bíblica<sup>33</sup>. La integración adecuada de estos dos polos dará como resultado una Teología siempre joven y en sintonía con las grandes preocupaciones de la humanidad<sup>34</sup>. Por tanto, el método que requiere un objeto con estas características debe ser –según nuestro criterio– bidireccional (de ida y vuelta: de la realidad humana a la revelación divina y viceversa).

b. *En relación con la función de los teólogos/as.* Vaticano II fue definido por Juan XXIII como un concilio ‘pastoral’ porque colocaba a la Iglesia católica en diálogo con el mundo moderno. A eso nos remiten términos como “pluralidad de culturas” (Cfr. GS 53), “experiencia humana” (Cfr. GS 46), “signos de los tiempos” (Cfr. GS 4). El mundo no seguiría siendo visto como rival o enemigo, sino como interlocutor válido. A un concilio pastoral le correspondió comenzar a proponer, de manera germinal, una Teología “pastoral”<sup>35</sup>. Ya no era suficiente hacer una reflexión crítica sobre la sola revelación, sino sobre la revelación en relación con la realidad humana de cada época. La Constitución

---

<sup>28</sup> “El ser humano vive inmerso en el tiempo y de ahí que la fe de que da testimonio la Escritura necesite ser repensada una y otra vez en cada coyuntura histórica, en cada nueva situación. Toda cultura y toda época histórica se plantean sus propios interrogantes. La Teología es un esfuerzo por transferir el acontecimiento único e irreplicable de Jesucristo a cada una de las épocas sucesivas. Desde esta perspectiva vemos que la Teología tiene siempre una estructura bipolar. Por un lado mira al pasado, al acontecimiento de Cristo y de las Escrituras, que son parte de ese acontecimiento. Por otro, mira al presente, a los interrogantes y demandas de nuestra cultura”. O’Donell, *Introducción a la Teología dogmática*, 10.

<sup>29</sup> Cfr. San Bernardo, *In Cant. Sermo 62,1*: PL 183, 1075.

<sup>30</sup> “Toda Teología se constituye a partir de dos lugares: el lugar de la fe y el lugar de la realidad social dentro de la cual se vive la fe. El lugar de la fe viene dado; el lugar de la realidad social ha de ser identificado”. Boff, *La fe en la periferia del mundo*, 9.

<sup>31</sup> “La biblia es el segundo libro de Dios, fue escrita para ayudarnos a descifrar el mundo, para devolvernos la mirada de la fe y de la contemplación, y para transformar toda la realidad en una gran revelación de Dios”. Cfr. Mesters, *Flor sin defensa*, 28.

<sup>32</sup> El denominado “método teológico de la correlación” fue utilizado por P. Tillich en una de sus obras fundamentales. Cfr. *Teología sistemática*, 3 vols., 1982.

<sup>33</sup> Para algunos teólogos, a la realidad no le cabe preguntar; a ella sólo le corresponde escuchar. Permitirle a la realidad humana que haga preguntas, sería darle protagonismo y –en consecuencia– subestimar la palabra de Dios. En este nuevo contexto, la palabra de Dios quedaría sometida a las preguntas, inquietudes y expectativas del ser humano. La Escritura no diría más de lo que el ser humano quiere escuchar y la absoluta soberanía de la palabra de Dios (concepto luterano) quedaría en entredicho. Cfr. Mondín, “Los distintos métodos teológicos.” *Med* 78 (1994): 160-161.

<sup>34</sup> “En cada momento histórico se impone al creyente, y particularmente al teólogo, que debe ser un creyente honesto y responsable, la obligación de buscar la conexión entre la palabra de Dios y la situación espiritual de cada época histórica. No es posible hacer Teología válida sin establecer un diálogo en profundidad con el espíritu de cada época”. Martínez Diez, *Teología latinoamericana y Teología europea*, 15-16.

<sup>35</sup> Croken y Doren (ed.), *Collected Works of Bernard Lonergan*, Vol. XVII, 221-239.

pastoral *Gaudium et spes* es un ejemplo palmario de esta nueva forma de hacer Teología. De ahora en adelante, el quehacer teológico tendrá que estar atento a los nuevos hallazgos de las ciencias, a los nuevos problemas que preocupan a la humanidad, a las nuevas funciones que esta apertura al mundo le genera (Cfr. GS 62). El teólogo/a, en este nuevo contexto, será de manera preponderante un investigador, un explorador<sup>36</sup>.

c. *En relación con la “norma próxima” de la Teología.* Según el concilio Vaticano II, el punto de referencia inmediato para hacer Teología es lo que Dios nos ha revelado a través de su Hijo Jesucristo bajo la acción del Espíritu Santo (Cfr. DV 2). Esta voluntad divina está consignada en la Escritura (especialmente, en el Nuevo Testamento: DV 7) y ha sido transmitida a través de la Tradición (Cfr. DV 9). La Escritura es testimonio de la revelación divina<sup>37</sup>.

d. *En relación con la “mediación” de la Teología.* Después del concilio Vaticano II, la Teología busca nuevas mediaciones para comunicar la Buena Nueva en otras categorías, más acordes con los nuevos tiempos. Por eso, entra en contacto con filosofías preferentemente anti-metafísicas o prácticas como el marxismo, el personalismo, el vitalismo, el existencialismo. Así mismo, se abre el abanico de posibilidades para entablar diálogos interdisciplinarios o intradisciplinarios con otras ciencias o disciplinas como la Historia crítica, la Sociología, la Antropología, la Medicina, la Psicología. El resultado será la emergencia de teologías con puntos de partida diferentes (*en contexto*), con perspectivas distintas (*de genitivo*) y, por supuesto, con lenguajes diferentes. Este nuevo pluralismo teológico exigirá unos criterios para no degenerar en relativismo teológico<sup>38</sup>.

e. *En relación con el método en Teología.* Vaticano II, en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, no parte de los principios doctrinales sino de la realidad humana moderna. Su metodología es inductiva. Así procede con realidades humanas como la familia, la economía o la política. Solamente, en un segundo momento, se brinda la luz del Evangelio (Cfr. GS 46). Es una metodología conscientemente asumida. No es algo totalmente novedoso porque ya lo utilizaban algunos grupos católicos como la Juventud Obrera Católica (JOC) en su trabajo pastoral o el papa Juan XXIII en algunas de sus encíclicas. La realidad humana, por tanto, no es un tema introductorio sino el punto de partida de toda la reflexión consecuente con este nuevo método teológico. En esta nueva forma de hacer Teología no hay que planear sobre la realidad humana intentando entrar en contacto con ella en un segundo momento porque ha sido tomada en serio desde el comienzo y a lo largo de todo el proceso teológico.

---

<sup>36</sup> Cfr. Botero, “La figura del teólogo moralista hoy: ¿un repetidor? ¿un explorador?” *UnivAlphon* 7 (2005): 33-60.

<sup>37</sup> Cfr. González Montes, “«Dei Verbum» sobre el fondo de «Dei Filius».” *Sal* 43 (1996): 341-364.

<sup>38</sup> Cfr. Lauret y Refoulé (dirs.), *Iniciación a la práctica de la Teología*, Tomo 1, 123-147.

### 3. DIFICULTADES Y POSIBLES CAUSAS

Al indagar sobre las posibles causas del malestar actual o de las tensiones entre pastores y teólogos/as al interior de la Iglesia católica, nosotros centramos nuestra atención en el cambio de modelo teológico que comenzó a gestarse a mediados del siglo XX y que obtuvo su ratificación en el concilio Vaticano II. El modelo teológico anterior entró en crisis y dio paso a uno nuevo<sup>39</sup>, cuya “norma próxima y universal de la verdad en materia de fe y costumbres” para el teólogo católico ya no era la enseñanza del Magisterio eclesiástico<sup>40</sup> sino la revelación divina, consignada en los testimonios de la Sagrada Escritura y la Tradición e interpretada “auténticamente” por el Magisterio eclesiástico (Cfr. DV 10). Así mismo, el “máximo honor” de un teólogo católico no consistía sólo en “Volver constantemente a las fuentes de la divina revelación” para “indicar de qué modo se halle en las Sagradas letras y en la Tradición, explícita o implícitamente, lo que por el Magisterio vivo es enseñado”<sup>41</sup>, sino también tener en cuenta los signos de los tiempos, el mundo moderno pluricultural o la experiencia humana para iluminarla desde la luz indefectible que proviene de la revelación divina.

Vaticano II supuso una nueva actitud eclesiológica ante el mundo moderno. Al ser un “concilio pastoral”, en sintonía con la voluntad de su convocador (Juan XXIII), la Iglesia católica, en cabeza de sus pastores, adoptó una nueva actitud ante el mundo moderno: no de rechazo o aislamiento, sino de diálogo constructivo. Esto va a traer como lógica consecuencia una afectación de toda la estructura epistemológica de la Teología porque los problemas, las dudas, la búsqueda de sentido, las nuevas investigaciones o descubrimientos científicos, entran a formar parte de sus preocupaciones e investigaciones (Cfr. GS 62).

Según Vaticano II, el objeto de la Teología tiene una estructura bipolar: la revelación divina o bíblica y la experiencia humana (Cfr. GS 46)<sup>42</sup>, la cultura moderna pluricultural (Cfr. GS 53) o los signos de los tiempos (Cfr. GS 4). La Teología clásica o pre-conciliar (con excepción de algunos teólogos de la *nouvelle Théologie*) y gran parte de la Teología posconciliar (con excepción de la Teología de la liberación)<sup>43</sup> han enfatizado la

---

<sup>39</sup> En el neo-tomismo, al estar vinculado en gran medida a la metafísica aristotélica, la verdad aparecía como una realidad atemporal, no sujeta a los cambios históricos. El espacio para la investigación era mínimo. Las grandes respuestas ya estaban elaboradas por épocas anteriores y sólo bastaba recuperarlas o repetir las algo remozadas en los manuales de la época. El campo investigativo se reducía a añadir matices o a tratar temas secundarios o periféricos a la fe. Cfr. De Roux, “El método como problema.” *TheolXav* 153 (2005): 55.

<sup>40</sup> *AAS* 42 (1950): 567.

<sup>41</sup> Id. *Ibid.*, 568.

<sup>42</sup> El término “experiencia humana” es totalmente original. La Constitución pastoral *Gaudium et spes* apela con frecuencia a la “experiencia” como lugar y medio para descubrir la verdad. Por ejemplo: “La experiencia de los siglos aprovecha también a la Iglesia [católica] (nº 46). Ella misma “conoce por su experiencia de siglos, cuánto tiene continuamente que seguir madurando” (nº 43). Por eso mismo “desea unir la luz de la Revelación a la pericia de todos para iluminar el camino de la humanidad” (nº 33). Nosotros creemos que los términos “signos de los tiempos”, “cultura” y “experiencia humana” son complementarios y nos obligan a mirar hacia el segundo polo de la Teología: la realidad o la historia humana.

<sup>43</sup> “La elaboración de la Teología de la liberación se desarrolla en tres momentos fundamentales que corresponden a los tres tiempos del conocido método pastoral: ver, juzgar y actuar.

revelación bíblica y la Tradición como único objeto de la Teología<sup>44</sup>. Juan XXIII y los pontífices que lo han precedido (Pablo VI, Juan Pablo II), inician sus documentos con una breve descripción de la realidad actual sobre el tema que piensan abordar (paz, trabajo, vida consagrada, catequesis, formación de los futuros pastores, etc.)<sup>45</sup>. En esta misma dirección se han orientado las conferencias episcopales de Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida. Sin embargo, habría que analizar en cada caso ¿qué tanto afecta esa introducción el resto del texto? En otras palabras, ¿la realidad es el punto de partida o simplemente un capítulo introductorio y, por tanto, un tema?

Además de lo anotado anteriormente, agregamos dos posibles causas más. Su presencia se puede verificar, de una o de otra manera, a lo largo de nuestra investigación. Son, a saber:

a. *La falta de distinción entre Teología académica o docente y Teología científica o investigativa*. En los discursos y documentos del Magisterio eclesiástico falta una distinción clara al respecto<sup>46</sup>. Con una distinción en este campo, se podría determinar, por ejemplo, que –mientras la *missio canonica* o mandato de enseñar está en correspondencia con la Teología académica o docente– a la Teología científica o investigativa le corresponde la libertad para la búsqueda, para el uso de métodos o para el diálogo interdisciplinar e intradisciplinar con filosofías o ciencias que se interesen por el ser humano, el mundo y Dios<sup>47</sup>. Así mismo, cada una de ellas tiene unos escenarios y unos medios para comunicar sus propios contenidos<sup>48</sup>.

---

En la Teología de la liberación se habla de tres mediaciones principales: mediación socio-analítica, mediación hermenéutica y mediación práctica. Se habla de «mediaciones» porque representan medios o instrumentos de construcción teológica. Veamos rápidamente cómo se presentan esas tres mediaciones y cómo se articulan.

La mediación *socio-analítica* contempla el lado del mundo del oprimido. Procura entender por qué el oprimido es oprimido. La mediación *hermenéutica* contempla el lado del mundo de Dios. Procura ver cuál es el plan divino en relación con el pobre. La mediación *práctica*, a su vez, contempla el lado de la acción e intenta descubrir las líneas operativas para superar la opresión de acuerdo con el plan de Dios”. Ellacuría y Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*, Vol. I, 101.

<sup>44</sup> Cfr. Fisichella (ed.), *Gesù Rivelatore*, 85-99; Bertuletti... [et al.], *La Teologia italiana oggi*, 149-193.

<sup>45</sup> Un cambio de metodología al respecto es posible notar en las encíclicas *Deus caritas est* (25 de diciembre de 2005) y *Spe salvi* (30 de noviembre de 2007) del papa Benedicto XVI. La realidad humana sobre cada asunto (la caridad, la esperanza) no es abordada. La preocupación es, más bien, de tipo lingüístico, nocional o doctrinal (*eros, philia, ágape*/fe, esperanza).

<sup>46</sup> En el discurso que el papa Juan Pablo II dirige a los profesores de Teología en Altötting (Alemania), el 18 de noviembre de 1980, por ejemplo, afirma: “El teólogo enseña en nombre y por mandato de la Iglesia que es comunión de fe. Él puede y debe anticipar propuestas nuevas para la comprensión de la fe, pero éstas son solamente ofrecidas a toda la Iglesia. Existe la necesidad de muchas correcciones e integraciones hasta el momento en que toda la Iglesia las pueda aceptar”. *Eccl*, nº 2.008, 29 de noviembre de 1980, 15. Tanto la referencia al *mandato* eclesial para enseñar como a las *propuestas nuevas* aparece en el mismo párrafo, sin ninguna distinción al respecto.

<sup>47</sup> “El estatuto de la Teología y del teólogo en la Iglesia se debate hoy entre la autonomía de la disciplina teológica y la instancia del supremo control y vigilancia que se ejerce sobre los teólogos y sobre la Teología”. Parra, “El método hermenéutico bajo sospecha.” *TheolXav* 57 (2007): 455.

<sup>48</sup> El escenario propio de la Teología docente o académica es el aula escolar y los destinatarios son, en un buen porcentaje, personas que se preparan para ser pastores de la Iglesia católica o para colaborar en la pastoral en sus parroquias o comunidades cristianas. Los escenarios propios de la Teología investigativa o

b. *La falta de distinción entre los sujetos magisteriales y la correspondiente cualificación de la enseñanza al interior de la Iglesia católica.* El punto tiene que ver con todo lo concerniente a la enseñanza en la Iglesia católica. Ya santo Tomás había planteado la conocida teoría de los dos magisterios<sup>49</sup>, repropuesta por teólogos en la actualidad<sup>50</sup>. Sin embargo, el Magisterio eclesiástico se sigue considerando como el “único” (*soli Ecclesiae Magisterio*)<sup>51</sup>. Hans Küng respondió a esta actitud proponiendo a la Teología como único Magisterio en la Iglesia católica, en consonancia con la tríada neotestamentaria de los apóstoles, profetas y doctores (Cfr. 1Co 12,28; Ef 4,11). Si los obispos son sucesores de los apóstoles, los/as teólogos/as lo serían de los doctores<sup>52</sup>. Mientras a los apóstoles les correspondía la fundación y la dirección de las comunidades cristianas (iglesias), a los doctores les correspondía la enseñanza. En consecuencia, los carismas de la dirección y de la enseñanza no podían estar presentes en la misma persona, ni siquiera en los apóstoles: “¿acaso todos son apóstoles? o ¿todos profetas? ¿Todos maestros? ¿Todos con poder de hacer milagros?” (1Co 12,29)<sup>53</sup>.

Nosotros creemos más que conveniente el retorno a la propuesta que encontramos en el Evangelio donde ciertamente se habla de un único Magisterio, pero corresponde al Señor Jesús (Cfr. Mt 23,8. Ver también: Jn 13,13; Mt 10,24). Los demás magisterios (el de los pastores y el de los/as teólogos/as) son derivados y, por tanto, dependientes y subordinados al único magisterio del Señor Jesús. Este esquema nos permite una reestructuración eclesial necesaria y conveniente para todos y cada uno de los sujetos magisteriales. No todos están en el mismo nivel ni todos realizan las mismas funciones. El Magisterio de los pastores tiene una dimensión prevalente en la Iglesia católica, sin lugar a dudas, pero tampoco se puede desconocer la existencia del Magisterio teológico.

---

científica son los congresos, las mesas redondas, los foros, los debates, etc. y sus destinatarios son especialistas en el tema.

Los medios de divulgación también son distintos. Mientras la Teología docente lo hace a través de la cátedra o de libros que recogen la experiencia docente del teólogo, la Teología científica lo hace a través de artículos en revistas especializadas o de libros de reducida circulación. Las obras de la Teología docente deben tener el permiso eclesiástico de impresión (*imprimatur*), mientras que los artículos o libros de la Teología científica o investigativa deberían tener un tratamiento distinto y recibir su correspondiente aceptación o rechazo en el debate teológico.

<sup>49</sup> Los textos que se aducen, son: *In IV Sent. 19, 2,2, q. 3, sol. 2 ad 4; Quodl. III, q.4, a. 1 (9) y Contra impugnantes*, (cap. 2). Sin embargo, el máximo órgano doctrinal del Magisterio eclesiástico afirma que estos textos no ofrecen ningún fundamento para la mencionada postura porque, según él, santo Tomás estaba absolutamente seguro de que el derecho de juzgar en materia doctrinal correspondía únicamente al *officium praelationis*. CDF, “Instrucción «Donum veritatis».” *AAS* 82 (1990): 1564, nota 27.

<sup>50</sup> Cfr. Naud, *Il Magistero incerto*, 165; Dulles, “The two magisteria. An interim reflection.” *CThSamP* 35 (1980): 155-169; Madonia (ed.), *La libertà nella chiesa*, 173.

<sup>51</sup> Cfr. *AAS* 46 (1954): 678; Id., 48 (1956): 362; Id., 58 (1966): 891. Juan Pablo II afirmaba que en la Iglesia católica “no existe un «magisterio paralelo» porque el único Magisterio es el de Pedro y de los apóstoles, del Papa y de los obispos”. *AAS* 84 (1992): 755, n° 55.

<sup>52</sup> “Más importante es recalcar que, si se habla con razón de una sucesión particular de los apóstoles en los distintos servicios pastorales, con igual derecho hay que hablar de una sucesión de los profetas y doctores”. *¿Infalible? Una pregunta*, 271.

<sup>53</sup> Sin embargo, esta apreciación de H. Küng no es del todo cierta. Nadie duda de la *didaskalia* de Pablo en las comunidades por él fundadas a través de su palabra o de sus cartas. En el libro de los Hechos (4,2), por ejemplo, Pedro y Juan están enseñando al pueblo. En las cartas pastorales viene recordado a Timoteo: “Hasta mi llegada dedícate a la lectura, a la exhortación y a la enseñanza” (1 Tim 4,13) y a Tito: “Tú enseña lo que está de acuerdo con la sana doctrina” (Tit 2,1).

## 4. MAGISTERIO ECLESIAÍSTICO Y TEÓLOGOS/AS

Creemos más que conveniente hacer una breve presentación de la naturaleza de estos dos magisterios, lo mismo que sobre las formas como el Magisterio eclesiástico ejercita sus funciones al interior de la Iglesia católica y nuestra respectiva actitud ante ellas.

### 4.1 Naturaleza de los dos Magisterios

Cuando hablamos de la naturaleza del Magisterio eclesiástico y de el de los/as teólogos/as, nos estamos refiriendo a su identidad. En otras palabras, ¿qué es lo propio de estos dos carismas que –a su vez– ejercen una función, un servicio (ministerio) al interior de la Iglesia católica?

#### 4.1.1 Naturaleza del Magisterio eclesiástico

El Magisterio de los pastores surge en la Iglesia católica porque existe la Tradición. Y la Tradición surge porque el acontecimiento de la fe ha de ser transmitido para que pueda ser creído. El Magisterio eclesiástico no es, por tanto, algo independiente del acto de fe de toda la Iglesia católica y del acto de la confesión de la fe: “Yo he rezado por ti para que tu fe no desfallezca, y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos” (Lc 22,32).

Hay una continuidad entre esta promesa de Jesús, según la cual Pedro, una vez convertido a la fe, la guardará fielmente y confirmará en ella a sus hermanos, y el Magisterio de los pastores, que debe estar totalmente en función de la revelación y de la fe<sup>54</sup>.

El problema del Magisterio eclesiástico se resuelve en la respuesta a la pregunta siguiente: ¿Cuáles son los órganos autorizados para expresar la Tradición de la Iglesia católica? Respuesta: el Papa, el concilio ecuménico, los obispos y el pueblo de Dios (que posee el *sensus fidei*). Son, en definitiva, los órganos representativos de la fe de la Iglesia católica.

La creencia católica de que los obispos han heredado el mandato de enseñar que el Señor Jesús concedió a sus apóstoles se expresa en las siguientes afirmaciones del Vati-

---

<sup>54</sup>”Cuando el Romano Pontífice o el Cuerpo de los obispos juntamente con él definen una doctrina, lo hacen siempre de acuerdo con la misma Revelación, a la cual deben atenerse y conformarse, y la cual es íntegramente transmitida por escrito o por tradición a través de la sucesión legítima de los obispos, y especialmente por cuidado del mismo Romano Pontífice, y, bajo la luz del Espíritu de verdad, es santamente conservada y fielmente expuesta en la Iglesia” (LG 25).

cano II: “Los obispos han sucedido, por institución divina, a los apóstoles como pastores de la Iglesia [católica]” (Cfr. LG 20); “El cuerpo episcopal sucede al colegio de los apóstoles en el magisterio y el régimen pastoral” (Cfr. LG 22); “Los obispos en cuanto sucesores de los apóstoles, reciben del Señor la misión de enseñar a todas las gentes y de predicar el Evangelio a toda criatura” (Cfr. LG 24).

Estos asertos, obviamente, necesitan ser justificados por la evidencia sacada del Nuevo Testamento y los documentos de la Iglesia primitiva. El espacio de esta reflexión nos permite sólo una breve indicación de cómo podría hacerse esto. Deberían desarrollarse los siguientes puntos: a) los apóstoles recibieron del Señor Jesús el mandato de enseñar en su nombre; b) ellos compartieron este mandato con otros a los que asociaron al ministerio pastoral; c) el principio de sucesión de este mandato es ya operativo durante el período de la redacción del Nuevo Testamento; d) la Iglesia de los siglos II y III reconocía a sus obispos como los legítimos sucesores de los apóstoles en la autoridad magisterial y en el régimen pastoral<sup>55</sup>.

El Magisterio eclesiástico es una instancia necesaria para hacer Teología católica. Esta instancia, lo mismo que la Tradición, no tiene ninguna relevancia en otros ambientes cristianos. Hablar del Magisterio eclesial como instancia crítica del trabajo teológico puede causar cierta prevención en algunos ambientes y personas. Se cree, de antemano, que el Papa y los obispos son un obstáculo que dificulta la libertad de los/s teólogos/as y de la Teología. Sin embargo, nosotros la creemos pertinente y necesaria. Es una función incómoda, ingrata, pero impide que la Iglesia católica se convierta en un fraccionamiento sectario donde cada teólogo sería juez de su propio trabajo docente y científico<sup>56</sup>. En este sentido, afirma el papa Juan Pablo II: “El Magisterio eclesial no es una instancia ajena a la Teología, sino intrínseca y esencial a ella”<sup>57</sup>.

Al Magisterio de la Iglesia le corresponde una función de enseñanza. Ya habíamos recogido la afirmación del concilio Vaticano II, según la cual, “el cuerpo episcopal, sucede al colegio de los apóstoles en el Magisterio y en el régimen pastoral” (Cfr. LG 22). En el ejercicio ordinario o extraordinario (a través de documentos o alocuciones), el Magisterio de los pastores ejerce una función docente<sup>58</sup>. En este empeño, el Magisterio eclesiástico no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio. Su función es escucharla devotamente, custodiarla celosamente, explicarla fielmente y sacar de este

---

<sup>55</sup> “En numerosos textos del Nuevo Testamento se llama apóstoles a los Doce, presumiblemente porque aparecen como destinatarios a marchar y hacer discípulos de todas las naciones (Cfr. Mt 28,20), a pesar de que no hay pruebas históricas de que todos ellos o su mayor parte lo hicieran. Según otra visión del Nuevo Testamento, recogida primariamente en los primeros capítulos de los Hechos, los Doce apóstoles tenían la supervisión general de los asuntos de la Iglesia”. Dulles, “La triple sucesión: apóstoles, profetas y doctores.” *Conc* 168 (1981): 149.

<sup>56</sup> El desconocimiento de una “última palabra doctrinal” al interior de la Iglesia católica habría sido la causa principal que dio origen al conflicto y a la posterior destitución de Hans Küng como teólogo católico. Cfr. Torres Queiruga, *Repensar la Cristología*, 46.

<sup>57</sup> *Ins* 5/3 (1982): 1053.

<sup>58</sup> “Se llama Magisterio eclesiástico a la tarea de enseñar, que pertenece en propiedad, por institución de Cristo Jesús, al colegio episcopal o a cada uno de los obispos en comunión jerárquica con el Sumo Pontífice”. CTI, *Documentos 1969-1996*, 128, Tesis I.

depósito de la fe todo lo que propone como revelado por Dios para ser creído por la comunidad cristiana (Cfr. DV 10). En materia de fe, el Magisterio eclesiástico no puede enseñar cosas nuevas o distintas de las contenidas en los testimonios de la revelación porque no posee el carisma de la inspiración<sup>59</sup>.

Según Vaticano II: “El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado únicamente al Magisterio de la Iglesia” (Cfr. DV 10). ¿Qué traduce el término “authenticum”? Queda descartada la equivalencia de “único” porque el Concilio no pretendió negar a los exegetas y teólogos católicos el derecho de interpretar la palabra de Dios con la autoridad que su erudición les confiere. La expresión *authenticum* puede significar “fiel”, “confiable”; otros autores prefieren traducirlo “autorizado”<sup>60</sup>, “oficial” o “público”<sup>61</sup>. Así mismo, vinculante, autoritativo, normativo. En la presente investigación, *interpretar auténticamente* significa: con la autoridad transmitida por el Señor Jesús a los apóstoles.

#### 4.1.1.1 *Diversas formas de ejercicio del Magisterio eclesiástico*

La primera distinción tiene que ver con el ejercicio ordinario y extraordinario del Magisterio de los pastores. En relación con el ejercicio ordinario del Magisterio eclesiástico, anotamos los siguientes casos:

a. *El obispo*. Ejerce esta responsabilidad mediante su propia enseñanza, sea oralmente o en cartas pastorales, y mediante la promoción de la sana doctrina en instituciones catequéticas y educativas de su diócesis.

b. *La conferencia episcopal*. El concilio Vaticano II recomendó encarecidamente esta forma de colaboración regular entre todos los obispos de cada nación (Cfr. CHD 37) y Pablo VI hizo obligatoria la institución de dichas conferencias<sup>62</sup>. En la conferencia episcopal, los obispos elaboran el documento y, posteriormente, es presentado al Papa para su revisión final y aprobación.

c. *El sínodo*. En el sínodo participan los obispos con el Papa para tratar algún tema especial: los laicos, la formación de los presbíteros, la catequesis, los religiosos, etc. De las actas del sínodo, llamadas “proposiciones”, el Papa toma elementos para elaborar personalmente una exhortación apostólica, una encíclica, etc. Tal es el caso de documentos como *Christifideles laici*, *Pastores dabo vobis*, *Catechesi tradendae*, *Vita consecrata*, etc.

---

<sup>59</sup> *AAS* 58 (1966): 893.

<sup>60</sup> Sullivan, *Il magistero nella chiesa cattolica*, 36.

<sup>61</sup> Cfr. Naud, *Il magistero incerto*, 152.

<sup>62</sup> Cfr. *AAS* 58 (1966): 774.

d. *El concilio*. Es el ejercicio de la suprema autoridad de enseñar de todo el colegio episcopal junto a su cabeza, el Papa. Los documentos de los concilios se consideran parte del magisterio ordinario cuando no contienen juicios solemnes sobre alguna materia de fe o costumbres (moral). El Vaticano II, por ejemplo, forma parte del magisterio ordinario de la Iglesia católica.

e. *El Papa*. Los escritos y discursos pontificios forman parte del magisterio ordinario siempre y cuando no contengan pronunciamientos *ex cathedra*. El Papa ejerce su magisterio ordinario por medio de encíclicas, exhortaciones apostólicas, cartas apostólicas, discursos, etc. Puede hacerlo también mediante documentos promulgados por la CDF y formalmente bajo su aprobación.

#### 4.1.1.2 *La actitud de todo/a fiel cristiano-católico ante el ejercicio ordinario del Magisterio eclesiástico*

¿Cuál debe ser la actitud de un creyente católico ante los pronunciamientos realizados por el ejercicio ordinario del Magisterio eclesiástico? En relación con el ejercicio ordinario del Magisterio del Papa, el concilio Vaticano II habla de “obsequio religioso de la voluntad y del entendimiento” (LG 25)<sup>63</sup>. En relación con el ejercicio ordinario del Magisterio de los pastores, algunos textos hablan de “asentimiento religioso”<sup>64</sup> o de “adhesión intelectual”<sup>65</sup>.

La Instrucción «Donum veritatis» (nn. 29-31) propone algunos pasos a seguir cuando el teólogo tiene dificultad para dar su “adhesión intelectual” a una enseñanza no irrefutable propuesta por el ejercicio ordinario del Magisterio eclesiástico. Son los siguientes: a) esforzarse en comprender la enseñanza magisterial en sus razones y en sus motivos; b) hacer conocer a las autoridades magisteriales las dificultades que la enseñanza le suscita. Durante este período evitará recurrir a los medios de comunicación; c) estar dispuesto a examinar con mayor profundidad el problema y, d) sufrir en silencio y oración, con la certeza de que si la verdad está en peligro, terminará necesariamente imponiéndose.

---

<sup>63</sup> Según F. Sullivan, la expresión “obsequio religioso de la voluntad y del entendimiento” puede traducirse por “sumisión” al hablar de la respuesta debida a la suprema autoridad de enseñar del papa y de todo el colegio episcopal, y “respeto” para la autoridad de un obispo individual, al menos cuando no es evidente que esté proponiendo lo que es ya enseñanza común de todo el episcopado. Cfr. Latourelle; Fisichella; Pié-Ninot (dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, 846.

<sup>64</sup> “Se ha de prestar un *asentimiento religioso del entendimiento y de la voluntad*, sin que llegue a ser de fe, a la doctrina que el papa o los obispos, en el ejercicio de su magisterio auténtico, enseñan acerca de la fe y de las costumbres, aunque no sea su intención proclamarla con un acto decisorio”. CIC (1983), canon 752.

<sup>65</sup> “Instrucción «Donum veritatis».” *AAS* 82 (1990): 1562.

#### 4.1.1.3 *El ejercicio ordinario del Magisterio eclesiástico y la infalibilidad*

La distinción entre ejercicio “ordinario” y “extraordinario” del Magisterio eclesiástico no se identifica con la que hay entre “falible” e “infalible”, ya que el ejercicio ordinario del Magisterio eclesiástico, bajo ciertas condiciones, goza también de la infalibilidad. Al respecto afirma el Vaticano II: “Aunque cada uno de los Prelados no goce por sí de la prerrogativa de la infalibilidad, sin embargo, cuando incluso dispersos por el mundo, pero manteniendo el vínculo de comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, enseñando auténticamente en materia de fe y costumbres, convienen en que una doctrina ha de ser tenida como definitiva, en ese caso proponen infaliblemente la doctrina de Jesucristo” (LG 25). En otras palabras, una doctrina es infalible: 1) si se da la comunión, la conformidad de los obispos entre sí y con el Papa; 2) si se propone una doctrina auténtica, oficial; 3) en materia de fe y costumbres y, 4) para ser definitivamente mantenida.

El caso contemplado es aquél en que un punto doctrinal jamás ha sido solemnemente definido, pero es evidente que el Papa y los obispos católicos de todo el mundo han estado de acuerdo en enseñar esta doctrina como algo que los católicos están obligados a mantener de una forma definitiva. Al respecto pregunta Hans Küng con cierta ironía: “¿No se cumplen todas estas condiciones para la doctrina tradicional sobre la inmoralidad de la contracepción?”<sup>66</sup>. Por su parte, Mons. T. Bertone, en su condición de Secretario de la CDF, sostenía la existencia de doctrinas como las relacionadas con la muerte de un ser humano inocente, el aborto, el adulterio... que se podrían definir de esa manera porque pertenecen a la fe de la Iglesia católica<sup>67</sup>.

#### 4.1.1.4 *El ejercicio ordinario del Magisterio eclesiástico y el disenso*

El Magisterio eclesiástico pide que se adopte como norma la voluntad de asentimiento leal a una enseñanza en materia de por sí no irreformable<sup>68</sup>. Sin embargo, creemos que el “asentimiento religioso de la voluntad y del entendimiento” no cierra las puertas a una legítima responsabilidad, a un diálogo y a una libertad de investigación en aquellos puntos en los cuales el Magisterio ordinario de los pastores no ha comprometido su palabra de manera definitiva. Algunos puntos dependen, por ejemplo, de investigaciones bíblicas o científicas (médicas, arqueológicas, filológicas). Una mejor comprensión del dato bíblico o unas investigaciones mejor logradas en el campo científico pueden exigir la revisión de ciertas afirmaciones o tomas de postura del Magisterio eclesiástico.

Si no hay un espacio para que los teólogos asumamos una actitud crítica frente a las afirmaciones del Papa y de los obispos, nuestra función se limitará simple y llanamente

---

<sup>66</sup> *¿Infalible? Una pregunta*, 82.

<sup>67</sup> Cfr. *Colección Documentos CELAM*, nº 148, 43.

<sup>68</sup> “La voluntad de asentimiento leal a esta enseñanza del Magisterio en materia de por sí no irreformable debe constituir la norma”. “Instrucción «Donum veritatis».” *AAS* 82 (1990): 1560.

a ser repetidores, confirmadores y amplificadores de la enseñanza del Magisterio eclesiástico. Hay algunos casos concretos –los que tienen que ver con cuestiones bíblicas, por ejemplo– en los cuales el Magisterio de los pastores tomó postura y, posteriormente, las mismas investigaciones fueron mostrando que eran inexactas<sup>69</sup>. Ciertas afirmaciones o tomas de postura del Magisterio no infalible de los pastores son susceptibles de un análisis crítico que no puede concebirse como disenso, es decir, “actitud pública de oposición”<sup>70</sup>. Al contrario: los teólogos que asumen esta actitud muestran que ellos se toman muy en serio el Magisterio eclesiástico.

A la pregunta sobre si es posible la crítica a la palabra del Magisterio eclesiástico, la respuesta sólo puede ser afirmativa. Sin embargo, nos parecen acertadas las precisiones que hacía el entonces cardenal Joseph Ratzinger, refiriéndose al Magisterio de los pastores en cuestiones de moral. Decía: “Vale aquí lo que el concilio Vaticano II ha dicho sobre los grados de adhesión y, análogamente, sobre los grados de la crítica relativa a las modalidades del magisterio eclesial. La crítica podrá ser realizada según los niveles y según las exigencias de las enseñanzas magisteriales. Será de tanta mayor ayuda si lo que hace es completar una falta de información, aclarar una insuficiencia en la presentación literaria o conceptual y profundizar a la vez la visión de los límites y del alcance de las afirmaciones en cuestión”<sup>71</sup>.

#### 4.1.1.5 *El ejercicio extraordinario del Magisterio eclesiástico y la infalibilidad*

El ejercicio “extraordinario” de la función de enseñar del Magisterio eclesiástico se realiza a través de un juicio solemne (Cfr. DH 3011), que viene precedido por expresiones como “enseñamos unánimemente que hay que confesar” (Calcedonia: DH 301), “confesamos” (Fórmula de unión de las iglesias de Antioquía y Alejandría: DH 272); “enseñamos y definimos” (Vaticano I: DH 3073), etc. Este juicio solemne puede ser emitido por un concilio ecuménico: “Pero todo esto se realiza con mayor claridad cuando, reunidos en concilio ecuménico, son para la Iglesia universal los maestros y jueces de la fe y costumbres” (Cfr. LG 25).

También puede ser emitido por un papa que habla *ex cathedra*. Al respecto afirma el concilio Vaticano I: “Enseñamos y definimos ser dogma divinamente revelado: Que el Romano Pontífice cuando habla *ex cathedra* –esto es, cuando cumpliendo su encargo de pastor y doctor de todos los cristianos define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre fe y costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal–, por la

---

<sup>69</sup> En esta categoría colocamos, por ejemplo, los pronunciamientos de la Pontificia Comisión Bíblica durante los años 1908 a 1915. Allí se afirmaba, por ejemplo, que la mayoría de los salmos eran de David (DH 3525); que no existían cartas deuteropaulinas (DH 3587); que los evangelios se habían escrito en el orden en el cual los clasificamos hoy (DH 3572); que la carta a los Hebreos fue escrita por Pablo (DH 3592), etc. Son afirmaciones que, de acuerdo a los avances de las ciencias bíblicas, necesitan una “rectificación”. El Magisterio eclesiástico no lo ha hecho de manera oficial, pero sí de manera tácita al no poner veto a las nuevas investigaciones que van en otras direcciones.

<sup>70</sup> “Instrucción «Donum veritatis».” *AAS* 82 (1990): 1563.

<sup>71</sup> *La fe como camino*, 51.

asistencia que le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres; y, por tanto, que las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia” (DH 3074).

El Papa goza de la infalibilidad: a) en fuerza de su oficio de sucesor de Pedro, al cual le incumbe el oficio de confirmar a sus hermanos en la fe; b) cuando obra como Pastor y Maestro supremo de todos los fieles, no solamente como obispo de la Iglesia de Roma o como simple teólogo que expresa opiniones personales; c) proclama que una determinada doctrina debe ser aceptada con asentimiento de la fe; d) y lo declara con acto formal claro con el cual indique, sin posibilidad a equívocos, que una determinada doctrina ha sido definida y considerada como revelada.

El Papa solamente puede definir como dogma de fe aquello que está contenido en el depósito de la fe (Cfr. DV 10), testimoniado por la Escritura y la Tradición, confiado a la Iglesia católica y transmitido por su enseñanza, vida y culto (Cfr. DV 8). Así mismo, no puede definir un dogma sin haber consultado de una forma real la fe de la Iglesia católica. Sin embargo, no por eso se puede establecer que el consenso previo de todos los obispos o de los fieles sea una condición que ha de verificarse absolutamente antes de una definición absoluta, pues ello eliminaría la posibilidad de un acto decisivo del magisterio pontificio, que podría ser necesario para conjurar una amenaza contra la unidad de la fe de la Iglesia, conseguir un consenso o restaurar el que se ha perdido.

Cuando el concilio Vaticano I declaró que las definiciones solemnes pronunciadas por el Papa eran “irreformables” en sí mismas y no en virtud de la opinión unánime de la Iglesia católica, su intención era excluir la doctrina del galicanismo que había afirmado que las definiciones papales no serían irreformables a menos que fueran confirmadas por el episcopado: “También en las cuestiones de fe pertenece la parte principal al Sumo Pontífice y todos sus decretos alcanzan a toda y cada una de las iglesias, sin que sea, sin embargo, irreformable su juicio, a no ser que se añada el consentimiento de la Iglesia” (DH 2284).

Sobre el contenido del dogma, digamos lo siguiente: el dogma toca los campos de la fe y las costumbres (moral). Hasta el momento presente todos los dogmas caen dentro del campo de la fe y ninguno sobre el de la moral. La fe, a pesar de su aparente debilidad, nos ofrece un campo más seguro que la moral. La moral está condicionada por muchas variables y hace supremamente difícil una toma de postura definitiva por parte del Magisterio eclesiástico sobre un asunto concreto.

#### 4.1.1.6 *La actitud de todo/a fiel cristiano ante el ejercicio extraordinario del Magisterio eclesiástico*

Todas las afirmaciones que vienen propuestas a través de un juicio solemne “Deben creerse con fe divina y católica” (Vaticano I: DH 3011); exigen del cristiano católico su adhesión “con la sumisión de la fe” (Vaticano II: LG 25) o la “adhesión de la fe teológica”<sup>72</sup>.

Cuando se trata de definiciones infalibles, la Teología y el teólogo no pueden pasar por alto el Magisterio eclesiástico. Por fidelidad a la Iglesia católica y por honradez intelectual debemos abordar esos pronunciamientos oficiales y ubicarlos en su contexto histórico para una comprensión e interpretación adecuadas. En ningún caso se trata de confirmar si el dogma es verdadero o falso porque el Magisterio eclesiástico nunca comprometería su palabra y su credibilidad afirmando de manera definitiva cuestiones discutibles. El trabajo del teólogo y de la Teología en estos casos es eminentemente hermenéutico, es decir, busca comprender la verdad allí contenida para reformularla en un nuevo lenguaje a los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Ya el Vaticano II había afirmado al respecto: “Una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea sus verdades, y otro es el modo de formularlas, conservando el mismo sentido y el mismo significado” (GS 62)<sup>73</sup>. El dogma tiene un carácter obligante y vinculante. Su negación nos colocaría fuera de la comunión de la Iglesia católica (ex-comunión).

#### 4.1.2 *Naturaleza del Magisterio de los/as teólogos/as*

¿Qué es un/a teólogo/a? Parece una pregunta impertinente, pero no lo es. La verdad es que la definición de su identidad, de su *status* eclesial, no aparece como algo claro. Ya en 1983 escribía Juan Luis Ruíz de la Peña:

¿Qué es un teólogo? La palabra sirve para designar una de las figuras más fantasmagóricas de la entera nómina de personal eclesial. Mientras que el perfil del obispo, del párroco, del coadjutor, y hasta del canónigo o del capellán de monjas, está nítidamente trazado por el derecho eclesiástico (...), el del teólogo adolece crónicamente de un tal *status* de indefinición de su consistencia y se aproxima peligrosamente a la evanescente condición del ectoplasma<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> CDF, “Instrucción «Donum veritatis».” *AAS* 82 (1990): 1559.

<sup>73</sup> En relación con el dogma trinitario, por ejemplo, K. Rahner propone la siguiente fórmula: “El Dios que subsiste en tres formas distintas de subsistencia” o “En cada una de las tres formas distintas de subsistencia subsiste la única e idéntica esencia divina”. Cfr. Feiner y Löhrer (dirs), *Mysterium Salutis*, Tomo 2, 330-331.

<sup>74</sup> “Sobre teólogos y obispos.” *Sal* 30 (1983): 310.

Para responder a esta pregunta, vamos a dar una mirada rápida a varios campos que tienen que ver con el teólogo/a. Cada uno de ellos ofrece elementos importantes que nos pueden ayudar a configurar el perfil fundamental de un/a teólogo/a. Son:

#### 4.1.2.1 Un/a teólogo/a es la persona que se dedica al cultivo de la Teología

Si un/a teólogo/a es la persona “que se dedica al cultivo de la Teología”<sup>75</sup>, bastaría con saber “qué cosa es la Teología”<sup>76</sup> para tener una idea aproximada sobre quién es él. Ahora bien, el asunto no está del todo claro o, al menos, no ha logrado un consenso suficiente al respecto. Basta con ojear las introducciones a la Teología o los diccionarios de Teología para darnos cuenta de la variedad de definiciones. Van desde aquella que toma en consideración la etimología del término (discurso, tratado o palabra sobre Dios), pasan por la propuesta por san Anselmo (*Fides quaerens intellectum* = la fe que busca comprensión) y similares (*Scientia fidei*, *Intellectus fidei*, reflexión crítica sobre la fe) y llegan hasta la concepción de la Teología como “ciencia de la verdad revelada”<sup>77</sup> o “ciencia de la revelación cristiana”<sup>78</sup>.

Una dificultad de estas definiciones tiene que ver con su parcialidad a la hora de concebir cuál es el objeto de la Teología. ¿Es la sola revelación divina, con sus dos momentos internos: *auditus fidei* (positivo) e *intellectus fidei* (especulativo)? Según la propuesta de Vaticano II, el objeto de la Teología tiene una “estructura bipolar” (la revelación divina y la realidad humana)<sup>79</sup>, significada por la experiencia humana (Cfr. GS 46), los signos de los tiempos (Cfr. GS 4) o el mundo moderno pluricultural (Cfr. GS 53).

Por tanto, una definición de Teología según el modelo desarrollado por los padres conciliares del Vaticano II en la Constitución pastoral *Gaudium et spes* debe tener en cuenta estos dos polos. Una definición de Teología en esta nueva perspectiva debería contener, por lo menos, estos elementos y ser –entre otras cosas– una *reflexión crítica sobre la revelación bíblica y la realidad humana a la luz de la fe*. Un teólogo/a será quien cultiva este tipo de reflexión; por tanto, deberá estar atento a los testimonios en los que está consignado el *depositum fidei*, pero nunca deberá perder contacto con el mundo que lo rodea. Solamente así podrá decir una palabra que interese e inquiete en algo a los/as cristianos/as y a los hombres y mujeres “de buena voluntad” (Cfr. Lc 2,14) que habitan nuestro mundo<sup>80</sup>.

<sup>75</sup> Cfr. Ruíz de la Peña, “Sobre teólogos y obispos.” *Sal* 30 (1983): 311.

<sup>76</sup> Staglianò, “La Teología che «serve» la Chiesa.” *Sem* 29 (1989): 399.

<sup>77</sup> Ruíz de la Peña, *Ibid.*, 311.

<sup>78</sup> CEC, *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, nº 23.

<sup>79</sup> Cfr. O’Donell, *Introducción a la Teología dogmática*, 10.

<sup>80</sup> Buscando las causas del malestar de la Teología hoy, Martínez Díez afirma lo siguiente: “La Teología habla un lenguaje ininteligible, aborda unos temas irrelevantes, plantea unos problemas irreales... Se le puede escuchar tranquilamente sin temor a que perturbe la propia conciencia o que obligue a modificar la propia conducta. Con todas estas reacciones, la gran masa de la gente, sin excluir a los que se proclaman creyentes, se zafan fácilmente del área de influencia de la Teología y quedan a salvo de toda inter-

#### 4.1.2.2 Los “*didaskaloi*” (maestros) neotestamentarios y los/as teólogos/as actuales

En relación con los *didaskaloi* (maestros), san Pablo hace mención de ellos en algunas de sus cartas. En la primera carta a los Corintios, por ejemplo, dice: “Cuando ustedes se reúnan, que cada uno aporte lo suyo: uno un canto, otro una enseñanza (*didajé*), un tercero una revelación” (14,26). Otra alusión la encontramos en la carta a los Romanos cuando afirma: “Pues, así como nuestro cuerpo, posee muchos miembros (...) así también nosotros, siendo muchos, no formamos más que un solo cuerpo en Cristo (...). Pero, teniendo dones diferentes, según la gracia que nos ha sido dada (...); si es en el ministerio, en el ministerio; si es enseñar (*ho didáskon*) en la enseñanza (*didaskalía*)” [12,4-7].

Los “maestros” (*didaskaloi*), por tanto, se encargaban de la *didaskalía*, enseñanza en las comunidades cristianas, apoyados en la predicación apostólica. En la segunda carta a los Tesalonicenses, leemos lo siguiente: “Manténganse firmes y conserven las tradiciones que han recibido de nosotros, de viva voz o por carta” (2,15). La referencia es a la enseñanza recibida por Pablo de la Iglesia apostólica y transmitida a las iglesias (Cfr. 1 Tes 2, 13; 2 Tes 3,6; 1 Cor 11,2). En otras palabras, la *didaskalía* que expone el *didaskalos* de manera ordenada y sistemática no es suya sino recibida de la tradición apostólica<sup>81</sup>.

En relación con su estilo de enseñanza, afirma Y. Congar: “Existió en la Iglesia primitiva la función de maestro, *didaskalos*, probablemente análoga a la que desempeñaban los Rabinos en las sinagogas del mundo helenístico (1Co 12,28; Rm 12,7; Ef 4,11; Hch 13,1). Por tanto, era una actividad más cercana a nuestras actuales catequesis que a una especulación teológica propiamente dicha”<sup>82</sup>.

¿El orden (apóstoles, profetas, maestros) que aparece en algunos textos (1Co 12,28 o Ef 4,11) está relacionado con la importancia de estas funciones en la Iglesia primitiva? Algunos autores piensan que sí<sup>83</sup>; otros creen que esta presentación tiene un carácter práctico: la obra de los *didaskaloi* tiene sentido cuando la actividad de los *apóstoloi* y de los *prophetés* ha dado como resultado una comunidad cristiana que ha aceptado el *kerigma*, ha comenzado a celebrar su fe y siente la necesidad de profundizar en ella<sup>84</sup>. Nosotros pensamos que la función de los maestros no era constitutiva de las primeras comunidades cristianas (como sí lo eran las de los apóstoles y profetas: p.e. Ef 2,20). El

---

ferencia de la Teología en sus vidas. La mayoría de nuestros contemporáneos no se sienten inquietados ni preocupados por la temática y la problemática teológicas”. *Teología latinoamericana y Teología europea*, 10.

<sup>81</sup> Cfr. Kitell y Friedrich (eds.), *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 166.

<sup>82</sup> Cfr. “Resumen de las formas de «magisterio» y de sus relaciones con los doctores.” *SelTeol* 65 (1978): 15.

<sup>83</sup> “Los *didaskalos* o doctores son menos importantes que los profetas. Quizá por eso se habla menos de ellos”. Grasso, *Los carismas en la Iglesia*, 107.

<sup>84</sup> “El trabajo del *didaskalos* tiene sentido cuando los *apóstolos* y *prophetés* ya han colocado las bases sobre las cuales construir una concepción y una conducta cristiana”. Kitell y Friedrich (eds.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Vol. II, col. 1153.

hecho concreto es que, cuando no existía un doctor en una determinada comunidad cristiana, la función la desempeñaban autoridades locales, como los obispos<sup>85</sup>. No obstante, el maestro se sabe poseedor de un carisma que lo impulsa a ir de iglesia en iglesia para comunicar un especial conocimiento que él tiene de la fe.

Sin embargo, las escasas referencias con que contamos nos permiten deducir que eran conocidos por la comunidad. Según la *Didajé*, manual misionero cristiano de la segunda mitad del siglo I, el “verdadero maestro” y el “verdadero profeta” son dignos, como el obrero, de “su sustento” (13,2). Pero, antes de aceptar en la comunidad a alguien que se presente como “maestro”, hay que someterlo a examen, y sólo puede ser aceptado en el caso de que su enseñanza esté de acuerdo con lo que enseña el mismo libro (11,1). De lo contrario, no se le puede prestar atención (11,2).

Lo que distingue al doctor no es tanto el conocimiento de lo que ya saben los cristianos cuanto el acrecentamiento de su doctrina. Por eso el texto añade: “En cambio, si (os enseña) para acrecentar la justicia y el conocimiento del Señor, acogedlo como al Señor” (11,2).

Ahora bien, podemos preguntarnos: ¿Qué relación tienen estos *didaskaloi* con los teólogos de épocas posteriores (patrísticos, escolásticos, etc.)? La respuesta no es fácil porque no sabemos con exactitud cuál era la función concreta de esos “maestros” al interior de las comunidades cristianas donde aparece mencionada su existencia. Los textos implicados no lo dicen y cualquier especulación al respecto podría ser objetada<sup>86</sup>. ¿Se parecía a la de los rabinos de las comunidades judías de la diáspora? ¿Tenía algún parecido a la de los maestros de los *didascalia* del mundo greco-romano? ¿Es posible hablar, entonces, de una “sucesión de maestros”?<sup>87</sup>.

Una primera verificación que podemos hacer es la siguiente: el perfil y el rol del teólogo no siempre ha sido el mismo. Durante la época patrística, los pensadores cristianos (la mayoría de ellos también obispos) se preocuparán por la dimensión pastoral del mensaje, lo mismo que de su defensa (apología) contra las herejías. En la temprana Edad Media, la Teología practicada principalmente en los monasterios, buscó ser una ayuda a la vida espiritual (de allí su acento contemplativo). En la Alta Edad Media emergieron las universidades y allí la Teología se volvió más académica y científica. Más tarde, a comienzos de los tiempos modernos, cuando las universidades se secularizaron y nacionalizaron, la Teología se trasladó preferentemente a los seminarios y allí se volvió más clerical y doctrinaria<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> Cfr. Grasso, *Los carismas en la Iglesia*, 107.

<sup>86</sup> “Es segura la existencia de un ministerio de enseñanza y de doctrina confiado a los «doctores» (en griego *didaskaloi*), aunque los textos no permiten conocer más en detalle la manera en la cual era ejercitado este ministerio en la época apostólica”. Marlé, “Situazione e missione del teologo.” *CivCatt* 3405 (1992): 271.

<sup>87</sup> Cfr. Van Ruler, “¿Hay una sucesión de doctores?” *Conc* 34 (1968): 69-80; Dulles, “La triple sucesión: apóstoles, profetas y doctores.” *Ibid.*, 168 (1981): 248-257.

<sup>88</sup> Cfr. Dulles, *El oficio de la Teología*, 172.

El modelo que ha prevalecido hasta nuestros días es el que tiene que ver con el practicado en las universidades de la Alta Edad Media. El maestro o profesor, con una suficiente preparación profesional, con una biblioteca particular suficiente, cuyo lugar preferente de trabajo es el aula escolar (y, dentro de ella, la cátedra), con algunos momentos para el trabajo pastoral y la vida espiritual, son los rasgos predominantes de este modelo.

Por tanto, ¿qué tiene que ver este modelo de teólogo/a con los *didáskaloi* neotestamentarios? Según Adolph van Ruler, “Todo buen doctor en la cristiandad tiene conciencia de los profundos lazos espirituales que le unen con todos sus predecesores”<sup>89</sup>. Es más, “No puede haber duda acerca del hecho de que algo de la autoridad apostólica ha venido a acumularse en la persona del investigador teológico”<sup>90</sup>. Es decir, en vez de una “sucesión de maestros” lo que hay es una especie de “comunidad espiritual” en el esfuerzo de cada generación por lograr una mejor profundización y comprensión de la verdad revelada.

Como conclusión de lo que hemos dicho hasta aquí, nos parece acertada la opinión de Avery Dulles cuando escribe: “Los autores modernos hablan frecuentemente de los teólogos como sucesores de los *doctores* del Nuevo Testamento. Pero lo cierto es que sabemos muy poco acerca de aquellos *didáskaloi*. ¿Eran expertos en las Escrituras hebreas, portadores de la tradición oral cristiana, maestros carismáticos o predicadores misioneros? En cualquier caso, no se parecen mucho a los *doctores* de la época patrística. Si buscamos en el Nuevo Testamento a los predecesores de Atanasio y Agustín, por ejemplo, tendríamos que fijarnos en Pablo y Juan más que en los oscuros *didáskaloi* anónimos”<sup>91</sup>.

#### 4.1.2.3 Ser teólogo/a como “carisma”

Según A. Parra, “Por carismas entiende san Pablo esas gracias particulares, diversificadas unas de otras, dadas no al común de todos los creyentes, sino a algunos de la comunidad eclesial, no con miras directas a su propia y personal santificación, sino para servicio, provecho o común utilidad de todo el cuerpo de la Iglesia”<sup>92</sup>.

Según el mismo autor, “Muchos y muy variados son los carismas que el mismo Apóstol menciona en sus cartas, pero entre todos se destacan aquellos que con razón pueden ser denominados «carismas ministeriales» puesto que de ellos expresamente afirma que son otorgados por el Espíritu «para el recto ordenamiento de los fieles, en

---

<sup>89</sup> “¿Hay una sucesión de doctores?” *Conc* 34 (1968): 77.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 78.

<sup>91</sup> “La triple sucesión: apóstoles, profetas y doctores.” *Conc* 168 (1981): 256.

<sup>92</sup> Parra, “Vocación y vocaciones.” *TheolXav* 27 (1997): 347.

orden a las funciones del ministerio»: apóstoles, profetas, evangelizadores, maestros, pastores, asistentes, dirigentes (1Co 12,2-30; Ef 4,11-13)”<sup>93</sup>.

Su origen divino, trascendente: procede del Espíritu Santo. Según H. F. Weib, “El sustantivo *didáskalos* se emplea en sentido específico en 1Co 12,28-29 para designar el puesto de *maestro* en el cristianismo primitivo, juntamente con otros ministerios y funciones dentro de la Iglesia, considerándose como uno de los carismas (Cfr. Ef 4,11 y Rm 12,7) y se emplea también con este mismo sentido en Hch 13,1 y en St 3,1”<sup>94</sup>.

El carisma tiene como finalidad generar un ministerio o servicio para el bien común (1Co 12, 7: “A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común”); la vocación, por su parte, tiene como propósito una misión que va a beneficiar a otros (Jr 1,10: “Desde hoy mismo te doy autoridad sobre las gentes y sobre los reinos para extirpar y destruir, para perder y derrocar, para reconstruir y plantar”).

Y, aunque no se menciona explícitamente en los textos, el carisma no tiene (o no deben tener) como objetivo la búsqueda de fama, prestigio o lucro. Son dones para el bien común, no una palestra para el lucimiento personal o el provecho económico. Ahora bien, es más que justo que el “maestro/a”<sup>95</sup> viva con dignidad de su encargo (misión) o de su ministerio (servicio), en sintonía con el dicho evangélico de que “el obrero merece su salario” (Lc 10,7). El reconocimiento de su carisma para enseñar y de la calidad de sus investigaciones por parte de la comunidad teológica nos parece más que justo y necesario.

A los pastores, y consultados también los fieles cristianos, les corresponde discernir los carismas (del maestro/a), acogerlos, darles la preparación adecuada y autorizarlos para que ejerzan su servicio en bien de todos/as. Así lo propone el Vaticano II en la Constitución dogmática *Lumen gentium*, en el numeral 12, cuando afirma: “El juicio de autenticidad [de los carismas] y de su ejercicio razonable pertenece a quienes tienen la autoridad en la Iglesia [católica], a los cuales compete ante todo no sofocar el Espíritu, sino someterlo todo a prueba y retener lo que es bueno (Cfr. 1Ts 5,12.19-21)”.

---

<sup>93</sup> Parra, “Vocación y vocaciones.” *TheolXav* 27 (1997): 347.

<sup>94</sup> Balz y Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Tomo 1, 965.

<sup>95</sup> Estamos de acuerdo con algunos colegas que, en diálogo informal, distinguen entre “profesor/a” y “maestro/a”. Mientras el profesor/a se preocupa únicamente por comunicar una serie de conocimientos a sus estudiantes (“educación bancaria”, diría Paulo Freire), el maestro está interesado en preparar a sus oyentes para enfrentar de manera adecuada y coherente la vida y lo hace a través de la comunicación de valores, de principios, dándole sentido a las cosas, etc. El lenguaje preferido es el *performativo* porque el maestro/a está implicado en ese proyecto; es más, él es un ejemplo (inacabado, imperfecto) de lo que enseña o comunica. No enseña solamente conocimientos sino una forma, un estilo de vivir la vida.

#### 4.1.2.4 Ser teólogo/a como una “vocación”

En relación con la vocación comencemos diciendo que no es algo añadido a la persona, un «algo más» diverso a la persona. Por el contrario, la vocación es la realización progresiva de la misma persona humana, según los amorosos planes de Dios sobre cada uno. Por ello resulta impreciso hablar sobre «tener» vocación o «no tener» vocación. En efecto, todo cristiano es un «llamado por vocación», como lo expresa Pablo.

Además, la vocación no es un estado hecho y dado, ni se puede «poseer» como se posee un objeto o se padece una enfermedad, sino que ella implica un devenir constante, un progreso, un encaminarse de toda la persona hacia el término señalado por Dios a lo largo de caminos que pueden ser diferentes, según los planes de la Providencia sobre cada uno<sup>96</sup>.

Durante la entrega del premio internacional “Pablo VI” al teólogo suizo Hans Urs von Balthasar, el papa Wojtyła afirmó que “*La vocación del teólogo es una vocación de Iglesia*”<sup>97</sup>. El término lo volvemos a encontrar en la Instrucción *Donum veritatis*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre *La vocación eclesial del teólogo*. En el numeral 6, por ejemplo, afirma: “*Entre las vocaciones suscitadas de ese modo [es decir, “para común utilidad”] por el Espíritu en la Iglesia, se distingue la del teólogo*”.

Hay autores que distinguen hoy entre vocación y proyecto: “Cuando se habla de *proyecto*, el acento recae en la libertad de la persona; en cambio, la *vocación* remite al misterio de una llamada y hace del ser humano un interlocutor de Dios”<sup>98</sup>. Otros, por su parte, acentúan la vocación como algo diferente de la profesión, aunque pueden confundirse en determinadas circunstancias: “*En Teología, la vocación es la llamada que brota de lo más profundo del ser, donde resuena la voz de Dios*”, mientras que “*las ciencias humanas se ocupan de las disposiciones naturales y de las influencias socioculturales que determinan o condicionan la mayor o menor aptitud de una persona para una determinada profesión o actividad humana*”<sup>99</sup>.

Sobre el término “vocación”, digamos lo siguiente: no existe un término bíblico que contenga los elementos que, a lo largo de la historia, le ha ido asignando la reflexión teológica. Hay, eso sí, textos donde están presentes los elementos fundamentales de lo que hoy llamamos “vocación”. En la introducción a la carta a los Romanos (1,1), por ejemplo, encontramos a manera de saludo la siguiente afirmación: “Pablo, siervo de Jesucristo, llamado a ser apóstol, escogido para el evangelio de Dios” (Cfr. 1Co 1,1). El

---

<sup>96</sup> Parra, “Vocación y vocaciones.” *TheolXav* 27 (1977): 343.

<sup>97</sup> Cfr. *Ins* 7/1 (1984): 1915.

<sup>98</sup> Compagnoni; Piana; Privitera (dirs.), *Nuevo diccionario de Teología Moral*, 1922.

<sup>99</sup> Aparicio y Canals (dirs.), *Diccionario teológico de la vida consagrada*, 1825.

vocacionado se siente llamado, escogido para una misión especial. Entre la llamada y la aceptación de la misión o el encargo media, obviamente, la libertad del ser humano<sup>100</sup>.

Además, en la actualidad el contenido de lo que entendemos por “vocación” se ha ido ensanchando. Hasta hace algunos años el término se utilizaba para referirse únicamente al ministerio presbiteral o a la vida consagrada. Esas eran, al parecer, las únicas vocaciones posibles en la vida cristiana; las demás eran profesiones. Hoy, en cambio, somos conscientes de la existencia de una vocación fundamental: la vida humana. De ella dependen las demás vocaciones, a saber: a la fe, a la santidad, a un estado específico de vida (matrimonio, soltería, vida consagrada...), a una actividad<sup>101</sup>, a una profesión.

Dentro del trasfondo que hemos descrito anteriormente queremos ubicar el quehacer teológico como “vocación”. Además, queremos agregar tres dimensiones que implica toda vocación, a saber: teológica, eclesiológica y antropológica<sup>102</sup>. Digamos algo sobre cada una de ellas.

a. *Dimensión teológica.* La iniciativa es divina. Es Dios quien irrumpe desde lo alto. Esto genera en el candidato/a la conciencia de ser “llamado/a” y no haberse candidatizado u ofrecido para un servicio determinado. Tal es el caso de Saulo (quien cambia hasta de nombre) y Bernabé (Cfr. Hch 13,2). Se subraya la gratuidad por parte de Dios, pero hay dos peligros: el extrinsecismo y la pasividad. ¿Es correcto pensar que Dios tenga un “proyecto” sobre la vida de cada ser humano que viene a este mundo? ¿Qué sucedería si no logramos descubrirlo? O, ¿qué sucedería si hacemos un mal discernimiento y tomamos el camino equivocado?

Hablar de “proyecto” es ubicarnos dentro de una concepción determinista de la historia. La vida de cada ser humano estaría escrita de antemano por Dios (“destino”) y a éste sólo le correspondería descubrir ese “guión” divino y representarlo como en una obra de teatro. Además, si Dios me llama (o me siento llamado/a por Dios), ¿puedo responder que no? ¿Es posible decir que “no” a la palabra y a la autoridad de Dios? ¿La alternativa no es la pasividad y la obediencia? Nuestra libertad –a pesar de ser finita, limitada, condicionada– es respetada por Dios. Además, hay ciertos talentos, simpatías, personas o hechos concretos que van encaminando nuestras opciones o preferencias hacia ciertos derroteros. Sólo al hacer una lectura refleja de todos esos elementos a la luz de la fe, podremos descubrir la presencia misteriosa de Dios que nos condujo hasta

---

<sup>100</sup> “La libertad es un componente esencial de la vocación (...). La aceptación es fruto de la libertad”. Greganti, *Vocazione: dialogo difficile*, 44.

<sup>101</sup> “La vocación es un llamado que se percibe no a través del oído, sino a través de las fibras todas del propio ser. Es la disposición interior al ejercicio de un género de vida y de actividad que se experimenta como irresistible y que se confirma con las aptitudes y capacidades concretas que se poseen. La vocación no es algo accidental, sino constitutivo de la misma persona. Es, por así decirlo, una especie de destino impreso en la estructura y el dinamismo del propio ser”. Remolina, “Docencia, investigación y servicio, funciones primordiales del profesor universitario.” *TheolXav* 142 (2002): 318-319.

<sup>102</sup> Cfr. Scanziani, “Destino-destinazione-vocazione.” *ScCatt* 132 (2004): 425-470.

allí sin presionarnos ni violentarnos. Era lo que más nos convenía a nosotros, a la entera creación y a los que entrarán en contacto con nosotros en el futuro.

b. *Dimensión eclesiológica.* La vocación es entendida como servicio, como ministerio. No es, por tanto, replegamiento sobre sí mismo sino don de sí e indica referencia directa a la ministerialidad realizada y reconocida en la Iglesia. Aquí también aparece el peligro del extrinsecismo cuando el ministerio no guarda relación con la identidad del ministro y ésta se considera como una profesión.

c. *Dimensión antropológica.* Está ligada a la experiencia moderna de la autorrealización personal. El peligro está en pensarla en términos autorreferenciales o individualistas. Es positivo cuando la vocación está radicada intrínsecamente en la persona humana y entonces puede ser causa de plenitud en el ser humano.

El peligro es extrapolar cada dimensión o acentuarla unilateralmente. En la convicción de que todo ha sido creado por Jesucristo y para él, se puede reconocer en la creación un primer nivel de la llamada divina. En aquello que el ser humano es y siente, en sus aptitudes y cualidades o talentos está escrito algo que no es extrínseco en relación con la llamada divina. La psicología habla de “gramática constitutiva” del sujeto que Dios asume. La llamada sería la “frase” que Dios compone dependiendo de las “reglas gramaticales” que hay en cada persona humana.

A manera de síntesis, digamos lo siguiente: hay tres semejanzas entre *vocación* y *carisma*, a saber: a) tienen un origen divino (llamada de Dios, don del Espíritu Santo) y, b) una finalidad comunitaria (desempeño de una misión a favor del pueblo de Dios o don para el bien común); c) la mediación de la libertad humana ante la iniciativa divina. Y, aunque en principio, en la Teología de los carismas no aparece claro el papel que la libertad del ser humano desempeña ante la irrupción del Espíritu Santo, sí es posible detectarla en la asunción y materialización del mismo. La persona que resultó agraciada con un don particular, tiene la alternativa de esconderlo, enterrarlo (Cfr. Mt 25, 18) o hacerlo producir, es decir, ponerlo al servicio del bien común. Aquí entra en juego la libertad humana. En los relatos de vocación, por su parte, la libertad del ser humano (aunque finita, limitada o condicionada) es muy importante. La misión quedará en suspenso hasta que el vocacionado/a responda. Ahora bien, de una persona creyente se espera una respuesta positiva. Es común encontrar objeciones o resistencias comprensibles antes de aceptar la misión (ser muy joven: Jr 1,6; tener dificultades para hablar: Ex 6,12; sentirse pecador: Is 6,5), pero son resueltas positivamente por parte de Dios.

#### 4.1.2.5 La eclesialidad del teólogo/a

Es más común encontrar textos o afirmaciones que hablan o hacen referencia a la eclesialidad de la Teología, no así del teólogo. El papa Juan Pablo II, por ejemplo, afirma: *“La Teología es ciencia eclesial porque crece en la Iglesia y actúa en la Iglesia”*<sup>103</sup>. Nosotros vamos a enfatizar la dimensión eclesial del teólogo por el interés de nuestra investigación. Por tanto, nos preguntamos: ¿En qué consiste la eclesialidad del teólogo/a? He aquí algunas características que nos parecen las más importantes para tener en cuenta:

-La eclesialidad del teólogo deriva de su condición de creyente: “El teólogo es ante todo y radicalmente un creyente”<sup>104</sup>. Es más: la reflexión teológica en cuanto tal busca hacer del teólogo un creyente cada vez más convencido de su fe: *“El teólogo que anhela siempre «nueva inteligencia de la fe» se sitúa dentro de la vocación cristiana. Investiga no tanto para dominar al Inagotable, sino para dejarse penetrar por Él; para ser más creyente”*<sup>105</sup>.

-Antes que ser teólogo hay que ser cristiano. Según Gustavo Gutiérrez, *“Los teólogos, en su sentido más estricto, creo que pueden revisar su tarea en la medida en que estén insertos precisamente en una comunidad cristiana. Sentimos que ése es el lugar del teólogo simple y llanamente. Porque antes que ser teólogo hay que ser cristiano. Y ser cristiano es formar parte de una comunidad, compartir su fe y revisar su vida con otros”*<sup>106</sup>.

-La fe sobre la cual trabaja el teólogo es la fe eclesial. Esa fe no es fruto de una conquista personal suya sino don de Dios a su Iglesia<sup>107</sup>. No es la revelación divina a secas, sino la revelación divina tal y como es interpretada, celebrada y vivida en la comunidad cristiana<sup>108</sup>.

-El teólogo busca una comprensión cada vez más profunda de la fe en orden a una práctica cada vez mejor de la vida cristiana<sup>109</sup>. No se investiga por simple curiosidad o

---

<sup>103</sup> AAS 71 (1979): 1543-1544.

<sup>104</sup> “La Teología posee una dimensión eclesial, porque es una reflexión madura sobre la fe de la Iglesia hecha por el teólogo, que es miembro de la Iglesia”. AAS 84 (1992): 752.

<sup>105</sup> Espeja, “Porvenir de la Teología en España.” *Eccl*, nº 2.066, 20 de febrero de 1982, 13.

<sup>106</sup> “Presencia de la fe cristiana en América Latina.” *MisAb* 77 (1984): 155-156.

<sup>107</sup> “Porque los misterios divinos, por su propia naturaleza, de tal manera sobrepasan el entendimiento creado que, aun enseñados por la revelación y aceptados por la fe, siguen, no obstante, encubiertos por el velo de la misma fe y envueltos de cierta oscuridad, mientras en esta vida mortal «peregrinamos lejos del Señor, pues por fe caminamos y no por visión» (2Co 5,6s)”. Vaticano I: DH 3016.

<sup>108</sup> Parafraseando al papa Wojtyła, podemos decir: “Ningún medio al cual el teólogo recurre para su investigación es aceptable si no respeta plenamente la manera como la comunidad cristiana siempre ha entendido, vivido y celebrado su fe”. *Ins* 7/1 (1984): 1914.

<sup>109</sup> “Es necesario que vuestras universidades sean, ante todo, lugares de auténtica sabiduría cristiana, en las cuales cada uno se comprometa personalmente en llevar a cabo una síntesis coherente entre fe y vida, entre los contenidos estudiados y la conducta práctica”. *Ins* 15/2 (2002): 612.

porque no hay otra cosa que hacer; se estudia y se reflexiona porque se quiere conocer mejor el contenido de la fe (*fides quae*) para vivirla mejor, con mayor profundidad e intensidad. En otras palabras, queremos conocer mejor a Aquél en quien creemos para amarlo más y seguirlo mejor.

-El intérprete auténtico y vinculante de la palabra de Dios, oral y escrita, es el Magisterio eclesiástico (Cfr. DV 10). Este principio lo consideramos necesario para evitar que la Iglesia termine fraccionada en *guettos* o sectas donde cada pastor es, al mismo tiempo, juez y parte.

-La Teología participa de la misión profética de la Iglesia católica<sup>110</sup>. Al teólogo le corresponde, como apóstol (enviado) de Jesús, anunciar la Buena Noticia, denunciar todo lo que se opone a ella o la desdibuja y confirmarla con el testimonio de su vida.

-No es nueva la consideración de los/as teólogos/as como “colaboradores/as” del Magisterio eclesiástico, pero el concilio Vaticano II nos ha invitado a ubicarnos en un nuevo contexto: no se trata únicamente de constatar con textos de la Escritura o de la Tradición lo que, tanto el papa como los obispos, enseñan<sup>111</sup>; tampoco consiste solamente en ayudar en la difusión de la enseñanza de los pastores de la Iglesia católica<sup>112</sup>. Ahora se requiere la competencia científica de los/as teólogos/as para que la Iglesia católica pueda responder a los nuevos retos y compromisos que se ha impuesto con su actitud de apertura y diálogo con la cultura contemporánea pluralista. Por tanto, el campo de la investigación adquiere un protagonismo de primer orden (Cfr. GS 62).

-En la época post-conciliar no han faltado las recomendaciones por parte del Magisterio pontificio al cambio de actitud en la forma de hacer Teología en la Iglesia católica. En la mayoría de los casos se ha tratado de esfuerzos personales. El teólogo/a se ha asemejado más a un especialista encerrado en una torre de marfil o a un “llanero solitario” que investiga a cuenta y riesgo propios<sup>113</sup>. El trabajo en grupo es visto ahora como algo positivo, conveniente y hasta necesario. A propósito del trabajo de los/as filósofos/as, el papa Juan Pablo II escribió lo siguiente: “No se ha de olvidar que también la razón necesita ser sostenida en su búsqueda por un diálogo confiado y una amistad sincera. El clima de sospecha y de desconfianza, que a veces rodea la investigación especulativa, olvida la enseñanza de los filósofos antiguos, quienes consideraban la amistad como uno de los contextos más adecuados para el buen filosofar”<sup>114</sup>.

Para colaborar con este nuevo modelo teológico se han ido creando las asociaciones o los colectivos de teólogos/as y van tomando cada vez más importancia los trabajos in-

---

<sup>110</sup> “La Teología (...) debe sentirse dinámicamente integrada en la misión de la Iglesia, especialmente en su misión profética”. *Ibíd.*, 5/3 (1982): 1052.

<sup>111</sup> *AAS* 42 (1950): 568.

<sup>112</sup> Cfr. *AAS* 58 (1966): 891.

<sup>113</sup> “La Teología es ciencia eclesial porque crece en la Iglesia y actúa en la Iglesia; por eso nunca es cometido de un especialista, aislado en una especie de torre de marfil”. *Ins* 2/2 (1979): 1424.

<sup>114</sup> *AAS* 91 (1999): 31.

terdisciplinarios e intradisciplinarios. Como no hay hoja de ruta o experiencias anteriores que iluminen el nuevo camino, hay que hacerlo por ensayo y error. El Magisterio eclesial, por su parte, deberá tener mucha paciencia y comprensión con estas nuevas experiencias. Es probable que se cometan desaciertos pero serán más fruto de la novedad del experimento que de la mala voluntad.

#### 4.1.2.6 La cientificidad del teólogo/a

¿En qué consiste la “cientificidad” del teólogo/a y de la Teología? La respuesta a esta pregunta tiene que ir en consonancia con la revisión del estatuto epistemológico de la Teología. Los teóricos de la ciencia se han puesto de acuerdo sobre los mínimos que una disciplina debe tener para que pueda ser considerada como “ciencia” en el mundo actual. Son: un *objeto* de estudio y un *método* para estudiar el objeto. La capacidad científica de una disciplina se fundamenta en estos dos elementos que la constituyen en cuanto tal. El objeto es la realidad a la cual la ciencia se aplica. El objeto determina no sólo lo que conocemos sino también, de alguna manera, la forma como podemos conocerlo. El método es el que le confiere a una disciplina su carácter propiamente científico. El método debe ajustarse, por una parte, a la naturaleza de su objeto y, por otra, a la estructura cognoscitiva del sujeto que conoce<sup>115</sup>.

Ahora bien, teniendo como punto de referencia la Constitución dogmática *Dei Verbum* y la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, llegamos a la conclusión que el *objeto* de la Teología católica tiene una *estructura bipolar*, a saber: la revelación bíblica y la realidad humana, significadas por la experiencia humana, la cultura moderna pluricultural y los signos de los tiempos. El *método* que reclama el estudio de un objeto con estructura bipolar debe ser, según nuestro parecer, *bidireccional* (de ida y vuelta: de la realidad humana a la revelación divina y viceversa). En algunos casos, el punto de partida será la revelación bíblica. Esta orientación servirá para mostrar el *plus* de Dios, el deber ser, el sentido último de la existencia humana, etc. Es el método seguido por la liturgia eucarística católica. Allí el protagonismo lo tiene la palabra de Dios que se proclama; al predicador le corresponde, con un poco de dificultad la mayoría de las veces, hacer la aplicación práctica. En otros casos, el punto de partida será la realidad humana. El acento de esta orientación consistirá en presentar los problemas, retos, dudas, dificultades, expectativas del ser humano, etc. La palabra de Dios vendrá en un segundo momento para iluminar la conflictiva realidad humana según el querer divino. Es el método seguido por el Vaticano II en la *Gaudium et spes*.

Por tanto, la cientificidad del teólogo/a consiste en asumir el nuevo objeto de la Teología con su estructura bipolar y analizarlo con un método que aborde los dos polos y los interrelacione de manera adecuada. Cualquier descuido al respecto, le quitaría al teólogo/a y a la Teología que éste elabore, una buena dosis de su carácter propiamente científico.

---

<sup>115</sup> Cfr. Remolina, “La autonomía del método teológico.” *TheolXav* 67 (1983): 154-155.

Una segunda respuesta tiene que ver con la cualificación profesional del sujeto que hace la Teología. Una dificultad al respecto tiene que ver con la trivialización del término “teólogo”. En un contexto general, se aplica al simple estudiante de Teología. Así mismo, se aplica a simples aficionados que ocasionalmente se ocupan de cuestiones religiosas. Por eso, la Comisión Episcopal española para la Doctrina de la Fe, menciona tres requisitos básicos para asignar a alguien (hombre/mujer) el título de “teólogo/a”, a saber: 1) un reconocimiento social por parte de las instituciones académicas en que se estudia la Teología y que se traduce en el título de licenciatura o de doctorado en Teología; 2) haber publicado escritos que recojan los resultados de una investigación y que, tras haber sido analizados y criticados científicamente, sean reconocidos –al menos tácitamente– por la comunidad teológica y, 3) el ejercicio del magisterio público, bien a través de la docencia académica o de otros medios como cursos o conferencias<sup>116</sup>. Por tanto, un teólogo/a debe ser un experto (perito) en los asuntos que tienen que ver con su especialidad. Eso garantizará una altura académica que beneficiará a todos/as los que entren en contacto con sus escritos o con su palabra en la academia.

#### 4.1.2.7 ¿Ser teólogo/a es una vocación/carisma propio o derivado?

Retomamos aquí y completamos la reflexión hecha en el capítulo 3 sobre el “sujeto magisterial” en la Iglesia católica. Abordemos el asunto teniendo en cuenta tres campos:

1. *El campo bíblico*. Ya habíamos anotado que el quehacer teológico pertenece a los carismas que el Espíritu Santo otorga para el bien común (Cfr. 1Co 12,7) o a las vocaciones suscitadas por Dios para desempeñar una misión en medio de su pueblo (en este caso, *la inteligencia de la revelación divina y de la realidad humana, a la luz de la fe*). Ahora bien, según el Vaticano II, es a los pastores de la Iglesia católica a quienes les corresponde “el juicio de su autenticidad y de su ejercicio” (Cfr. LG 12).

2. *El campo teológico*. Estamos de acuerdo con el concepto que sostiene la existencia de un único magisterio al interior de la Iglesia católica (*solí Ecclesiae Magisterio*), pero no lo identificamos con el Magisterio eclesiástico (como sí lo hace el magisterio pontificio desde Gregorio XVI en adelante: 1832), y menos aún con el Magisterio teológico (como, de hecho, lo hace Hans Küng). Nos guiamos por la convicción evangélica, según la cual, hay un solo Maestro y todos los demás somos discípulos (Cfr. Mt 23,8; 10,24; Jn 13,13). Por tanto, en la Iglesia católica sólo puede haber “maestros” en sentido derivado, análogo y subordinado al único Maestro, Jesucristo. Como consecuencia de lo anterior, en la comunidad cristiana sólo hay un Magisterio supremo, el del Señor Jesús, el cual está contenido en su enseñanza y en su estilo de vida. Los demás magisterios son derivados, dependientes y subordinados a este único Magisterio. A esta instancia superior, que no es juez y parte al mismo tiempo, habrá que recurrir cuando sea necesario. Todos bebemos de la misma fuente y servimos a la misma causa, pero con responsabilidades distintas y en campos diferentes.

---

<sup>116</sup> VidNue, nº 1.709, 28 de octubre de 1989, 37, n. 4.

3. *El campo eclesiológico*. Dada la forma como la Iglesia católica se fue institucionalizando a lo largo de los tiempos, bajo la guía del Espíritu Santo, y a la manera como ella se ha ido comprendiendo, los obispos son considerados “sucesores de los apóstoles” y responsables directos del anuncio del Evangelio (Cfr. LG 22). A ellos les corresponde custodiar, defender e interpretar auténticamente la palabra de Dios oral y escrita (Cfr. DV 10). En este modelo eclesial, el obispo es el maestro “auténtico” de la fe católica<sup>117</sup>. La vinculación del teólogo a este ministerio apostólico de la enseñanza pública tiene lugar a través de un mandato canónico (la *missio canonica*)<sup>118</sup>. Este encargo jurídico habilita al teólogo católico para enseñar *in nomine Ecclesiae* en universidades y facultades de Teología. Al obispo le corresponde por derecho custodiar la fe, defenderla y exponerla pública, oficialmente. La función del teólogo en este campo, cuando las circunstancias así lo requieren, es supletoria. Por eso necesita de una delegación.

En este caso, el teólogo tiene como tarea enseñar el contenido fundamental de la fe católica. Así lo define la Constitución apostólica *Sapientia christiana*, de Juan Pablo II, de 1979. En el artículo 70 dice: *En el estudio y la enseñanza de la doctrina católica aparezca bien clara la fidelidad al Magisterio de la Iglesia. En el cumplimiento de la misión de enseñar, especialmente en el ciclo institucional, se impartan ante todo las enseñanzas que se refieren al patrimonio adquirido de la Iglesia. Las opiniones probables y personales que derivan de las nuevas investigaciones sean propuestas modestamente como tales*. El documento ofrece la posibilidad de exponer las “opiniones probables y personales”, pero en un segundo momento y de manera modesta. La academia no se puede convertir en una palestra para exponer las últimas teorías o hipótesis de trabajo que no han tenido un debate suficiente al interior de la comunidad teológica. No hay que pasar por alto que la mayoría de los asistentes a esas clases serán los futuros pastores de la Iglesia católica o agentes de pastoral que quieren prepararse debidamente para prestar un mejor servicio en sus parroquias o sitios de misión.

Una situación distinta ocurre cuando el teólogo/a se dedica a la investigación. Al Magisterio teológico le corresponde colaborar con sus investigaciones para que la Iglesia católica esté a la altura de los nuevos retos, problemas y expectativas de la Humanidad<sup>119</sup>. En ese caso concreto deberíamos recordar las palabras del papa Juan Pablo II en la catedral de Colonia (Alemania), el 15 de noviembre de 1980: “La Iglesia [católica] desea una investigación teológica autónoma, que sea distinta del Magisterio eclesiástico, aunque se sepa obligada a él en el servicio común a la verdad de la fe y al pueblo de Dios”<sup>120</sup>. Es aquí donde hay que colocar la reflexión sobre la *libertad* del teólogo/a y de

---

<sup>117</sup> Algunos lo traducen por fiel, confiable, autorizado, oficial, público. Aquí “auténtico” significa: con la autoridad transmitida por el Señor Jesús a los apóstoles.

<sup>118</sup> “Los que enseñan materias concernientes a la fe y costumbres, deben recibir la misión canónica del Gran canciller o de su delegado, después de haber hecho la profesión de fe, ya que no enseñan con autoridad propia sino en virtud de la misión recibida de la Iglesia. Los demás profesores deben recibir el permiso para enseñar del Gran canciller o de su delegado”. Art. 27 § 1. Cfr. *AAS* 71 (1979): 483.

<sup>119</sup> “Podría el Magisterio, aún sin el auxilio de la Teología, conservar indudablemente y enseñar la fe, mas difícilmente alcanzaría la plenitud y profundidad de conocimiento que necesita para cumplir plenamente su misión”. *AAS* 58 (1966): 892-893.

<sup>120</sup> Cfr. *AAS* 73 (1981): 56-57.

la Teología<sup>121</sup>. Es aquí donde, tanto el teólogo/a y la Teología, son libres “en la aplicación de sus métodos y análisis”<sup>122</sup>. El resultado de estas investigaciones son “ofertas” que el teólogo/a presenta a la Iglesia católica y que tienen que pasar por el filtro del debate teológico<sup>123</sup>. Es allí donde deben aprobar el examen de su autenticidad o, por el contrario, deben escuchar y tener en cuenta las correcciones, sugerencias o advertencias de la comunidad teológica para acometer la correspondiente revisión.

#### 4.2 Elementos comunes al Magisterio eclesiástico y a los teólogos/as

Entre los elementos comunes a ambos magisterios, anotamos los siguientes:

a. *Unas mismas fuentes o “testimonios”*. La Escritura y la Tradición son las fuentes o testimonios en los cuales, tanto los pastores como los teólogos/as, beben para nutrir sus reflexiones teológicas. A propósito dice la CTI: “Ambos [el Magisterio eclesiástico y la Teología] están obligatoriamente guiados por la palabra de Dios. En efecto, «el Magisterio [eclesiástico] no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido, pues (...) lo escucha devotamente, lo conserva celosamente y lo expone fielmente, y todo lo que propone para ser creído como revelado por Dios lo saca de este único depósito de la fe»” (DV 10). Por su parte, «la Teología se apoya en la palabra de Dios escrita, lo mismo que en la santa Tradición, como sobre un fundamento permanente; allí encuentra la garantía más sólida de su fuerza y principio de una juventud siempre renovada, mientras que escrita a la luz de la fe toda la verdad encerrada en el misterio de Cristo Jesús» (DV 24)<sup>124</sup>.

b. El *sensus fidei*. “Una (la Teología) y otro (el Magisterio eclesiástico) tienen la obligación de atender al «sentido de la fe» poseído por la Iglesia en el pasado y en el presente. La palabra de Dios, en efecto, se propaga de una manera vital a través de los tiempos en el «sentido común de la fe», del que está animado el pueblo de Dios en su totalidad y según el cual *la colectividad de los fieles, teniendo la unción que proviene del Santo, no puede equivocarse en la fe* (LG 12). Como se ve, esto vale en cuanto que se realice «una singular concordia entre pastores y fieles en el mantenimiento, la práctica y la confesión de la fe transmitida»” (DV 10)<sup>125</sup>.

---

<sup>121</sup> “La libertad ha sido siempre condición esencial para el desarrollo de una ciencia que conserva su dignidad como búsqueda de la verdad y no se reduce a pura función o simple instrumento servil de una ideología”. *Ins* 5/1 (1982): 1228.

<sup>122</sup> Cfr. *AAS* 73 (1981): 103.

<sup>123</sup> “Las nuevas propuestas presentadas por la inteligencia de la fe no son más que una *oferta* a toda la Iglesia. Muchas cosas deben ser corregidas y ampliadas en un diálogo fraterno hasta que toda la Iglesia pueda aceptarlas”. CDF, “Instrucción «Donum veritatis»”. *AAS* 82 (1990): 1555.

<sup>124</sup> *Documentos (1969-1996)*, 129, Tesis III.

<sup>125</sup> CTI, *Ibid.*

c. *Un mismo objetivo y destinatarios.* Anunciar el Evangelio del Señor Jesús al pueblo santo de Dios es la tarea que, tanto los pastores como los/as teólogos/as, deben llevar a cabo: “Es necesario hablar también de una obligación común nacida de la responsabilidad pastoral y misionera con relación al mundo. Sin duda alguna, el Magisterio del Sumo Pontífice y de los obispos es pastoral por un título específico, pero los teólogos no están exonerados, por el carácter científico de su trabajo, de su responsabilidad pastoral y misionera. Este aspecto pastoral del trabajo teológico debe ser hoy tanto menos olvidado cuanto que los medios modernos de comunicación favorecen una divulgación muy rápida de cuanto concierne a la ciencia. Además, en razón de la función vital que debe realizar en el seno del pueblo de Dios y en su beneficio, la Teología debe tender a un fruto pastoral y misionero, y debe realizarlo efectivamente”<sup>126</sup>.

d. *Una misma vocación docente.* Tanto el Magisterio de los pastores como los/as teólogos/as desempeñan una función docente o de enseñanza al interior de la Iglesia católica, pero en grado diverso: el papa y los obispos lo realizan en correspondencia al encargo recibido por el Señor Jesús<sup>127</sup>; los/as teólogos/as lo realizan en virtud de un encargo o misión canónica recibida del Magisterio eclesial<sup>128</sup>. Es una función, en cierta medida, supletoria. Y, aunque se pueden mencionar los nombres de obispos que dan o han dado clases en sus seminarios o en universidades (Angelo Roncalli, Karol Wojtyła), son más bien, la excepción a la norma.

e. *Una actitud crítica recíproca.* El magisterio de los pastores y de los/as teólogos/as deben ser “instancias críticas recíprocas” para beneficio de toda la Iglesia católica. Esa relación deberá llevarse a cabo bajo las siguientes características: “*El magisterio [de los pastores] controla que la Teología perciba efectivamente el sentido auténtico de la Revelación y corrige eventuales reducciones y alteraciones. A su vez, la Teología, de una parte, «verifica» que las proposiciones del magisterio [de los pastores] se encuentren en los textos de la Revelación y sean por lo tanto universalmente reconocibles. Y de otra parte, dado que la proposición de la fe se halla en último término en función de la misión de la Iglesia (es decir, de la evangelización), la Teología verifica también, bajo este aspecto, su pertinencia y su oportunidad, ejerciendo una apropiada función de estímulo*”<sup>129</sup>.

El magisterio teológico funciona como instancia crítica cuando confronta la vida concreta de la comunidad cristiana (dirigentes, maestros, fieles) con la vida y mensaje

---

<sup>126</sup> CTI, *Documentos (1969-1996)*, 129-130, Tesis III.

<sup>127</sup> “Los obispos, en cuanto sucesores de los Apóstoles, reciben del Señor (...) la misión de enseñar a todas las gentes y de predicar el Evangelio a toda creatura, a fin de que todos los hombres consigan la salvación” (LG 24). Por eso se confía a ellos el oficio de guardar, exponer y difundir la palabra de Dios, de la que son servidores (DV 10).

“La misión del Magisterio [eclesial] es la de afirmar, en coherencia con la naturaleza «escatológica» propia del evento de Jesucristo, el carácter definitivo de la Alianza instaurada por Dios en Cristo Jesús con su pueblo, protegiendo a este último de las desviaciones y extravíos, y garantizándole la posibilidad objetiva de profesar sin errores la fe auténtica, en todo momento y en las diversas situaciones”. CDF, “Instrucción «Donum veritatis».” *AAS* 82 (1990): 1556.

<sup>128</sup> Art. 27 § 1. Cfr. *AAS* 71 (1979): 483.

<sup>129</sup> Colombo, “La eclesialidad de la Teología.” *ScripTheol* 29 (1997): 813.

de Jesucristo para ver su coherencia o incoherencia. El ser cristiano, antes que un tema para profundizar o enseñar, es un proyecto para vivir. Cuando la única misión de la Teología consiste en defender el sistema clerical y argumentar a favor de él (apologética), ésta se convierte en ideología. Para que esto no suceda, es necesario que la Teología conserve su carácter crítico y no pierda de vista que la Iglesia católica también es una institución humana, con sus intereses, sus contradicciones y sus patologías.

El magisterio teológico ejerce su función profética (crítica) cuando somete a revisión los presupuestos epistemológicos que la misma Teología usa en su trabajo teológico. La Teología también debe ser un pensamiento crítico de sus propios presupuestos y fundamentos. Sólo eso puede hacer de ella un discurso claro, consciente y en plena posesión de sus instrumentos conceptuales. Pero no es únicamente a este punto de vista, de carácter epistemológico, al que aludimos cuando hablamos de la Teología como reflexión crítica. Nos referimos, también a una actitud lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socio-culturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana; no tenerlos en cuenta es engañarse y engañar a los demás.

#### 4.3 Funciones propias del Magisterio eclesiástico que tienen repercusiones en el de los/as teólogos/as

Entre las funciones propias del Magisterio de los pastores que tienen repercusiones con el de los/as teólogos/as, anotamos:

a) *Custodiar y defender el depósito de la fe*. Al Magisterio eclesiástico le corresponde “custodiar el depósito de la fe”<sup>130</sup>; “custodiar la doctrina de la fe”<sup>131</sup>; “custodiar la verdad revelada”<sup>132</sup>, etc. Al obispo, como el término griego *epískopos* indica, le corresponde vigilar o cuidar el testimonio apostólico para que se conserve sin alteraciones ni corrupciones en la comunidad cristiana. Ahora bien, ese testimonio no sólo es doctrina sino, también, celebración o vida litúrgica, práctica concreta, etc.

Al Magisterio eclesiástico le corresponde también defender el depósito de la fe<sup>133</sup>, refutar los errores y proponer los remedios adecuados<sup>134</sup>; a él le corresponde la defensa de la verdad cuando ésta es tergiversada o soslayada<sup>135</sup>. A los pastores les corresponde rechazar lo que es falso, corregir los errores, llamar a la obediencia. En este sentido, los obispos y el Papa son “maestros en la fe”<sup>136</sup>. No han faltado casos en los cuales los pas-

---

<sup>130</sup> Cfr. *ASS* 5 (1870): 462-471; *AAS* 42 (1950): 561-577.

<sup>131</sup> Cfr. *Ins* 12 (1974): 719.

<sup>132</sup> Cfr. *Ins* 7/1 (1984): 1915.

<sup>133</sup> Cfr. DH 3884.

<sup>134</sup> Cfr. *DR* 3 (1939): 401.

<sup>135</sup> *Ins* 7/2 (1984): 743.

<sup>136</sup> *Ibíd.*

tores de la Iglesia católica han tenido que intervenir cuando el *depositum fidei* ha sido amenazado por teólogos que proponían doctrinas heréticas.

b) *Juzgar con autoridad a la luz de la Revelación sobre las nuevas doctrinas y soluciones propuestas por la Teología para resolver nuevos problemas*<sup>137</sup>. Es al Magisterio eclesiástico a quien le corresponde decidir lo que es conforme o no con la doctrina católica en cuestiones de fe o moral; a él le corresponde la verificación, la aprobación o el rechazo de una determinada doctrina teológica<sup>138</sup>. En este punto concreto actúa a la manera de una “instancia crítica”.

Nos parece acertada la afirmación de Ángel Cordovilla al respecto cuando dice: “En un sentido positivo, el Magisterio no es un simple límite formal de la Teología y de la vida cristiana, sino la ratificación del contenido real de ambas. Aunque no se puede identificar con ellas, tampoco resulta posible reducirlo a un puro límite formal y externo. Al contrario, el Magisterio se relaciona de manera interna y connatural con el objeto al que intenta servir, guardándolo con exactitud y trasmitiéndolo con fidelidad, y con los fieles a los que quiere auxiliar en un determinado momento histórico. Sin duda es un límite, pero no para impedir, sino para ofrecer una determinada posibilidad”<sup>139</sup>.

c) *Proponer de manera autoritativa la enseñanza cristiano-católica*. El Magisterio eclesiástico tiene la misión de interpretar la verdad revelada y de precisar sus aplicaciones a la vida concreta<sup>140</sup>. En la Iglesia católica, la tarea de interpretar la verdad revelada ha sido confiada, por voluntad de Jesucristo, al Papa y a los obispos en comunión con él<sup>141</sup>. Sin embargo, no puede proponer verdades de fe nuevas porque no posee el carisma de la inspiración<sup>142</sup>.

El Magisterio eclesiástico de la Iglesia puede tomar las investigaciones teológicas que estén maduras para elaborar sus documentos y refutar los errores relacionados con la fe: “Este último [el Magisterio eclesiástico] enseña auténticamente la doctrina de los apóstoles y, sacando provecho del trabajo teológico, replica a las objeciones y deformaciones de la fe, proponiendo además, con la autoridad recibida de Jesucristo, nuevas profundizaciones, explicitaciones y aplicaciones de la doctrina revelada”<sup>143</sup>. En este sen-

---

<sup>137</sup> Al Magisterio eclesiástico le corresponde, en virtud de la autoridad recibida de Jesucristo y por un don del Espíritu Santo, la misión “de juzgar con autoridad, a la luz de la Revelación, sobre las nuevas doctrinas y las soluciones propuestas por la Teología para resolver los problemas nuevos”. *AAS* 58 (1966): 892.

<sup>138</sup> “No se debe olvidar el *derecho ni el deber del Magisterio [de los pastores]* a decidir lo que es conforme o no con la doctrina de la Iglesia en asuntos de fe o moral. La verificación, la aprobación o el rechazo de una doctrina pertenece a la misión profética de la Iglesia”. *Ins* 3/1 (1980): 1439-1440; *Ibid.*, 1894.

<sup>139</sup> *El ejercicio de la Teología*, 172.

<sup>140</sup> Cfr. *Ins* 12 (1974): 719.

<sup>141</sup> Cfr. *Ins* 7/1 (1984): 1915.

<sup>142</sup> Cfr. *AAS* 58 (1966): 893.

<sup>143</sup> *AAS* 58 (1966): 892.

tido, la Teología presta un servicio a aquellos que, en el nombre y por autoridad de Jesucristo, son “doctores auténticos” y “heraldos de la fe”<sup>144</sup>.

d) *Hacer Teología*. Según Yves Congar, desde Gregorio XVI (1832), los papas han hecho Teología y un determinado tipo de Teología: el elaborado en las escuelas romanas<sup>145</sup>. Esto, por supuesto, es un condicionamiento inevitable. Cada pontífice, al rodearse de personas de confianza (y eso incluye a sus “teólogos de cabecera”) muestra la orientación que quiere darle a su ministerio petrino. Ahora bien, lo que causa cierto malestar en algunos ambientes teológicos es que Roma haga Teología con estos condicionamientos y no sea consciente de ello. La Teología (y la exégesis) que aparece reflejada en sus documentos es presentada como “católica” y, por tanto, normativa<sup>146</sup>.

e. *Zanjar el debate teológico*. En la Encíclica *Humani generis* (1950), Pío XII afirmaba que, “Si los Sumos Pontífices en sus documentos pronuncian de propósito sentencia sobre alguna cuestión hasta entonces discutida, es evidente que esa cuestión, según la mente y la voluntad de los mismos Pontífices, no puede ya tenerse por objeto de libre discusión entre los teólogos” (DH 3885). La afirmación no fue recogida por los textos del Vaticano II, pero la práctica sigue vigente tal y como viene propuesta por el papa Pacelli.

No nos oponemos a la existencia en la Iglesia católica de una última instancia en el campo doctrinal, moral o disciplinar<sup>147</sup>. Es más: la creemos válida y necesaria en orden a conservar su unidad interna. Sin embargo, causa cierto malestar el hecho de que algunas veces se escoge y se expresa públicamente tal o cual postura, en contra de otra u otras, sin haberse dado antes un suficiente debate teológico. La decisión tendría razón de ser cuando los hechos son tan graves y la fe o la unidad de la Iglesia están seriamente amenazadas que ameritan una rápida reacción o intervención. Pero en muchos casos no es así. Algunos temas no han tenido la oportunidad de ser debatidos con suficiente tiempo en el ámbito teológico y ya han sido zanjados por una intervención del magisterio pontificio, por ejemplo<sup>148</sup>. Decisiones de este tipo frenan la reflexión teológica y muestran a un Magisterio eclesiástico temeroso frente a las nuevas investigaciones.

---

<sup>144</sup> Cfr. *Ins* 7/1 (1984): 1915.

<sup>145</sup> Cfr. “Bref historique des formes du «magistère» et de ses relations avec les docteurs.” *RScPhTh* 60 (1976): 110.

<sup>146</sup> “(Los teólogos) tienen la impresión de que el Magisterio [eclesiástico] impone su Teología. Piden, por tanto, que exprese su opción teológica sin presentarla como la única manera posible de expresar la fe”. Coffy, “Magistero e Teologia.” *RegnDoc* 21 (1976): 23.

<sup>147</sup> “Este [el Magisterio eclesiástico] tiene la responsabilidad de decidir en última instancia cuándo una explicación teológica tiende a enfrentar la enseñanza de la Escritura con la Iglesia y su *credo*”. Lauret y Refoulé (dirs.), *Iniciación a la práctica de la Teología*, Vol. I, 143.

<sup>148</sup> Algunos moralistas, por ejemplo, estaban con el propósito de analizar la gravedad o levedad del pecado personal en relación con la opción fundamental de un individuo. Es más, habían propuesto la superación del esquema mortal/venial, grave/leve porque, según ellos, la materia no calificaría sustancialmente un acto sino la intencionalidad de las personas. Sin embargo, el papa Wojtyła, en la Exhortación apostólica «Reconciliatio et Paenitentia», volvió a proponer la doctrina clásica de los pecados mortales y veniales: “Algunos pecados, por razón de su materia, son intrínsecamente graves y mortales” y puso en guardia contra los que reducen el pecado mortal a un acto de opción fundamental. Cfr. *AAS* 77 (1985): 218-223.

#### 4.4 Funciones propias de los/as teólogos/as que tienen implicaciones en el Magisterio eclesial

Entre las funciones propias de los/as teólogos/as que tienen implicaciones en las del Magisterio eclesial, anotamos:

a) *Función investigativa o científica*. Según Vaticano II, es necesario someter “a nueva investigación, a la luz de la Tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en la sagrada Escritura y explicadas por los padres y el Magisterio de la Iglesia [católica]” (AG 22). Anotamos aquí que este ha sido y sigue siendo aún en muchos ambientes el único ‘material’ sobre el cual han investigado e investigan biblistas y teólogos/as. Es la revelación analizada en sí misma (*De ipsa revelatione*).

Sin embargo, los mismos textos conciliares nos advierten que “los más recientes estudios y los nuevos hallazgos de las ciencias, de la historia y de la filosofía suscitan problemas nuevos que traen consigo consecuencias prácticas” y reclaman, por tanto, “nuevas investigaciones” (GS 62). Además, a los nuevos presbíteros se les pide prepararse no solamente en el campo de “su ciencia acerca de materias divinas” sino también “humanas” (PO 19).

Esta preocupación va en correspondencia con la nueva actitud de la Iglesia católica frente al mundo. No se lo mira como a un rival o un enemigo sino como un interlocutor válido con el cual se puede dialogar. Sus “gozos y esperanzas”, sus “tristezas y angustias” encuentran “eco en su corazón” (GS 1). Por tanto, los estudiosos de las ciencias sagradas (biblistas, teólogos/as, moralistas, historiadores) no se podrán encerrar en sus investigaciones de manera solipsista sino que tendrán que estar atentos a las nuevas investigaciones o descubrimientos de las ciencias humanas, lo mismo que a los problemas y necesidades de los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

De manera más sutil descubrimos nosotros aquí implícitamente el nuevo modelo teológico sugerido por el Concilio. No es suficiente con ser buenos conocedores de la revelación divina, de sus testimonios (Escritura, Tradición) o del *depositum fidei* en general. La revelación divina tiene sentido en relación con el ser humano al cual Dios quiere salvar. Ahora bien, el ser humano no es una entidad a-histórica o a-temporal; existe aquí y ahora. Por tanto, para que la Buena Noticia le llegue a su corazón, hay que conocer la realidad socio-económica, política, cultural, etc., en que vive. En esta tarea nos serán de mucha ayuda las ciencias que se ocupan del ser humano como la Sociología, la Psicología, la Antropología, etc. El diálogo interdisciplinario o intradisciplinario será más que necesario en esta nueva etapa histórica y eclesial.

b. *Función docente o académica.* La otra función de los/as teólogos/as que tiene implicaciones con el Magisterio de los pastores tiene que ver con la docencia, con la academia. Aunque hay un atisbo de su origen en las escuelas de catequesis antiguas (Alejandría, Antioquía, Cesarea de Palestina), sin embargo, su contexto más próximo tiene que ver con la aparición de las escuelas catedralicias y –más tarde– con el surgimiento de las universidades. La mayoría de los profesores de Teología provenían de las Órdenes mendicantes (dominicos, franciscanos). No aparece explícita una misión canónica para enseñar. La habilitación la brindaban los estudios y pruebas superadas por el candidato.

La necesidad de una delegación por parte del Magisterio eclesiástico la encontramos por primera vez en la Constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus*, del 12 de junio de 1931. Allí Pío XI regula oficialmente la enseñanza de la Teología en la Iglesia católica<sup>149</sup>. En este nuevo contexto, la función del teólogo es delegada y, en gran medida, supletoria de la de los pastores. Por tanto, al enseñar *in nomine Ecclesiae*, el teólogo tiene que exponer la enseñanza oficial de la Iglesia católica y sólo al final presentar el fruto de sus investigaciones o las de sus colegas como hipótesis todavía susceptibles de verificación y de la correspondiente aprobación por parte de los pastores<sup>150</sup>.

c. *Función mediadora entre el Magisterio eclesiástico y el pueblo de Dios*<sup>151</sup>. Es, según Pablo VI, la función que los/as teólogos/as deben desempeñar en la Iglesia católica. Aparece propuesta en el discurso que el papa Montini dirige a los participantes en el Congreso internacional de Teología del concilio Vaticano II, el 1 de octubre de 1966<sup>152</sup>. En su discurso, el sucesor de Pedro menciona la doble relación de la Teología con el Magisterio eclesiástico y con la comunidad cristiana. Allí reside, según él, su función mediadora. Dos son las funciones que los/as teólogos/as deben desarrollar en relación con la comunidad cristiana:

1) Confrontar la fe vivida por los creyentes con la palabra de Dios y con la Tradición viva de la Iglesia católica; 2) proponer soluciones a los problemas que la fe de esos cristianos encuentran en su relación con la experiencia, la historia y la reflexión humana<sup>153</sup>.

En relación con el Magisterio eclesiástico, los/as teólogos/as deben: a) llevar a conocimiento de la comunidad cristiana y de los pastores de la Iglesia los frutos de las propias investigaciones; b) colaborar con diligencia en ilustrar, justificar y difundir ampliamente

---

<sup>149</sup> Entre los requisitos exigidos al profesor de Teología –en el artículo 21, pár. 5º– se menciona: “missionem canonicam docendi, post impetratum *Nihil obstat* Sanctae Sedis, a Magno Cancellario acceperit”. Cfr. *AAS* 23 (1931): 251.

<sup>150</sup> “En el estudio y la enseñanza de la doctrina católica aparezca bien clara la fidelidad al Magisterio de la Iglesia. En el cumplimiento de la misión de enseñar, especialmente en el ciclo institucional, se impartan ante todo las enseñanzas que se refieren al patrimonio adquirido de la Iglesia. Las opiniones probables y personales que derivan de las nuevas investigaciones sean propuestas modestamente como tales”. *AAS* 71 (1979): 493.

<sup>151</sup> Cfr. Colombo (a cura di), *Il teologo*, 133-137.

<sup>152</sup> Cfr. *AAS* 58 (1966): 889-897.

<sup>153</sup> Cfr. *AAS* 58 (1966): 892.

la verdad cuando, con autoridad, es enseñada por el Magisterio de los pastores<sup>154</sup> y, c) dar a las enseñanzas del Magisterio eclesiástico “las justificaciones que muestran lo razonable de la doctrina de la fe”<sup>155</sup>.

#### 4.5 Manera de relacionarse el Magisterio eclesiástico y los/as teólogos/as

En este punto es importante recordar el marco eclesiológico en el cual nos movemos: hemos asumido la propuesta del concilio ecuménico Vaticano II. Allí la Iglesia católica es definida como “misterio de comunión” (Cfr. LG 4). El analogado principal para descubrir la identidad de la Iglesia católica es la Santísima Trinidad, raíz y cumbre de todos los misterios cristianos. Y así como en la Trinidad la *igualdad fundamental* de todas y de cada una de las divinas personas no niega ni contradice su *diversidad funcional* de misión y de apropiación ni de su *unidad* como circuminsesión de unos en otros, de forma análoga en la Iglesia del Señor Jesús la igualdad fundamental de los bautizados no atenta contra la diversidad (vocacional, carismática, ministerial) y no es un obstáculo para buscar la común unidad. La *igualdad fundamental*, la *diversidad funcional* y la *comunidad en comunión* son en la Iglesia, como en su supremo modelo (la Trinidad), tres dimensiones y exigencias absolutamente constitutivas, imprescindibles, irrenunciables e inseparables<sup>156</sup>.

Teniendo como marco de referencia la eclesiología de comunión del Vaticano II, digamos lo siguiente: en nuestra tesis y en esta ponencia hablamos de “Magisterio teológico” o “Magisterio de los/as teólogos/as”, expresión que casi nunca aparece en los textos del Magisterio eclesiástico<sup>157</sup>. Los textos más recientes y significativos que poseemos al respecto, se siguen moviendo según el concepto *solī Ecclesiae Magisterio* en la Iglesia católica y éste identificado con el Magisterio eclesiástico. La Instrucción sobre *La vocación eclesial del teólogo*, de 1990, por ejemplo, afirma: “*La colaboración entre el teólogo y el Magisterio se realiza especialmente cuando aquél recibe la misión canónica o el mandato de enseñar. Esa se convierte entonces, en cierto sentido, en una participación de la labor del Magisterio*” (nº 22). Se habla del “Magisterio” a secas y a los teólogos/as se les reconoce una cierta entidad magisterial cuando reciben la *missio canonica* para enseñar<sup>158</sup>. ¿Cómo es posible establecer unas relaciones adecuadas con un interlocutor que no tiene identidad propia? Nosotros volvemos a reclamar nuevamente el retorno a la convicción evangélica de un único Magisterio en la comunidad cristiana: el del

---

<sup>154</sup> Cfr. AAS 58 (1966): 891.

<sup>155</sup> Cfr. Ibíd., 893.

<sup>156</sup> Cfr. Parra, *Hacer Iglesia desde la realidad de América Latina*, 109-110.

<sup>157</sup> La excepción a la regla está en un texto de la Comisión española para la Doctrina de la Fe. Dice así: “El *magisterio de los obispos* y el *magisterio de los teólogos* están al servicio de la fe de la comunidad eclesial, aunque en distinto plano y con funciones diversas”, n. 9. *VidNue*, nº 1.709, 28 de octubre de 1989, 40.

<sup>158</sup> Ahora bien, la reflexión de los/as teólogos/as al respecto tampoco es de gran ayuda. Basta mirar los artículos que mencionamos a pie de página o en la Bibliografía general. Títulos como: “Teología y Magisterio” o “Ciencia teológica y Magisterio”, no hacen más que reproducir el concepto *solī Ecclesiae Magisterio* y su correspondiente aplicación al interior de la Iglesia católica.

Señor Jesús. Los demás “magisterios” son derivados y, por tanto, dependientes y subordinados a este Magisterio supremo.

Reconocemos que son dos instancias propias, pero interrelacionadas<sup>159</sup>. Ya el papa Juan Pablo II había afirmado que “El Magisterio [eclesiástico] y la Teología tienen un cometido diverso; por ello no pueden reducirse el uno a la otra. Sin embargo, están al servicio de la misma causa, y justamente por esta estructura deben permanecer en constante diálogo entre sí”<sup>160</sup>.

En esta misma perspectiva, el cardenal Karl Lehmann dice que el Magisterio eclesiástico “No es solamente la instancia ejecutora de los conocimientos teológicos; por su parte, la Teología no es la remolcadora del Magisterio. Solamente si ambas tareas se respetan en su peculiaridad en la Iglesia, es posible una configuración fructuosa de su relación mutua”<sup>161</sup>.

Ahora bien, hay que superar un prejuicio recíproco existente entre el Magisterio de los pastores y los/as teólogos/as: los pastores no pueden considerar siempre a las investigaciones teológicas como simples opiniones personales o hipótesis indemostrables (a veces los/as teólogos/as logran consensos: *consensus theologorum*) y los teólogos/as, por su parte, no pueden seguir considerando las enseñanzas de los pastores como mero fruto de una Teología particular y, por tanto, discutible<sup>162</sup> o como reflexiones de una Teología trasnochada, sin fuerza práctica y, por tanto, desestimable (a veces nos encontramos con sorpresas: documentos portadores de reflexiones teológicas actualizadas, con preocupaciones pastorales. Al fin y al cabo, no faltan teólogos/as que colaboran en la elaboración de estos documentos).

Nos unimos a los autores que reconocen tanto en el Magisterio de los pastores como en la Teología “dos funciones esenciales y específicas” en la Iglesia católica<sup>163</sup>.

Durante la entrega del premio “Pablo VI” al teólogo suizo Hans Urs von Balthasar, el papa Juan Pablo II presenta la Teología como un servicio al Magisterio eclesiástico en tres momentos concretos: *La Teología ayuda al Magisterio cuando lo sigue, cuando lo*

---

<sup>159</sup> “Nada hay autónomo en la Iglesia (...); todo está interrelacionado; todos dependemos de todos; no hay ninguna misión, ningún servicio, ningún carisma, ningún ministerio que pueda considerarse autónomo. Todos los ministerios y carismas han sido dados a la Iglesia para la edificación del único cuerpo de Cristo”. Gea Escolano, *Los teólogos al servicio del pueblo de Dios*, 7.

<sup>160</sup> *AAS* 73 (1981): 104.

<sup>161</sup> “Sobre la relación entre Magisterio y Teología.” *Comm* 1 (1982): 391.

<sup>162</sup> “La justificación del disenso se apoya generalmente en diversos argumentos, dos de los cuales tienen un carácter más fundamental. El primero es de orden hermenéutico: los documentos del Magisterio [eclesiástico] no serían sino el reflejo de una Teología opinable. El segundo recurre al pluralismo teológico, llevado a veces hasta el relativismo que pone en peligro la integridad de la fe: las intervenciones magisteriales tendrían su origen en una Teología entre muchas otras, mientras que ninguna Teología particular puede pretender imponerse universalmente”. CDF, “Instrucción «Donum veritatis».” *AAS* 82 (1990): 1564.

<sup>163</sup> Cfr. Vergottini, “Sulla «vexata quaestio» dei rapporti Magistero-Teologia.” *Teol* 26 (2001): 304.

*acompaña y cuando lo precede en la búsqueda de nuevos horizontes y de nuevos caminos*<sup>164</sup>.

Esta afirmación del papa Wojtyła presenta de manera plástica y sintética las relaciones o momentos de contacto entre la Teología, los/as teólogos/as y el Magisterio eclesial, a saber: a) cuando lo precede (antes); b) cuando lo acompaña (en) y, c) cuando lo sigue (después). Sobre cada uno de estos momentos es factible hacer una reflexión de tipo histórico, teológico, etc.

a. *Cuando la Teología precede al Magisterio eclesial*. En el mismo discurso, el papa Wojtyła desarrolla el momento que considera más problemático o difícil, es decir, cuando la Teología y los teólogos preceden o van antes que el Magisterio eclesial: “Es, sobre todo, en este último caso que el teólogo, afrontando cuestiones nuevas y peligros no previstos, debe estar atento para unir estrechamente en su corazón la devoción filial del discípulo y el deseo de conocer siempre mejor y de penetrar más profundamente en la inteligencia del misterio revelado y transmitido por la tradición viva de la Iglesia”<sup>165</sup>.

Esta función “exploratoria” de la Teología implica riesgo, peligro. Y, sin embargo, es uno de los aportes más valiosos de la ciencia teológica a la fe de la Iglesia católica. Aquí el teólogo pisa *terra ignota*, se adentra en selva virgen, aborda terrenos todavía inexplorados... Es aquí donde el teólogo necesita la libertad de investigación y la comprensión y paciencia del Magisterio eclesial<sup>166</sup>.

Aquí podemos agregar algunas de las características de la Teología y del teólogo como, por ejemplo, la capacidad investigativa, la creatividad, el tener presente que el fruto de sus investigaciones son “ofertas” y no verdades dogmáticas ni doctrinas de la Iglesia católica, la jerarquía de verdades y la fidelidad a la fe de la Iglesia católica.

La capacidad de investigación le impedirá a la Teología y al teólogo caer en el peligro de la rutina y la repetición; la creatividad invitará al teólogo a no contentarse con reproponer lo que ha sido útil en el pasado sino a explorar, con la prudencia debida, vías nuevas<sup>167</sup>.

---

<sup>164</sup> *Ins* 7/1 (1984): 1916.

<sup>165</sup> *Ibíd.*

<sup>166</sup> “No siempre hemos comprendido los obispos el esfuerzo que estabais realizando vosotros, y hemos juzgado como peligrosa vuestra tarea cuando avanzabais por caminos nuevos, sin haber sopesado suficientemente vuestras afirmaciones”. Tarancón, “Los teólogos en la Iglesia y en el mundo de hoy.” *MisCom* 42 (1984): 155.

<sup>167</sup> “Porque la enseñanza sin la investigación corre el peligro de caer en la rutina de la repetición. Sabed ser creativos cada día, para lo cual tenéis que estar en vanguardia de las cuestiones actuales mediante una lectura asidua de las publicaciones de más alta calidad y el duro esfuerzo de la reflexión personal”. *Ins* 5/3 (1982): 1054.

El teólogo debe tener siempre presente que sus investigaciones son “ofertas” a toda la Iglesia y tendrán que pasar por el crisol del debate teológico hasta que adquieran un consenso suficiente al interior de la comunidad teológica (*consensus theologorum*) y el Magisterio eclesiástico pueda incluirlas en sus documentos o adoptarlas en sus decisiones<sup>168</sup>.

El teólogo deberá tener en cuenta la “jerarquía de verdades”. Es decir, hay unas verdades que están más en el centro del corazón del Evangelio, de la revelación bíblica y a ellas debe dedicarle mayor atención el teólogo (Cfr. UR 11).

Finalmente, en el desempeño de su función docente como en sus publicaciones el teólogo no deberá alejarse de la fe de la Iglesia católica y de las directrices del Magisterio eclesiástico. Es la exigencia de la fidelidad. ¿Cómo ser creativos y fieles, al mismo tiempo? El asunto no es tan fácil como parece. Es posible, afirman algunos conocedores del tema, que pueda darse un cierto “desajuste”, explicable por la dialéctica entre fidelidad y creatividad<sup>169</sup>.

La Teología es, siempre y necesariamente, perfectible. El objetivo último de la Teología no consiste en construir un sistema válido para todos los tiempos sino, más bien, utilizar en cada tiempo –junto con las verdades adquiridas en la reflexión del pasado– aquella cantidad de verdad que cada época de pensamiento debe aportar para que su existencia histórica no sea totalmente vana<sup>170</sup>.

Al respecto, nos parecen oportunas las palabras de Y. Congar cuando afirma: “El trabajo teológico, como todo trabajo científico, pide, por el lado en el que es investigación y no tradición, una cierta libertad. En efecto, es rigurosamente imposible para la Teología realizar su función propia si se le cierra la posibilidad de ensayos, de hipótesis, de cuestiones y de soluciones que se ponen en circulación no para imponerlas como cosas definidas o definitivas, sino para hacerlas sufrir la prueba de la crítica y hacer jugar, en su provecho como en el provecho de todos, la cooperación del mundo que piensa y que trabaja”<sup>171</sup>.

En este punto creemos que es oportuno plantear lo referente a la autonomía de la Teología. Llama la atención que el tema casi no aparece en libros o en artículos de revista. A lo sumo se habla de “autonomía del método teológico”<sup>172</sup> o se hacen reflexio-

---

<sup>168</sup> “Las nuevas propuestas presentadas por la inteligencia de la fe no son más que una oferta a toda la Iglesia. Muchas cosas deben ser corregidas y ampliadas en un diálogo fraterno hasta que toda la Iglesia pueda aceptarlas”. CDF, “Instrucción «Donum veritatis».” *AAS* 82 (1990): 1555.

<sup>169</sup> Cfr. Tarancón, “Los teólogos en la Iglesia.” *VidNue*, nº 1.675, 4 de marzo de 1989, 9.

<sup>170</sup> “La Teología es siempre y necesariamente perfectible: el fin de la Teología no consiste en construir un sistema válido para todos los tiempos sino aportar, apoyada en las verdades adquiridas por la reflexión del pasado, aquel tanto de verdad de cada época de pensamiento, para que su existencia histórica no sea vana”. Colombo, “La metodología teologica dal 1900 al 1950.” *ScCatt* 80 (1952): 472.

<sup>171</sup> *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vol. 15, 491.

<sup>172</sup> Cfr. *TheolXav* 67 (1983): 153-173.

nes “sobre el estatuto epistemológico de la Teología como ciencia”<sup>173</sup>. Al respecto son más atrevidas algunas expresiones del papa Wojtyla cuando afirma, por ejemplo, que “el amor a la Iglesia concreta, que implica también la fidelidad al testimonio de la fe y al Magisterio eclesiástico, no aparta al teólogo de su trabajo y nada quita a esta irrenunciable autonomía”<sup>174</sup> o cuando dice que “la Iglesia desea una investigación teológica autónoma, distinta del Magisterio eclesiástico”<sup>175</sup>.

La autonomía deberá tener en cuenta el estatuto epistemológico de la Teología, a saber: su objeto de estudio, las fuentes o testimonios que hablan del mismo, un método que respete ese objeto, el fruto de las nuevas investigaciones presentadas como ofertas a toda la Iglesia católica con su correspondiente debate teológico y la presencia del Magisterio eclesiástico como última instancia para dirimir cuestiones doctrinales, disciplinarias (morales) o culturales (litúrgicas).

b. *Cuando la Teología acompaña al Magisterio eclesiástico.* Aunque faltan ejemplos al respecto en el texto pontificio antes citado, es una realidad que se puede verificar en la historia de la Iglesia católica y nosotros hemos hecho una alusión al respecto en el capítulo primero. Los teólogos siempre han estado presentes en los concilios ecuménicos, en los sínodos y, últimamente, en las conferencias episcopales. En la antigüedad no era necesario que asistieran como una corporación independiente del Magisterio de los pastores porque muchos obispos eran, al mismo tiempo, teólogos y maestros espirituales.

La mayoría de los concilios (incluidos Trento y los dos Vaticanos) nos mostrarán una estructura definida y en ella los teólogos participan como invitados (*periti*) y no tienen ninguna incidencia en las discusiones ni en las votaciones de los documentos finales. La excepción a la regla la encontramos en los concilios de la Baja Escolástica (Pisa [1409], Constanza [1414-1418] y Basilea [1431-1449]). Los profesores de Teología y los canonistas asisten como miembros de las universidades y, además de ser mayoría, participaban en las discusiones conciliares y tenían el derecho a votar los textos definitivos.

c. *Cuando la Teología sigue al Magisterio eclesiástico.* En un discurso dirigido a la Plenaria de la CDF, el 18 de enero de 2002, el papa Wojtyla alude a las dificultades que existen en la “asimilación, difusión y aplicación de las consecuencias prácticas” de los documentos que los diferentes dicasterios romanos y el Papa producen. En esta tarea deben implicarse más –afirma el papa Wojtyla– las Conferencias Episcopales, cada uno de los obispos y los anunciadores del Evangelio, incluidos los/as teólogos/as (porque, según él, participan de la misión profética de la Iglesia católica)<sup>176</sup>.

---

<sup>173</sup> Cfr. *Sal* 30 (1983): 325-357.

<sup>174</sup> *AAS* 73 (1981): 104.

<sup>175</sup> *Ibid.*, 56-57.

<sup>176</sup> “A este respecto, existe en primer lugar un problema de asimilación de los contenidos de los mismos [documentos doctrinales] y de colaboración en la difusión y aplicación de las consecuencias prácticas que de ellos se derivan (...). Pero se da también un problema de transmisión de las verdades fundamentales a las que estos documentos se refieren a todos los fieles, es más, a todos los hombres y en especial a los teólogos, a los hombres de cultura”. *Ins* 25/1 (2002): 66.

La Teología y los teólogos “siguen” al Magisterio eclesiástico cuando colaboran en la iluminación, asimilación y difusión de sus documentos o enseñanzas. El término “iluminación” lo utiliza el papa Wojtyła en la Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, cuando hace una “acuciante invitación a los teólogos a fin de que, uniendo sus fuerzas a colaborar con el Magisterio Eclesiástico, se comprometan a iluminar cada vez mejor los fundamentos bíblicos, las motivaciones éticas y las razones personalistas de esta doctrina” (nº 31). La doctrina a la cual se alude es la propuesta por Pablo VI en la Encíclica *Humanae vitae* y, según la cual, “el amor conyugal debe ser plenamente humano, exclusivo y abierto a una nueva vida” (Cfr. nº 11).

No creemos que haya dificultades en aceptar que al teólogo le corresponde, por su condición de cristiano y por seriedad intelectual, tomarse en serio los documentos que produce el Magisterio eclesiástico. No podemos contentarnos con leer los comentarios parciales que aparecen en los medios de comunicación social. Hay que leer los textos, asimilarlos y buscar los medios adecuados (congresos, conferencias, artículos, reuniones de grupos) para que el mensaje se conozca por la mayor cantidad de gente posible. Es asumir, de alguna manera, la función “apologética” que tiene la Teología. Esta actitud tendría en cuenta los elementos válidos o positivos que traen los documentos pontificios o los documentos de los dicasterios romanos. Hay que superar el prejuicio, según el cual, la Teología que se produce en Roma es cosa sabida o fruto de una reflexión bíblico-teológica o histórica trasnochada. Sin embargo, también hay que recordar que esta actitud es una parte y no agota la función del teólogo<sup>177</sup>.

Por consiguiente, el Magisterio eclesiástico tampoco puede pretender o esperar que el teólogo sea solamente un altoparlante<sup>178</sup>, un mero defensor<sup>179</sup>, un simple comentador de su enseñanza<sup>180</sup> o que la Teología sea, más o menos, una glosa de sus textos<sup>181</sup>. También tiene que haber un espacio para la actitud crítica del teólogo frente a los documentos que el Magisterio eclesiástico produce. La Instrucción *Donum veritatis*, de la CDF (1990), afirma que, algunas enseñanzas del Magisterio eclesiástico pueden presentar dificultades para ser aceptadas por algunos teólogos o cristianos. Estas dificultades pueden estar: en el contenido de la misma enseñanza, en sus “justificaciones” o en el “modo” en que han sido presentadas (Cfr. nº 30).

El último criterio para valorar las afirmaciones del Magisterio eclesiástico será la fidelidad a la palabra de Dios. Ya el concilio Vaticano II había afirmado que el Magisterio eclesiástico no está sobre la palabra de Dios sino a su servicio (Cfr. DV 10). Una faceta de esta actitud crítica del teólogo consiste en someter cualquier afirmación sobre la fe cristiana al *test* de la palabra de Dios<sup>182</sup>.

---

<sup>177</sup> Cfr. Congar, “Les régulation de la foi.” *SupVieSpir* 133 (1980): 262.

<sup>178</sup> Cfr. Mattai, *Magistero e Teologia*, 28.

<sup>179</sup> Cfr. Lonergan, *Método en Teología*, 319.

<sup>180</sup> Cfr. Fisichella, “Il teologo ecclesiastico.” *L’OssRom*, 7 ottobre 1989, 4.

<sup>181</sup> Cfr. Antón, “I teologi davanti all’Istruzione «Donum veritatis».” *Greg* 78 (1997): 241.

<sup>182</sup> “Una faceta crítica de esa función (de los teólogos) es someter cualquier afirmación terrena sobre la verdad cristiana: ¿se ajusta a la palabra de Dios, está en armonía con ella, la representa adecuadamente? Al hacer esto no nos estamos colocando por encima del Papa o del obispo; estamos colaborando con ellos

La Instrucción *Donum veritatis* tampoco cierra las puerta a una “actitud crítica” (Cfr. nº 9), pero declara inadmisibles seguir hablando de “disenso” por considerarlo “actitud pública de oposición al Magisterio [eclesiástico]” (Cfr. nº 32). Y aunque nos parecen suficientes las condiciones que la Conferencia episcopal de Estados Unidos colocaba al “disenso” para que fuera aceptable al interior de la Iglesia católica<sup>183</sup>, creemos que se puede recuperar una tradición teológica de finales del siglo XIX y que habla de “suspensión del asentimiento” a una enseñanza no infalible del Magisterio eclesiástico cuando hay razones suficientes para hacerlo<sup>184</sup>.

El teólogo no rechaza, pero tampoco da su asentimiento a una enseñanza no infalible del Magisterio de los pastores que le genera dificultad. El asentimiento se suspende, es decir, se posterga. El propósito es tomarse un tiempo para revisar mejor el asunto. La actitud no es de oposición ni de rebeldía contra los pastores legítimos de la comunidad cristiana sino de sereno estudio y reflexión del asunto para acoger con un mejor conocimiento de causa dicha enseñanza.

---

en un esfuerzo conjunto para comprender lo que Dios nos dice y lo que Dios desea de nosotros”. La afirmación es de Walter Burghard y aparece citada por José Román Flecha en su artículo “Estatuto eclesial del teólogo moralista.” *Mor* 10 (1988): 462-463.

<sup>183</sup> “La expresión del disenso teológico respecto del Magisterio sólo es correcta si las razones son serias y bien fundadas y si la manera en que se expresa el disenso no cuestiona o impugna la enseñanza de la autoridad de la Iglesia y es tal que no dé ocasión a escándalo”. La afirmación es de la Conferencia Católica de USA y es citada por Avery Dulles en su libro *El oficio de la Teología*, 134.

<sup>184</sup> Cfr. Palmieri, *Tractatus de Romano Pontifice*, 719; Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, Tomus I, 370; Nicolau y Salaverri, *Sacrae Theologiae Summa*, Tomus I, 710-711.

## SÍNTESIS Y CONCLUSIONES

El objetivo de este capítulo es hacer una síntesis de los elementos más significativos que hemos encontrado a lo largo de la presente investigación. Lo haremos en varios apartados, de acuerdo a los temas que hemos investigado en la presente tesis doctoral.

### **0. Análisis de la función del teólogo en la historia de la Iglesia católica según el concepto “modelo teológico”**

El punto de partida de nuestra investigación tiene que ver con un problema real: las tensiones, dificultades, roces o choques entre el Magisterio de los pastores de la Iglesia católica y algunos/as de sus teólogos/as. En general, se considera esta situación como un mal necesario e inevitable en un organismo vivo como es la Iglesia católica<sup>1</sup>. El único reparo serio tiene que ver cuando hay sentimientos de hostilidad, de oposición sistemática<sup>2</sup> o de negación de la validez del Magisterio eclesiástico por parte de algunos teólogos/as<sup>3</sup>. Mientras las cosas no lleguen a esos extremos, se pueden buscar vías que conduzcan al respeto mutuo, a la autonomía de funciones y hasta la colaboración y complementariedad de estos dos “magisterios”.

Ahora bien, esta realidad no es nueva y para corroborarlo solamente es necesario dar un breve repaso a la historia de la Iglesia católica en sus veintiún siglos de existencia. En la mayoría de los casos han sido hechos particulares y por asuntos relacionados con cuestiones doctrinales (Arrio, Nestorio, Pelagio, Martín Lutero, Savonarola, Hans Küng, Jacques Dupuis, Bernhard Häring, Edward Schillebeeckx, Leonardo Boff, Marciano Vidal, Charles Curran, Anthony De Mello, Jon Sobrino, Roger Haight...). En la segunda mitad del siglo pasado se agregó un elemento nuevo: los conflictos o tensiones no se redujeron a lo puramente doctrinal sino que tienen que ver con reclamos sobre la libertad de investigación y la correspondiente autonomía de la ciencia teológica. Es un reclamo que lo han hecho grupos de teólogos tal como sucedió con los firmantes de la revista *Concilium* o la Declaración de Colonia, apoyados –según ellos– en textos del concilio Vaticano II.

Ese es el nuevo filón que a nosotros nos interesaba abordar en nuestra investigación. ¿Tiene algo que ver con el “nuevo modelo teológico” propuesto por el Vaticano II? Nuestra respuesta es afirmativa y para demostrarlo recurrimos al concepto de “modelo

---

<sup>1</sup> Cfr. CTI, *Documentos (1969-1996)*, 134.

<sup>2</sup> Cfr. CDF, “Instrucción «Donum veritatis».” *AAS* 82 (1990): 1563.

<sup>3</sup> Cfr. Dulles, *El oficio de la Teología*, 134.

teológico”. Un *modelo teológico* debe implicar, entre otras cosas: 1) la comprensión que tiene la Iglesia católica de sí misma y la actitud vital que asume frente a la cultura que quiere evangelizar; 2) el concepto de Teología y la metodología que utiliza para elaborar el *intellectus fidei*; 3) la forma como se relacionan los sujetos magisteriales (pastores, teólogos) y, 4) las funciones que se les asignan a cada uno de ellos (magisterio pastoral, magisterio teológico), lo mismo que las tareas que les son comunes.

En el intento por hacer que la Buena Noticia fuera abrazada por otros pueblos distintos al de Israel (inculturación), la comunidad cristiana con sus pastores han tratado de trasvasar la substancia del Evangelio o de la revelación bíblica en moldes que fueran significativos (relecturas) para los nuevos pueblos que se querían evangelizar.

Asumimos provisionalmente el concepto de Teología como “mediación” entre religión y cultura<sup>4</sup>. Nos parece la más adecuada para enmarcar nuestra investigación porque la “cultura” es el vehículo que el Vaticano II encontró más apropiado para que la Iglesia católica entre en contacto con el mundo actual. Mientras León XIII prefería hablar de “civilización” y Pío XII entendía la cultura casi exclusivamente en sentido humanista, los textos conciliares lo hacen en un sentido moderno, antropológico.

Un *primer modelo teológico* acontece en el mundo greco-romano. Mientras que el palestino movimiento de Jesús estaba integrado en el ambiente rural, el cristianismo se convierte ahora en un fenómeno urbano; mientras que el judeo-cristianismo se expresaba en las mismas lenguas habladas en el campo (el arameo), el cristianismo de los gentiles tuvo que atenerse en las ciudades a la lengua propia de la *polis* (el griego *koiné*). Del derecho romano se tomará, entre otras cosas, la división civil para organizar la estructura territorial de la Iglesia católica (parroquias, diócesis). Además, la relación estrecha entre Iglesia-Estado llevará al proteccionismo de lo político sobre lo religioso, pero también será la causa de intromisiones indebidas por parte del emperador romano en la vida interna de la Iglesia católica.

Una característica fundamental que posee este modelo teológico es la no separación ni oposición entre pastores, doctores y maestros espirituales. El mismo sujeto desempeña el ministerio de la enseñanza, el trabajo pastoral y la guía espiritual. Los grandes teólogos de la época son, al mismo tiempo, los grandes pastores, maestros espirituales y santos de Oriente y Occidente. En esta lista están incluidos obispos como Ireneo de Lyon, Basilio de Cesarea, Gregorio Niseno, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo, Agustín; presbíteros como Orígenes, Tertuliano, Jerónimo y laicos como Justino y Clemente de Alejandría.

La relación de la fe cristiana con la cultura helénica, llevó a la asunción de figuras, categorías y conceptos griegos para expresar el mensaje cristiano. Este camino fue iniciado por Pablo y continuado por teólogos como Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes... La Teología se torna menos narrativa y más especulativa o sistemática. Frente a las acusaciones de algunos filósofos griegos (Celso, por ejemplo) y ante la emergencia

---

<sup>4</sup> Cfr. Lonergan, *Método en Teología*, 9.

de las primeras herejías (Arrio, Nestorio), se vio como necesaria una exposición sistemática de la nueva fe.

Este tipo de Teología se cultiva de manera personal u ocasionalmente en algunas escuelas como Alejandría, Antioquía, Cesarea de Palestina y, a partir del siglo VII d.C., en algunos monasterios.

La elaboración teológica estará marcada por las necesidades de la época. El acento estará en el anuncio del Evangelio, pero también tendrá en cuenta la dimensión apologética ante las acusaciones, sospechas y herejías. El recurso a la tradición apostólica será una muestra de fidelidad cristiana y se apelará al símbolo y a la alegoría para leer la Escritura. Y, aunque en proporciones diversas, los autores cristianos buscarán relacionar la fe cristiana con las filosofías de la época (platonismo, neo-platonismo, estoicismo, etc.).

Un *segundo modelo teológico* tiene lugar en el ámbito centro-europeo y nord/Atlántico. Dejamos constancia que nos seguimos moviendo dentro de la cultura occidental. En el campo teológico, sin embargo, se producen cambios significativos. Este giro estará propiciado por varios factores, a saber: el surgimiento de las primeras universidades (París, Colonia, Oxford, Bolonia), la asunción de la filosofía aristotélica (y su concepto de ciencia) y la emergencia de un nuevo método para hacer Teología (y de su expresión literaria: las sumas). En la Universidad de París se formarán o completarán su formación intelectual y enseñarán por algunos períodos de tiempo los grandes teólogos de la época (Tomás de Aquino, Alberto Magno, Buenaventura, Escoto)<sup>5</sup>, quienes asumirán en menor o mayor grado los conceptos filosóficos aristotélicos y se esforzarán por presentar a la Teología como la *regina scientiarum* en el ámbito universitario.

Esta época comienza a conocer la existencia de dos sillars o cátedras: la del obispo en la catedral y la del profesor de Teología en la universidad. Esta situación dio pie a santo Tomás para hablar de dos tipos de magisterio: el *Magisterium cathedrae pastoralis* del obispo y el *Magisterium cathedrae magistralis* del teólogo<sup>6</sup>.

En esta época desaparece la identificación entre pastor, teólogo y maestro espiritual. Las funciones se especializan. El teólogo es experto en la *scientia fidei* y su hábitat natural es la Academia; el maestro espiritual vive en el monasterio o en el convento<sup>7</sup> y el trabajo pastoral quedará confiado a los obispos y a los párrocos.

Este modelo teológico alargará su sombra hasta la época anterior al Vaticano II. El último intento serio por reproponerlo para los nuevos tiempos que corrían tendrá lugar con la promulgación de la encíclica *Aeterni patris* (1879), de León XIII. Su inspiración

---

<sup>5</sup> Cfr. Saranyana, "Teología y universidad. Apuntes históricos." *ScripTheol* 26 (1994): 626.

<sup>6</sup> Cfr. *In IV Sent.*, 19, 2, 2, q. 3, sol. 2 ad 4; *Quodlib.*, III, q. 4. a.1 [9]; *Contra impugnantes*, c. 2.

<sup>7</sup> Algunos autores destacan la existencia de dos categorías de cristianos en esta época, a saber: "Los que se dan a la oración más que a la lectura –son los moradores de los claustros–; hay otros que se la pasan todo el tiempo leyendo y que rara vez oran: son los escolares". Comestor, *Sermo IX*: PL 198, 1747.

está orientada más al campo filosófico, pero sus repercusiones se notarán en la Teología y darán lugar a la denominada neo-escolástica. Muchos teólogos se pusieron en la tarea de actualizar el espíritu del Aquinatense para los tiempos modernos. Sin embargo, ya habían aparecido en el horizonte teológico nuevas inquietudes que darán origen a la crisis modernista y la denominada *nouvelle Théologie*. Algunos teólogos comienzan a realizar tímidos acercamientos a filosofías de la época (existencialismo, vitalismo, personalismo) o a métodos procedentes de otras ciencias para estudiar la biblia y el dogma (histórico-crítico) o a introducir categorías propias de la época en la reflexión teológica (p.e. “historia” =M.-D. Chenu).

La reacción del Magisterio pontificio será, en algunos momentos, de carácter restrictivo por considerar todos estos intentos como riesgosos para la fe y el dogma. Más bien se intentará retornar a lo ya conocido y experimentado en otras épocas como válido. Sin embargo, la neo-escolástica resultó siendo un esfuerzo fallido porque las nuevas realidades (sociales, políticas, culturales, religiosas) requerían a todas luces un nuevo modelo teológico<sup>8</sup>.

El *tercer modelo teológico* lo encontramos plasmado en el concilio ecuménico Vaticano II. Este concilio ecuménico fue, sin duda, el acontecimiento eclesial más importante del siglo XX. Así lo juzgan innumerables voces, dentro y fuera de la Iglesia católica. Es probable que no se haya realizado en el momento propicio, ya que muchos de los problemas que arrastraba la Iglesia católica debieron resolverse mucho tiempo antes. El restablecimiento del diálogo con el mundo moderno, por ejemplo, llevaba un desfase de tres siglos.

¿Cuáles son los elementos nuevos que nos permiten valorar este evento conciliar como un “cambio de modelo teológico”? Vaticano II nos ha llevado a realizar varias revisiones. Entre las que tienen que ver con nuestra investigación, anotamos las siguientes: 1) revisión del estatuto epistemológico de la Teología; 2) revisión de la identidad de los teólogos y teólogas; 3) revisión de sus funciones *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia católica; 4) revisión de la relación entre el Magisterio de los pastores y los teólogos y teólogas según el modelo “Iglesia de comunión” y, 5) revisión de la catolicidad de nuestra Iglesia. Digamos algo sobre cada una de ellas.

### **Revisión del estatuto epistemológico de la Teología: de un objeto con una estructura monopolar a otro con una estructura bipolar**

El concilio ecuménico Vaticano II nos ha llevado a revisar el estatuto epistemológico de la Teología, es decir, su carácter científico. Ahora bien, según los teóricos de la cien-

---

<sup>8</sup> Según Thomas Kuhn, cuando el paradigma o modelo vigente no es capaz de explicar los hechos nuevos que suceden a su alrededor, el mundo científico comienza a elaborar *esbozos de teorías* para explicar lo que el antiguo paradigma no es capaz. Esto genera crisis y hasta división en la comunidad científica. Sin embargo, los esbozos de teorías –si son suficientes– terminarán por imponerse hasta dar origen a un nuevo paradigma. Cfr. *La estructura de las revoluciones científicas*, 149-164.

cia actual, para que una disciplina sea considerada como “ciencia” debe tener un *objeto* y un *método*. El objeto es la realidad a la cual la ciencia se aplica; el método, por su parte, debe ajustarse a la naturaleza de su objeto. El objeto determina no sólo lo que conocemos sino también, de alguna manera, la forma cómo podemos conocerlo<sup>9</sup>.

En relación con el objeto de la Teología, santo Tomás distinguía entre objeto material y formal. El objeto material es evidentemente Dios; el objeto formal de una ciencia, por su parte, es el aspecto particular bajo el que se considera su objeto material. Tomás utiliza la expresión *Deus sub ratione deitatis*, es decir, Dios bajo el aspecto mismo de su deidad o Dios en cuanto Dios<sup>10</sup>. En una de sus obras, Tomás explica que el objeto formal de la Teología es la revelación<sup>11</sup>. La Teología de los filósofos (Teología natural), según él, se ocupa de Dios y de las criaturas ayudándose solamente de la luz de la razón. La Teología sigue el camino inverso: su punto de partida es Dios, tal como lo hemos conocido o se ha dado a conocer a nosotros en la revelación<sup>12</sup>.

La Teología clásica hablaba de un doble principio metodológico para estudiar los contenidos de la revelación: el *auditus fidei* y el *intellectus fidei*<sup>13</sup>. El primero tiene como finalidad el análisis de las fuentes (testimonios); el estudio del *auditus fidei*, a nivel científico, da lugar a la llamada Teología positiva; el segundo se preocupa de elaborar de manera coherente y especulativa los datos de la fe; el ejercicio del *intellectus fidei* a nivel científico da origen a la Teología sistemática<sup>14</sup>.

Vaticano II, por su parte, en la Constitución dogmática *Gaudium et spes*, nos ha querido abrir el horizonte: no solamente la revelación divina sino también la realidad humana, significada por la “experiencia humana” (Cfr. GS 46), el mundo moderno pluricultural (Cfr. GS 53) o los signos de los tiempos (Cfr. GS 4). Por eso, algunos autores hablan de una “estructura bipolar” en la Teología<sup>15</sup>. Los Padres de la Iglesia hablaban de los “dos ojos” de la Teología: con un ojo mira el pasado, donde está la revelación normativa y con el otro mira el presente, para interpretar la presencia de Dios en los acontecimientos de nuestra historia (*Theologia ante et retro oculata*)<sup>16</sup>. San Agustín hablará de los dos libros: el segundo (la biblia) nos ayudará a leer el primero (la realidad humana), cuya visibilidad ha sido opacada por el pecado<sup>17</sup>.

Estos dos polos van o deben ir interrelacionados. Entre ellos hay o debe haber una correlación estrecha: la revelación bíblica ilumina la realidad humana, le muestra el deber ser, la meta o el sentido final (*esjaton*), el *plus* de Dios; la realidad humana, a su vez, plantea nuevos problemas, interrogantes, expectativas, esperanzas o retos a la revelación

---

<sup>9</sup> Cfr. Remolina, “La autonomía del método teológico.” *TheolXav* 67 (1983): 154-155.

<sup>10</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.1, a.7.

<sup>11</sup> Cfr. Id., *Contra Gentiles*, c. 4.

<sup>12</sup> Cfr. Id., *Summa Theologiae*, I, q.1, a.2.

<sup>13</sup> *AAS* 91 (1999): 55.

<sup>14</sup> Cfr. CEC, *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, n° 29.

<sup>15</sup> Cfr. O’Donnell, *Introducción a la Teología dogmática*, 10.

<sup>16</sup> Cfr. San Bernardo, *In Cant. Sermo 62,1*: PL 183, 1075.

<sup>17</sup> Cfr. Mesters, *Flor sin defensa*, 28.

bíblica. La integración adecuada de estos dos polos dará como resultado una Teología siempre joven y en sintonía con las grandes preocupaciones de la humanidad<sup>18</sup>. Por tanto, el método que requiere un objeto con una estructura bipolar debe ser, según nuestro criterio, bidireccional (de ida y vuelta: de la realidad humana a la revelación bíblica y viceversa).

## 1. Revisión de la identidad de los/as teólogos: análisis de varios campos

Cuando nos preguntamos por la identidad del teólogo estamos haciendo referencia a su naturaleza, a lo que él es o debe ser. ¿Qué es un teólogo? ¿De dónde deriva su ser y quehacer? ¿Cuáles son los requisitos mínimos (credenciales) para que a alguien se le pueda llamar “teólogo/a”? ¿De qué depende su autoridad? En nuestra tesis analizamos varios campos que, según nuestro parecer, tienen que ver con ella. Entre los más importantes, anotamos los siguientes:

-Comenzamos preguntándonos: ¿Qué es un teólogo? La respuesta surge evidente: es aquél que hace Teología<sup>19</sup>. Por lo tanto, bastaría con saber qué es la Teología para conocer su identidad<sup>20</sup>. Ahora bien, aquí es donde hay dificultades porque no hay una definición de Teología que sea objeto de satisfacción general. La más famosa y conocida es la de Anselmo *Fides quaerens intellectum* (la fe que busca entendimiento) y todas las que se mueven en el mismo entorno como: *cogitatio fidei*, *scientia fidei*, *intellectus fidei*, *intelligentia fidei* o reflexión crítica sobre la fe. La Congregación para la Educación católica en el documento sobre *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, de 1976, en el numeral 23 la definía como “ciencia de la revelación cristiana”. Según nuestra opinión, estas definiciones pecan de parcialidad al centrar su estudio únicamente sobre la revelación o sobre la fe. Según la propuesta metodológica del Vaticano II, esa definición debe contener la estructura bipolar del objeto de la Teología. Debería ser, por lo menos, una *reflexión crítica sobre la revelación y la realidad humana a la luz de la fe*. El teólogo/a, por tanto, es el sujeto que reflexiona críticamente sobre la estructura bipolar del objeto de la Teología desde su condición de creyente<sup>21</sup>.

-Una segunda pregunta al respecto es la siguiente: ¿De dónde deriva el ser y quehacer del teólogo? ¿Es una vocación? ¿Se puede considerar como un carisma? En los discursos que desde Pío XII se dirigen a los profesores de escuelas y colegios católicos, se habla de “vocación”, es decir, de una llamada divina para prestar un servicio en la comunidad cristiana. En algunos documentos y discursos pontificios también se habla del quehacer teológico como fruto de una vocación<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> Cfr. Martínez Díez, *Teología latinoamericana y Teología europea*, 15-16.

<sup>19</sup> Cfr. Ruíz de la Peña, “Sobre teólogos y obispos.” *Sal* 30 (1983): 311.

<sup>20</sup> Cfr. Staglianò, “La Teología che «serve» la Chiesa.” *Sem* 29 (1989): 399.

<sup>21</sup> Cfr. *Ins* 5/3 (1982): 1950-1951.

<sup>22</sup> Cfr. *Ins* 7/1 (1984): 1915; CDF, “Instrucción «Donum veritatis».” *AAS* 82 (1990): 1552.

Ahora bien, en algunos textos neotestamentarios (Cfr. Hch 13,1; 1Co 12,28; Ef 4,11), se menciona a los “maestros” (en griego: *didáskaloi*), al lado de los apóstoles y profetas, como ministerios necesarios al interior de la comunidad cristiana y todos ellos fruto de un carisma particular del Espíritu Santo para beneficio común (Cfr. 1Co 12,7). No está clara la función que estos *didáskaloi* desempeñaban en las primeras comunidades cristianas y –según los entendidos (Yves Congar, p.e.)– estarían más cerca del perfil de un catequista nuestro que del concepto de teólogo/a que nosotros poseemos actualmente<sup>23</sup>. Según otros autores, para buscar a los predecesores de Atanasio, Agustín y compañía, tendríamos que fijarnos más en Pablo y Juan que en los oscuros *didáskaloi* neotestamentarios<sup>24</sup>.

Dos elementos que, según el parecer de muchos autores, se deben incluir al hablar de la identidad del teólogo y de la Teología, son: su eclesialidad y su científicidad.

-¿En qué consiste la “eclesialidad” del teólogo? La concretizamos en los siguientes aspectos: 1) deriva de su condición de creyente: “El teólogo es ante todo y radicalmente un creyente”<sup>25</sup>, porque antes que ser teólogo hay que ser cristiano<sup>26</sup>; 2) porque trabaja sobre la fe eclesial que no es fruto de una conquista personal suya sino don de Dios a su Iglesia<sup>27</sup>; 3) porque reconoce la existencia del Magisterio eclesiástico como intérprete auténtico y vinculante de la palabra de Dios, oral y escrita (Cfr. DV 10); 4) porque, siguiendo las directrices y opciones del Vaticano II, colabora eficientemente en los nuevos frentes de trabajo y en los nuevos campos de investigación que la apertura de la Iglesia católica ha propiciado (Cfr. GS 62) y, 5) porque, haciendo caso de las sugerencias del Magisterio pontificio en la época post-conciliar, ha comenzado a realizar su trabajo en grupo<sup>28</sup>. Se está tratando de dejar atrás la época de los “llaneros solitarios” o de los especialistas encerrados en una especie de torre de marfil y comienzan a tener cabida las asociaciones o colectivos de teólogos/as y cada vez tienen más importancia las investigaciones interdisciplinarias o intradisciplinarias.

-¿En qué consiste la “cientificidad” del teólogo? Una primera respuesta a esta pregunta tiene que ir de la mano con la revisión del estatuto epistemológico de la Teología. Por tanto, la científicidad del teólogo/a consiste en asumir el nuevo objeto de la Teología con su estructura bipolar y analizarlo con un método que aborde los dos polos y los interrelacione de manera adecuada. Cualquier descuido al respecto le quitaría al teólogo y a la Teología que éste elabore, una buena dosis de su carácter propiamente científico.

Una segunda respuesta tiene que ver con la cualificación profesional del sujeto que hace la Teología. Una dificultad al respecto tiene que ver con la trivialización del término “teólogo”. En un contexto general, se aplica al simple estudiante de Teología. Así

---

<sup>23</sup> Cfr. Congar, “Resumen histórico de las formas del «magisterio» y de sus relaciones con los doctores.” *SelTeol* 65 (1978): 15.

<sup>24</sup> Cfr. Dulles, “La triple sucesión: apóstoles, profetas y doctores.” *Conc* 168 (1981): 256.

<sup>25</sup> Cfr. *AAS* 84 (1992): 752.

<sup>26</sup> Cfr. Gutiérrez, “Presencia de la fe cristiana en América Latina.” *MisAb* 77 (1984): 155-156.

<sup>27</sup> Cfr. Vaticano I: DH 3016.

<sup>28</sup> Cfr. *AAS* 91 (1999): 31; *Ins* 15/1 (1992): 124-125.

mismo, se aplica a simples aficionados que ocasionalmente se ocupan de cuestiones religiosas. Por eso, la Comisión Episcopal española para la Doctrina de la Fe, menciona tres requisitos básicos para asignar a alguien (hombre/mujer) el título de “teólogo/a”, a saber: 1) un reconocimiento social por parte de las instituciones académicas en que se estudia la Teología y que se traduce en el título de licenciatura o de doctorado en Teología; 2) haber publicado escritos que recojan los resultados de una investigación y que, tras haber sido analizados y criticados científicamente, sean reconocidos –al menos tácitamente– por la comunidad teológica y, 3) el ejercicio del magisterio público, bien a través de la docencia académica o de otros medios como cursos o conferencias<sup>29</sup>. Por tanto, un teólogo/a debe ser un experto (perito) en los asuntos que tienen que ver con su especialidad. Eso garantizará una altura académica que beneficiará a todos/as los que entren en contacto con sus escritos o con su palabra en la academia.

-Finalmente, la identidad del teólogo en la Iglesia católica deberá tener en cuenta una reflexión serena y profunda sobre el “sujeto magisterial”. Nosotros abordamos el asunto teniendo en cuenta tres campos:

1. *El campo bíblico*. Ya habíamos anotado que el quehacer teológico pertenece a los carismas que el Espíritu Santo otorga para el bien común (Cfr. 1Co 12,7) o a las vocaciones suscitadas por Dios para desempeñar una misión en medio de su pueblo (en este caso, *la inteligencia de la revelación divina y de la realidad humana, a la luz de la fe*). Ahora bien, según el Vaticano II, es a los pastores de la Iglesia católica a quienes les corresponde “el juicio de su autenticidad y de su ejercicio” (Cfr. LG 12).

2. *El campo teológico*. Estamos de acuerdo con el concepto que sostiene la existencia de un único magisterio al interior de la Iglesia católica (*soli Ecclesiae Magisterio*), pero no lo identificamos con el Magisterio eclesiástico (como sí lo hace el magisterio pontificio desde Gregorio XVI en adelante [1832]), y menos aún con el Magisterio teológico (como, de hecho, lo hace Hans Küng). Nos guiamos por la convicción evangélica, según la cual, hay un solo Maestro y todos los demás somos discípulos (Cfr. Mt 23,8; 10,24; Jn 13,13). Por tanto, en la Iglesia católica sólo puede haber “maestros” en sentido derivado, análogo y subordinado al único Maestro, Jesucristo. Como consecuencia de lo anterior, en la comunidad cristiana sólo hay un Magisterio supremo, el del Señor Jesús, el cual está contenido en su enseñanza y en su estilo de vida. Los demás magisterios son derivados<sup>30</sup> y, por tanto, dependientes y subordinados a este único Magisterio. A esta instancia superior, que no es juez y parte al mismo tiempo, habrá que recurrir cuando sea necesario. Todos bebemos de la misma fuente y servimos a la misma causa, pero con responsabilidades distintas y en campos diferentes.

---

<sup>29</sup> VidNue, nº 1.709, 28 de octubre de 1989, 37, n. 4.

<sup>30</sup> En nuestra tesis no hemos sido ajenos al debate suscitado por varios teólogos/as sobre la posibilidad de considerar el *sensus fidelium* o *consensus fidelium* de los fieles laicos como “magisterio”, con las debidas connotaciones y posibles consecuencias. Dos tesis doctorales (Vitali, *Sensus fidelium: una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, 1993; Albano, *Il sensus fidelium: la partecipazione del popolo di Dio alla funzione profetica di Cristo*, 2008) y dos números monográficos de la revista *Concilium* (nº 168 de 1981: *¿Quién tiene la palabra en la Iglesia?* y nº 200 de 1985: *El magisterio de los creyentes*) dejan constancia de la importancia del asunto.

3. *El campo eclesiológico*. Dada la forma como la Iglesia católica se fue institucionalizando a lo largo de los tiempos, bajo la guía del Espíritu Santo, y a la manera como ella se ha ido comprendiendo, los obispos son considerados “sucesores de los apóstoles” y responsables directos del anuncio del Evangelio (Cfr. LG 22). A ellos les corresponde custodiar, defender e interpretar auténticamente la palabra de Dios oral y escrita (Cfr. DV 10). En este modelo eclesial, el obispo es el maestro “auténtico” de la fe católica<sup>31</sup>. La vinculación del teólogo a este ministerio apostólico de la enseñanza pública tiene lugar a través de un mandato canónico (la *missio canonica*)<sup>32</sup>. Este encargo jurídico habilita al teólogo católico para enseñar *in nomine Ecclesiae* en universidades y facultades de Teología. Al obispo le corresponde por derecho custodiar la fe, defenderla y exponerla públicamente, oficialmente. La función del teólogo en este campo, cuando las circunstancias así lo requieren, es supletoria. Por eso necesita de una delegación.

En este caso, el teólogo tiene como tarea enseñar el contenido fundamental de la fe católica. Así lo define la Constitución apostólica *Sapientia christiana*, de Juan Pablo II, de 1979. En el artículo 70 dice: *En el estudio y la enseñanza de la doctrina católica aparezca bien clara la fidelidad al Magisterio de la Iglesia. En el cumplimiento de la misión de enseñar, especialmente en el ciclo institucional, se impartan ante todo las enseñanzas que se refieren al patrimonio adquirido de la Iglesia. Las opiniones probables y personales que derivan de las nuevas investigaciones sean propuestas modestamente como tales*. El documento ofrece la posibilidad de exponer las “opiniones probables y personales”, pero en un segundo momento y de manera modesta. La academia no se puede convertir en una palestra para exponer las últimas teorías o hipótesis de trabajo que no han tenido un debate suficiente al interior de la comunidad teológica. No hay que pasar por alto que la mayoría de los asistentes a esas clases serán los futuros pastores de la Iglesia católica o agentes de pastoral que quieren prepararse debidamente para prestar un mejor servicio en sus parroquias o sitios de misión.

Una situación distinta ocurre cuando el teólogo/a se dedica a la investigación. Al Magisterio teológico le corresponde colaborar con sus investigaciones para que la Iglesia católica esté a la altura de los nuevos retos, problemas y expectativas de la Humanidad<sup>33</sup>. El resultado de estas investigaciones son “ofertas” que el teólogo/a presenta a la Iglesia católica y que tienen que pasar por el filtro del debate teológico<sup>34</sup>. El *hábitat* natural tiene que ser la mesa redonda, el foro, el congreso de Teología, y el vehículo apropiado para su transmisión es la revista especializada. Es allí donde debe defender con argumentos la solidez de sus afirmaciones o, por el contrario, debe escuchar y tener

---

<sup>31</sup> “Los que enseñan materias concernientes a la fe y costumbres, deben recibir la misión canónica del Gran Canciller o de su delegado, después de haber hecho la profesión de fe, ya que no enseñan con autoridad propia sino en virtud de la misión recibida de la Iglesia. Los demás profesores deben recibir el permiso para enseñar del Gran Canciller o de su delegado”. Cfr. *AAS* 71 (1979): 483, art. 27 § 1.

<sup>32</sup> Algunos lo traducen por fiel, confiable, autorizado, oficial, público. Aquí “auténtico” significa: con la autoridad transmitida por el Señor Jesús a los apóstoles.

<sup>33</sup> “Podría el Magisterio [de los pastores], aún sin el auxilio de la Teología, conservar indudablemente y enseñar la fe, mas difícilmente alcanzaría la plenitud y profundidad de conocimiento que necesita para cumplir plenamente su misión”. *AAS* 58 (1966): 892-893.

<sup>34</sup> “Las nuevas propuestas presentadas por la inteligencia de la fe no son más que una *oferta* a toda la Iglesia. Muchas cosas deben ser corregidas y ampliadas en un diálogo fraterno hasta que toda la Iglesia pueda aceptarlas”. CDF, “Instrucción «Donum veritatis»”. *AAS* 82 (1990): 1555.

en cuenta las correcciones, sugerencias, advertencias... de la comunidad teológica para acometer la correspondiente revisión.

## 2. Revisión de las funciones de los/as teólogos/as

Entre las funciones de los/as teólogos/as mencionamos dos que nos parecen fundamentales: a) docente o académica y, b) investigativa o científica. ¿Qué agrega la nueva situación generada por el Vaticano II? Todo tiene que ver con la nueva actitud de la Iglesia católica ante el mundo moderno pluricultural.

En relación con la función docente o académica, a los/as teólogos/as, les corresponde integrar en sus tratados las nuevas preocupaciones de la Iglesia católica en relación con el diálogo ecuménico, interreligioso o con los no creyentes<sup>35</sup>, etc. Es más, habrá que crear algunos tratados o seminarios que aborden las nuevas problemáticas.

En cuanto a la función investigativa o científica, los/as teólogos/as tendrán que entrar en contacto con las filosofías y ciencias que tratan los mismos temas o preocupaciones que la Teología (diálogo interdisciplinario)<sup>36</sup> o realizar trabajos conjuntos con los miembros de otras ciencias, aportando cada uno lo propio de su especialidad en orden a una mayor y mejor comprensión de la verdad (diálogo intradisciplinario)<sup>37</sup>.

## 3. Revisión de la relación de los/as teólogos/as con el Magisterio eclesiástico

En este punto es importante recordar el marco eclesiológico en el cual nos movemos: hemos asumido la propuesta del concilio ecuménico Vaticano II. Allí la Iglesia católica es definida como “misterio de comunión” (Cfr. LG 4). El analogado principal para descubrir la identidad de la Iglesia católica es la Santísima Trinidad, raíz y cumbre de todos los misterios cristianos. Y así como en la Trinidad la *igualdad fundamental* de todas y de cada una de las divinas personas no niega ni contradice su *diversidad funcional* de misión y de apropiación ni de su *unidad* como circuminsesión de unos en otros, de forma análoga en la Iglesia del Señor Jesús la igualdad fundamental de los bautizados no atenta contra la diversidad (vocacional, carismática, ministerial) y no es un obstáculo para buscar la común unidad. La *igualdad fundamental*, la *diversidad funcional* y la *comunidad en comunión* son en la Iglesia, como en su supremo modelo (la Trinidad), tres dimensiones y exigencias absolutamente constitutivas, imprescindibles, irrenunciables e inseparables<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Cfr. Vercruysse, *Introducción a la Teología ecuménica*, 1993; Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, 1991; Girardi, *Marxismo y cristianismo*, 1970.

<sup>36</sup> Cfr. *Who's who in Theology and Science*, 1996.

<sup>37</sup> Cfr. Russell; Stoeger; Coyne (eds.), *Física, Filosofía y Teología. Una búsqueda en común*, 2000; Polkinghorne, *Ciencia y Teología*, 2000.

<sup>38</sup> Cfr. Parra, *Hacer Iglesia desde la realidad de América Latina*, 109-110.

Teniendo como marco de referencia la eclesiología de comunión del Vaticano II, digamos lo siguiente: en nuestra tesis y en esta ponencia hablamos de “Magisterio teológico” o “Magisterio de los/as teólogos/as”, expresión que casi nunca aparece en los textos del Magisterio eclesiástico<sup>39</sup>. Los textos más recientes y significativos que poseemos al respecto, se siguen moviendo según el concepto *solī Ecclesiae Magisterio* en la Iglesia católica y éste identificado con el Magisterio eclesiástico. La Instrucción sobre *La vocación eclesial del teólogo*, de 1990, por ejemplo, afirma: “*La colaboración entre el teólogo y el Magisterio se realiza especialmente cuando aquél recibe la misión canónica o el mandato de enseñar. Esa se convierte entonces, en cierto sentido, en una participación de la labor del Magisterio*” (nº 22). Se habla del “Magisterio” a secas y a los teólogos/as se les reconoce una cierta entidad magisterial cuando reciben la *missio canonica* para enseñar. ¿Cómo es posible establecer unas relaciones adecuadas con un interlocutor que no tiene identidad propia? Nosotros volvemos a reclamar nuevamente el retorno a la convicción evangélica de un único Magisterio en la comunidad cristiana: el del Señor Jesús. Los demás “magisterios” son derivados, dependientes y subordinados a este Magisterio supremo. Son magisterios distintos, con funciones propias. Así lo desarrollamos en nuestra tesis. Por tanto, si la identidad de cada magisterio es reconocida y sus funciones correspondientes salvaguardadas, no tienen por qué darse confusiones o descalificaciones mutuas.

Dicho esto, ahora nos preguntamos: ¿De qué manera pueden relacionarse estos dos magisterios en orden a un mejor y mayor bien eclesial? Durante la entrega del premio “Pablo VI” al teólogo suizo Hans Urs von Balthasar, el papa Juan Pablo II afirmaba: “*La Teología ayuda al Magisterio [eclesiástico] cuando lo sigue, cuando lo acompaña y cuando lo precede en la búsqueda de nuevos horizontes y de nuevos caminos*”<sup>40</sup>. Esta afirmación presenta de manera sintética las relaciones o momentos de contacto entre la Teología, los teólogos y el Magisterio de los pastores, a saber: 1) cuando lo precede, es decir, cuando va antes (y esto sucede especialmente en la investigación); 2) cuando lo acompaña, es decir, cuando trabajan conjuntamente (esto sucede especialmente en los sínodos, conferencias episcopales, concilios) y, 3) cuando lo sigue, es decir, cuando el Magisterio de los pastores es punto de referencia, de análisis o de estudio para la Teología y los teólogos (esto sucede especialmente cuando el Magisterio de los pastores publica un texto o un documento). Cuando el Magisterio eclesiástico se pronuncia de manera ordinaria o extraordinaria, el teólogo –por fidelidad y por honestidad intelectual– debe tener en cuenta ese pronunciamiento y hacer el correspondiente análisis crítico. Es más, si hay algún asunto que interese a los fieles laicos, el teólogo debe buscar el medio más adecuado para hacerles llegar el mensaje.

Antes de cerrar este apartado, digamos algo sobre los *procesos doctrinales*. Su apertura formal tiene que ser el último recurso al cual la CDF acude en una real confrontación entre un teólogo/a (o un grupo de teólogos/as) y el Magisterio de los pastores. De por medio tiene que existir una real actitud de obstinación del teólogo/a al diálogo con los representantes del Magisterio eclesiástico y cuando están en tela de juicio verdades

---

<sup>39</sup> “El magisterio de los obispos y el magisterio de los teólogos están al servicio de la fe de la comunidad eclesial, aunque en distinto plano y con funciones diversas”. CEDF, “El teólogo y su función en la Iglesia”, n. 9. *VidNue*, nº 1.709, 28 de octubre de 1989, 40.

<sup>40</sup> *Ins* 7/1 (1984): 1916.

centrales de nuestro Credo. Antes se tienen que agotar todas las demás medidas cautelares: llamadas de atención, correspondencia epistolar, coloquios, etc. Al respecto, la misma CDF reconoce que los “procedimientos” pueden “ser perfeccionados” hacia el futuro<sup>41</sup>. Las sugerencias que se hacen al respecto son muchas y muy variadas<sup>42</sup>. Hay casos de casos y cada teólogo/a, como toda persona humana, es único/a e irrepetible. En todo caso, debería regir como norma básica el convencimiento de que el teólogo/a es un colaborador, no un enemigo del Magisterio eclesiástico; que su cometido fundamental no consiste en destruir la fe sino en ser un punto de apoyo para una mejor comprensión y vivencia de la misma en los nuevos tiempos y en los diversos contextos culturales.

#### 4. Revisión de la catolicidad de la Iglesia de Roma: de una Iglesia occidental y euro-céntrica a una Iglesia pluricultural y pluricéntrica<sup>43</sup>

En el año 1979, Karl Rahner escribió un artículo titulado *Interpretación fundamental del Concilio Vaticano II*, donde afirmaba que éste fue “el primer evento grandioso en el que la Iglesia se realizó como iglesia universal”. La idea básica que desarrollaba era que el Vaticano II había dado el primer paso para que la Iglesia de Roma fuera realmente y de forma oficial iglesia universal. La verdad es que la Iglesia católica ha sido siempre universal *en potencia*, pero su relación con el mundo extra-europeo ha sido más bien la de una institución que exportaba a todo el mundo una fe culturalmente europea, sin pretensión de alterar sus formas externas ni su contenido<sup>44</sup>.

Según la opinión de Avery Dulles, el Vaticano II “*Ha permitido a los católicos ser críticos frente a ciertos aspectos de su propia herencia y deshacerse de todo lo que pudiese verse como algo culturalmente condicionado. Muchos católicos se han sentido autorizados por el Concilio para transformarse en ciudadanos del mundo moderno con todas las de la ley, para abrirse a las riquezas espirituales de las culturas no-europeas y para comprometerse en el diálogo con otras religiones*”<sup>45</sup>.

¿De qué manera afecta esta revisión a los teólogos y a la Teología? Una verificación histórica es que, la Teología que se ha elaborado en las universidades romanas o del mundo occidental, siempre se ha presentado como “católica”. En muy poco o en casi nada se ha tenido en cuenta los contextos culturales propios de continentes como Asia, África, Oceanía o Latinoamérica. Han sido teólogos de esos continentes los que han comenzado a escribir desde esos contextos culturales olvidados o ignorados, reflexiones teológicas con títulos tan sugestivos como *Teología asiática*<sup>46</sup>, *Teología africana*<sup>47</sup>,

<sup>41</sup> Cfr. “Instrucción «Donum veritatis».” *AAS* 82 (1990): 1567.

<sup>42</sup> El P. Bernhard Häring, CSsR, –quien estuvo bajo proceso doctrinal durante los años 1975-1979– proponía la posibilidad de un juicio abierto, con una especie de “jurado de conciencia” conformado por teólogos/as de diferentes escuelas, con un abogado defensor, un fiscal y un juez, como en los tribunales civiles. Cfr. *Mi experiencia con la Iglesia*, 89-90.

<sup>43</sup> Cfr. Codina, “Desoccidentalizar el cristianismo.” *SelTeol* 191 (2009): 163-175.

<sup>44</sup> Cfr. Collet, “Necesidad actual de la «osadía paulina»”. *Ibid.*, 195 (2010): 207.

<sup>45</sup> *El oficio de la Teología*, 118-119.

<sup>46</sup> Cfr. Balasundaram, *Teología cristiana asiática contemporánea*, 1999.

<sup>47</sup> Cfr. Podga Dikam, “Ensayo sobre la Teología negro-africana.” *EstEcl* 72 (1997): 121-139.

*Teología en Oceanía*<sup>48</sup> o *Teología latinoamericana*<sup>49</sup>. El reto es elaborar una Teología incluyente que, conservando la sustancia del Evangelio, se vea enriquecida por todas las expresiones culturales donde el cristianismo está presente. Algo similar a lo que están haciendo algunos grupos de teólogos/os con la categoría “género” en relación con los programas de las asignaturas teológicas en algunas universidades y facultades de Teología, por ejemplo<sup>50</sup>.

### **Sugerencia final**

A la lista de paradigmas o modelos teológicos que los autores mencionan en sus obras, nosotros pedimos añadir al Vaticano II. Los elementos antes anotados nos parecen más que suficientes para darle este rango, esta connotación. Personalmente no tuve la posibilidad de vivir la celebración de este concilio ecuménico. Lo que conozco es a través de libros, de videos o de personas que tuvieron ese privilegio. Aún así, me considero hijo suyo y heredero de su legado. Esta tesis quiere ser, de alguna manera, un homenaje a todos los padres conciliares y teólogos que trabajaron mancomunadamente para dejarnos las bases de una Iglesia y de una Teología con capacidad para adaptarse a los nuevos tiempos y responder adecuadamente a los nuevos retos.

No faltan autores que han escrito artículos y hasta libros sugiriendo la celebración del concilio Vaticano III<sup>51</sup>. Nosotros, por nuestra parte, creemos que hay que darnos todavía un tiempo para asimilar convenientemente el Vaticano II. Hay muchas reformas que se quedaron en los textos y algunas “revisiones” –como las que mencionamos en nuestra tesis– necesitan estudiarse con mayor profundidad, recibir del Magisterio eclesiástico el correspondiente aval y la consiguiente implementación para bien de todos (pastores, teólogos/as y fieles laicos/as).

---

<sup>48</sup> Cfr. www. Theologie im kontext: informatioen über theologische beiträge aus Afrika, Asien, Ozeanien und Leteinamerika.

<sup>49</sup> Cfr. Agudelo y Carrasquilla (eds.), *Teología latinoamericana: aspectos críticos y nuevas perspectivas*, 2005.

<sup>50</sup> Cfr. Garzón... [et al.], “El género en la disciplina teológica.” *TheolXav* 167 (2009): 101-128.

<sup>51</sup> Cfr. Gomis (ed.), *El concilio Vaticano III: cómo lo imaginan 17 cristianos*, 2001; Tracy; Küng; Metz (eds.), *Hacia el Vaticano III. Lo que está por hacer en la Iglesia*, 1978; Castillo, “¿Para qué un nuevo concilio?” *SelTeol* 155 (2000): 173-176.

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

### 1. DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO ECLESIAÍSTICO

Pío XI. “Constitución apostólica «Deus scientiarum Dominus».” *AAS* 23 (1931): 241-262.

Pío XII. “Encíclica «Humani generis».” *AAS* 42 (1950): 561-578.

Juan XXIII. Constitución apostólica «Humanae salutis».” *AAS* 54 (1962): 5-13.

Id., “Discurso «Gaudet Mater Ecclesia» en la apertura solemne del concilio ecuménico Vaticano II.” *AAS* 54 (1962): 786-795.

Pablo VI. “Homilía al comenzar la segunda sesión del concilio ecuménico Vaticano II.” *AAS* 55 (1963): 841-859.

Id., “Encíclica «Ecclesiam suam».” *AAS* 56 (1964): 609-659.

---“Homilía durante la última sesión pública del concilio ecuménico Vaticano II.” *AAS* 58 (1966): 51-59.

---“Discurso «Libentissimo sane» en la clausura del congreso internacional sobre la Teología del concilio Vaticano II.” *AAS* 58 (1966): 889-896.

Juan Pablo II, “Constitución apostólica «Sapientia christiana».” *AAS* 71 (1979): 469-499.

ID. “Discurso a los científicos y estudiantes en Colonia (Alemania).” *AAS* 73 (1981): 49-58.

---“Discurso a los profesores de Teología en Alttötting (Alemania).” *Ibid.*, 100-105.

---“Discurso a los profesores de Teología, en Salamanca (España).” *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 5/3 (1982): 1049-1055.

---“Discurso en la entrega del premio «Pablo VI» a Hans Urs von Balthasar.” *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 7/1 (1984): 1911-1917.

---Exhortación apostólica «Reconciliatio et paenitentia».” *AAS* 77 (1985): 185-275.

---Exhortación apostólica «Pastores dabo vobis».” *AAS* 84 (1992): 657-804.

---“Encíclica «Fides et ratio».” *AAS* 91 (1999): 5-88.

Comisión Teológica Internacional, “Magisterio y Teología”, en Pozo, Cándido (ed.). *Documentos (1969-1996). Veinticinco años de servicio a la Teología de la Iglesia*. Madrid: BAC, 1998, 127-136.

Congregación para la Doctrina de la Fe. “Instrucción «Donum veritatis» sobre «La vocación eclesial del teólogo».” *AAS* 82 (1990): 1550-1570.

Declaración de la Comisión Episcopal española para la Doctrina de la Fe, “El teólogo y su función en la Iglesia. Respuesta al manifiesto de «algunos teólogos españoles» de abril de 1989”, n. 9. *Vida Nueva*, nº 1.709, 28 de octubre de 1989, 35-41.

Congregación para la Educación Católica. *La formación teológica de los futuros sacerdotes*. Bogotá: Paulinas, 1982.

Denzinger, Heinrich y Hünermann, Peter. *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 1999.

## 2. CAPÍTULO PRIMERO

### 1.1. Diccionarios, volúmenes, libros

Alberigo, Giuseppe (ed.). *Historia de los concilios ecuménicos*. Salamanca: Sígueme, 1993.

Barth, Karl. *La revelación como abolición de la religión*. Madrid: Marova 1972.

Beumer, Johannes. *Historia de los dogmas*, Tomo 1. Madrid: BAC, 1977.

Calvo Cubillo, Quintín... [et al.]. *La Iglesia hoy*. Estella: Verbo Divino, 1984.

Carrier, Hervé. *Diccionario de la cultura: para el análisis cultural y la inculturación*. Estella: Verbo Divino, 1994.

Congar, Yves-Marie. *Jalones para una Teología del laicado*, Barcelona: Estela, 1972.

Id., *L'Église de St. Augustin à l'époque moderne*. Paris: Cerf, 1970.

---*Situación y tareas de la Teología hoy*. Salamanca: Sígueme, 1970.

- Foi et Théologie*, Tournai: Casterman, 1962.
- Colombo, Giuseppe. *La ragione teologica*. Milano: Glossa, 1995.
- Chenu, Marie-Dominique. *La Parole de Dieu*, Vol. 2. *L'Évangile dans le Temps*. Paris: Cerf, 1964.
- Id., *Pour une Théologie du Travail*. Paris: Seuil, 1955.
- Jacques Duquesne interroge le Père Chenu: "un théologien en liberté"*. Paris: Centurion, 1975.
- Théologie de la Matière: civilisation technique et spiritualité chrétienne*. Paris: Cerf, 1967.
- Los cristianos y la acción temporal*. Barcelona: Estela, 1968.
- Estrada, Juan Antonio. *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- García Villoslada, Ricardo. *Martín Lutero*, Tomo 1. Madrid: BAC, 1973.
- Gilson, Etienne. *La Philosophie et la Théologie*. Paris: Cerf, 1960.
- González de Cardedal, Olegario. *El quehacer de la Teología. Génesis. Estructura. Misión*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- Grillmeier, Alois. *Église et tradition*. Le Puy-Lyon: Xavier Mappus, 1963.
- Id., *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Hughes, Peter. *Síntesis de Historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1986.
- Jedín, Hubert (dir.). *Manual de Historia de la Iglesia*, Tomos 1 y 4. Barcelona: Herder, 1966 y 1973.
- Id., *Breve storia dei concili*. Roma: 1966.
- Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura económica, 2006.
- Küng, Hans. *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la Teología*. Madrid: Trotta, 1995.
- Lonergan, Bernard. *Método en Teología*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Mondín, Battista. *Storia della Teologia*, Vols. I-II. Bologna: Studio Domenicano 1996.

Parra, Alberto. *Dar razón de nuestra esperanza. Teología fundamental de la praxis latinoamericana*. Bogotá: PUJ, 1988.

Ruiz Aldaz, Juan Ignacio. En: *El concepto de Dios en la Teología del siglo II. Reflexiones de J. Ratzinger, W. Pannenberg y otros*. Pamplona: EUNSA, 2006.

Saranyana, Josep Ignasi. *Historia de la Teología*. Madrid: BAC, 1996.

Seckler, Max. *Teologia, Scienza, Chiesa. Saggi di Teologia fondamentale*. Brescia: Morcelliana, 1988.

Sullivan, Francis. *Il Magistero nella Chiesa Cattolica*. Assisi: Cittadella Editrice, 1986.

Thils, Gustave. *Théologie des réalités terrestres*, 2 Vols. Louvain: Desclée de Brouwer, 1946-1949.

Tyrrell, George. *Lex credendi or Prayer and Creed*. London: Penguin Books, 1906.

Useros Carretero, Manuel. «Statuta Ecclesiae» y «Sacramenta Ecclesiae» en la Eclesiología de St. Tomás de Aquino: reflexión tomista sobre el Derecho de la Iglesia en paralelismo a la actual temática eclesiológico-canónica. Roma: PUG, 1962.

Vilanova, Evangelista. *Historia de la Teología cristiana*, Tomo 1. Barcelona: Herder, 1987.

## 1.2. Voces de diccionarios, capítulos o apartes de libros

Congar, Yves-Marie. “La idea de Iglesia según santo Tomás”, en Id. *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*, Barcelona: Estela, 1966, 59-88.

Id., “L’Ecclesiologie de la Révolution française au concile de Vatican sous le signe de l’affirmation de l’autorité”, en Id. *L’Ecclesiologie au XIX siècle*, Paris: Cerf, 1960, 77-114.

Floristán, Casiano. “Iglesia”, en Floristán, Casiano y Tamayo, Juan José (eds.). *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1993, 587-602.

Fries, Heinrich. “Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático”, en Feiner, Johannes y Löhrer, Magnus (dirs.). *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación*, IV/1. Madrid: Cristiandad, 1973, 244-280.

Jedín, Hubert. “El concilio de Trento bajo Paulo III y Julio III”, en Id. (dir.). *Manual de Historia de la Iglesia*, Tomo 5. Barcelona: Herder, 1980, 639-656.

Vagaggini, Cipriano, “Teología”, en Barbaglio, Giuseppe y Dianich, Severino (dirs.). *Nuevo Diccionario de Teología*, Tomo 2. Madrid: Cristiandad, 1982, 1688-1806.

### 1.3. Artículos de revistas

Alberigo, Giuseppe, "Reflexiones sobre el Concilio de Trento con ocasión del centenario." *Concilium* 7 (1965): 78-99.

Borth, Wilhem. *Die Luthersache 1517-1525*. Lübeck-Hamburg: Matthiesen Verlag, 1970.

Congar, Yves-Marie, "Pour une histoire sémantique du terme «Magisterium»." *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 60 (1976): 85-98.

Id., "Bref historique des formes du «magistère» et de ses relations avec les docteurs." *Ibid.*, 99-112.

Cholvy, Gerard, "La Revolución y la Iglesia: rupturas y continuidades." *Concilium* 221 (1989): 65-75.

Garrigou-Lagrange, Reginald, "¿La nouvelle Théologie, où va-t-elle? Verité et immutabilité du dogme." *Angelicum* 23 (1946): 126-145; 24 (1947): 124ss.

Illanes, José Luis, "Teología y razón humana en la Encíclica «Aeterni Patris»." *Scripta Theologica* 11 (1979): 723-741.

Labourdette, Michel Marie, "La Théologie et ses sources; fermes propos." *Revue Thomiste* 46 (1946): 353-371; 47 (1947): 5-9.

Losada Espinosa, Joaquín, "Teología y Magisterio de la Iglesia." *Revista Española de Teología* 49 (1989): 209-239.

Parente, Pietro, "Nuove tendenze teologiche." *L'Osservatore Romano*, 9-10 febbraio 1942.

Valentini, Donato, "Iglesia universal e Iglesia local." *Selecciones de Teología* 109 (1989): 29-35.

Saranyana, Josep Ignasi, "Teología y universidad. Apuntes históricos." *Scripta Theologica* 26 (1994/2): 625-639.

Staglianò, Antonio, "La Teologia che «serve» la Chiesa. Annotazioni sul compito del teologo tra ecclesialità e scientificità." *Seminarium* 29 (1989): 399-420.

### 3. CAPÍTULO SEGUNDO

#### 2.1. Diccionarios, volúmenes, libros

Albano, Gerardo. *Il sensus fidelium: la partecipazione del popolo di Dio alla funzione profetica di Cristo*. Napoli: Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, 2008.

Alberigo, Giuseppe (dir.). *Historia del concilio Vaticano II*, 3 Vols. Salamanca: Sígueme, 1999.

Arana, José; Santamaría, Carlos. *Estudios sobre la Constitución "Gaudium et spes"*, Bilbao: Mensajero, 1967.

Baraúna, Guillermo (dir.). *La Iglesia del Vaticano II: estudios y comentarios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*. Barcelona: J. Flors, 1965.

Id., *La Iglesia en el mundo de hoy: estudios y comentarios a la Constitución "Gaudium et spes" del Concilio Vaticano II*. Madrid: Studium, 1967.

Bargellini, Piero... [et al.]. *Juan XXIII, el Papa del concilio ecuménico Vaticano II*. Barcelona: Labor, 1967.

Bof, Giampiero y Stasi, Adriano. *La Teologia come scienza della fede*. Bologna: Dehoniane, 1982.

Boff, Leonardo. *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*. Bogotá: Paulinas, 1992.

Blásquez, Ricardo. *La Iglesia del concilio Vaticano II*. Salamanca: Sígueme, 1991.

Calero, Antonio María. *La Iglesia, misterio de comunión*. Madrid: CCS, 2001.

Caprile, Giovanni. *Il concilio Vaticano II—Terzo periodo 1964-1965*, Tomo IV. Roma: La Civiltà Cattolica 1965.

Id., *Il Vaticano II: cronache del concilio Vaticano II*, 5 Vols. Roma: La Civiltà Cattolica, 1966.

*El Vaticano II, don de Dios. Los documentos del Sínodo extraordinario de 1985*. Madrid: Promoción Popular Cristiana, 1986.

Congar, Yves-Marie. *Mon Journal du Concile*, Vol. II. Paris: Cerf, 2002.

Dupuy, Bernard Dominique... [et al.]. *La revelation divine: Constitution dogmatique "Dei Verbum"*, 2 Vols. Paris: Cerf, 1968.

Ferrara, Ricardo... [et al.]. "*Lumen gentium*", *Constitución conciliar sobre la Iglesia*. Buenos Aires: Guadalupe, 1966.

Fisichella, Rino. *La revelación: evento y credibilidad*. Salamanca: Sígueme, 1989.

Forte, Bruno. *La Iglesia, icono de la Trinidad*. Salamanca: Sígueme, 1992.

Floristán, Casiano. *Vaticano II, un concilio pastoral*. Salamanca: Sígueme, 1990.

Giammancheri, Enzo (a cura di). *La Chiesa nel mondo contemporaneo: commento a la Costituzione pastorale "Gaudium et spes"*. Brescia: Queriniana, 1966.

Girardi, Giulio (ed.). *El ateísmo contemporáneo*. Madrid: Cristiandad, 1971.

Häring, Bernhard. *Mi experiencia con la Iglesia*, Madrid: PS Editorial, 1992.

Jossua, Jean-Pierre y Séd, Nicolás-Jean (eds.). *Interpréter (Mélanges offerts à C. Geffré)*. Paris: Cerf, 1992.

Küng, Hans. *Libertad conquistada. Memorias*, Madrid: Trotta, 2003.

Latourelle, René. *Teología de la revelación*. Salamanca: Sígueme, 1982

Laurentin, René. *L'enjeu du concile*, 4 Vols. Paris: Seuil, 1962-1965.

Id., *Bilan du concile. Histoire, textes. Commentaires avec une chronique de la quatrième session*. Paris: Seuil, 1966.

Marchetto, Agostino. *El concilio Vaticano II: contrapunto para su historia*. Valencia: EDICEP, 2008.

Martín Descalzo, José Luis. *El Concilio de Juan y Pablo: documentos pontificios sobre la preparación, desarrollo e interpretación del Vaticano II*. Madrid: BAC, 1967.

Mesters, Carlos. *Flor sin defensa*. Bogotá: Perspectivas-CLAR, 1984.

Moeller, Charles... [et al.]. *La revelación divina*, 2 Vols. Madrid: Taurus, 1970.

Molina Martínez, Miguel Ángel. *Diccionario del Vaticano II*. Madrid: Católica, 1991.

Newman, John Henry. *Letters and Diaries of J. H. Newman*, London-Oxford: University Press, 1961-1977.

Nicolau Pons, Miguel. *La Iglesia del Concilio Vaticano II. Comentario a la Constitución dogmática "Lumen gentium"*. Bilbao: Mensajero del Corazón de Jesús, 1966.

- O'Donnell, John. *Introducción a la Teología dogmática*. Estella: Verbo Divino, 1996.
- Parra, Alberto. *Hacer Iglesia desde la realidad de América Latina*. Bogotá: Paulinas, 1988.
- Id., *De la Iglesia misterio a la Iglesia de los pobres*. Bogotá: PUJ, 1989.
- Pellegrino, Michele. *Comentario pastoral a la "Lumen gentium"*. México: Paulinas, 1968.
- Id., *Los grandes temas de la "Gaudium et spes"*, México: Paulinas, 1968.
- Pikaza, Xavier. *Trinidad y comunidad cristiana: el principio social del cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1990.
- Philips, Gerard. *La Iglesia y su misterio en el Vaticano II: historia, texto y comentario*, 2 Vols., Barcelona: Herder, 1969.
- Rondet, Enrique. *Vaticano II. El concilio de la nueva era*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970.
- Rops, Henri Daniel. *Vaticano II: el concilio de Juan XXIII*. Buenos Aires: Plaza & Janés, 1962.
- Rovira Belloso, José María. *Constitución dogmática sobre la divina revelación*. Barcelona: Estela, 1965.
- Sartori, Luigi y Angellini, Giuseppe. *Essere teologi oggi*. Casale Monferrato: Marietti, 1986.
- Schökel, Luis Alonso y Artola, Antonio María (dirs.). *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución "Dei Verbum"*. Bilbao: Mensajero, 1991.
- Id., *Comentarios a la Constitución "Dei Verbum" sobre la divina revelación*. Madrid: Católica, 1969.
- Schmitz, Josef. *La revelación*. Barcelona: Herder, 1990.
- Sesboüé, Bernard. *El Magisterio a examen. Autoridad, verdad y libertad en la Iglesia*. Bilbao: Mensajero, 2004.
- Turbanti, Giovanni. *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della Costituzione pastorale "Gaudium et spes" del Vaticano II*. Bologna: Il Mulino, 2000.
- Wilton, Wynn. *Los guardianes de las llaves: Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II, tres que cambiaron la Iglesia*. México: Editorial Jus, 1993.

Winling, Raymond. *La Teología del siglo XX. La Teología contemporánea (1945-1980)*. Salamanca: Sígueme, 1987.

Vitali, Darío. *Sensus fidelium: una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*. Brescia: Morcelliana, 1993.

## 2.2. Voces de diccionarios, capítulos o apartes de libros

Bertuletti, Angelo y Sequeri, Pier Angelo. “La rivelazione come «principio» della ragione teologica”, en Bertuletti, Angelo; Sequeri, Pier Angelo; Giovanni Volta. *La Teologia italiana oggi*. Brescia: Morcelliana, 1979, 149-193.

Borne, Etienne. “Le catholicisme”, en Rémond, René (ed.). *Forces religieuses et attitudes politiques dans la France contemporaine*. Paris: Colin, 1965, 9-25.

Brambilla, Franco Giulio. “I pronunciamenti ecclesiali dal Concilio ad oggi”, en Colombo, Giuseppe (ed.). *Il teologo*. Milano: Glossa, 1989, 127-163.

Citrini, Tulio. “La rivelazione centro della Teologia Fondamentale”, en Fisichella, Rino (ed.). *Gesù Rivelatore*. Casale Monferrato: Piemme, 1988, 85-99.

Congar, Yves-Marie. “Sobre el buen uso del «Denzinger»”, en Id. *Situación y tareas de la Teología hoy*. Salamanca: Sígueme, 1970, 135-161.

De La Potterie, Ignace. “La interpretación de la Escritura con el mismo Espíritu con que fue escrita (DV12)”, en Latourelle, René (ed.). *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*. Salamanca: Sígueme, 1990, 159-186.

Fisichella, Rino. “«Dei Verbum»”, en Latourelle, René; Fisichella, Rino; Pié-Ninot, Salvador (eds.). *Diccionario de Teología fundamental*. Madrid: Paulinas, 1992, 272-277.

Id., “Signos de los tiempos”, en *Ibíd.*, 1360-1368.

Illanes, José Luis. “Teología y método teológico en los documentos del concilio Vaticano II”, en Actas del I Symposium de Teología Histórica (29-31 mayo 1980). *El método teológico*. Valencia: Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, 1981, 397-420.

Latourelle, René. “«Gaudium et spes»”, en Latourelle, René; Fisichella, Rino; Pié-Ninot, Salvador (eds.). *Diccionario de Teología Fundamental*. Madrid: Paulinas, 1990, 495-498.

Lera, José María. “«Sacrae Paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae». Notas sobre el origen y procedencia de esta frase”, en Vargas Machuca, Antonio y Ruíz, Gregorio (eds.). *Palabra y Vida. Homenaje a José Antonio Díaz en su 70 aniversario*. Madrid: PUC, 1984, 409-422.

Lonergan, Bernard. "A New Pastoral Theology", en Croken, Robert y Doran, Robert (ed.). *Collected Work of B. Lonergan. Philosophical and Theological Paper (1965-1980)*, Vol. 17. Toronto: Lonergan Research Institute, 2004, 221-239.

Manucci, Valerio. "El problema hermenéutico en el concilio Vaticano II y en la exégesis católica contemporánea", en Id. *La Biblia como Palabra de Dios*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1985, 299-312.

Martina, Giacomo. "El contexto histórico en que nació la idea de un nuevo concilio ecuménico", en Latourelle, René (ed.). *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*. Salamanca: Sígueme, 1990, 25-64.

McGrath, Mark. "Notas históricas sobre la Constitución pastoral «Gaudium et spes»", en Baraúna, Guillermo (dir.). *La Iglesia en el mundo de hoy: estudios y comentarios a la Constitución "Gaudium et spes" del Concilio Vaticano II*. Madrid: Studium, 1967, 165-181.

Moeller, Charles. "Fermentación de las ideas en la elaboración de la Constitución", en Baraúna, Guillermo (dir.). *La Iglesia del Vaticano II: estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*. Barcelona: J. Flors, 1966, 171-204.

Neufeld, Karl Heinz. "Obispos y teólogos al servicio del concilio Vaticano II", en Latourelle, René (ed.). *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*. Salamanca: Sígueme, 1990, 65-84.

Nicolau Pons, Miguel. "Antecedentes de la Constitución", en Id. (dir.). *La Iglesia del Vaticano II: comentarios a la Constitución dogmática "Lumen gentium"*. Bilbao: Mensajero del Corazón de Jesús, 1966, 13-38.

Philips, Gerard. "La génesis de la «Lumen gentium». Esbozo histórico", en Id. *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II: historia, texto y comentario de la Constitución "Lumen gentium"*. Barcelona: Herder, 1968, 17-87.

Ruggieri, Giuseppe. "El primer conflicto doctrinal", en Alberigo, Giuseppe (dir.). *Historia del concilio Vaticano II*, Vol. II. Salamanca: Sígueme, 2002, 226-227.

Volta, Giovanni. "La nozione di rivelazione al Vaticano I e al Vaticano II", en Bertuletti, Angelo; Sequeri, Pier Angelo; Giovanni Volta. *La Teologia italiana oggi*. Brescia: Morcelliana, 1979, 195-244.

Wicks, Jared. "Teología manualística", en Latourelle, René; Fisichella, Rino; Pié-Ninot, Salvador (eds.). *Diccionario de Teología fundamental*. Madrid: Paulinas, 1990, 1471-1475.

### 2.3. Artículos de revistas

Antón, Angel, "I teologi davanti all'istruzione «Donum veritatis». Il compito del teologo tra «ecclesialità» e «scientificità» e il suo rapporto col Magistero ecclesiastico." *Gregorianum* 78/2 (1997): 223-265.

Bartolomei, María Cristina, "Filosofía «versus» Teología." *Studia Patavina* 45 (1998): 802-803.

Bravo, Carlos, "La revelación. Cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II." *Theologica Xaveriana* 68-69 (1983): 261-269.

Byrne, James, "La Teología y la fe cristiana." *Concilium* 256 (1994): 15-27.

Blajot, Jorge, "Crónica del Concilio. El debate sobre el esquema XIII." *Razón y Fe* 172 (1965): 455-470.

Card. Suenens, León Joseph, "Algunas tareas teológicas de la hora actual." *Concilium* 60 (1970): 183-193.

Colombo, Carlo. "Bibbia e Teología." *Studia Patavina* 41 (1994): 139-141.

Congar, Yves-Marie, "La Iglesia como pueblo de Dios." *Concilium* 1 (1965): 9-33.

Dulles, Avery, "La Eclesiología a partir del Vaticano II." *Concilium* 208 (1986): 321-335.

González Montes, Adolfo, "«Dei Verbum» sobre el fondo de «Dei Filius»": explicitación, desarrollo y progreso en el concepto de revelación." *Salmanticensis* 43 (1996): 341-364.

Granfiel, Patrick, "Auge y declive de la «societas perfecta»." *Concilium* 177 (1982): 10-19.

Kremer, Jacob, "No hay palabra de Dios sin palabra humana." *Selecciones de Teología* 136 (1995): 247-257.

Lorda, Juan Luis, "La fe del teólogo." *Scripta Theologica* 21 (1989): 903-918.

Parra, Alberto, "«Gaudium et spes» y el concilio de la modernidad: memoria y proyección." *Theologica Xaveriana* 4 (2003): 473-488.

Philips, Gerard, "Dos tendencias en la Teología contemporánea." *Selecciones de Teología* 121 (1992): 51-56.

Rahner, Karl, "La necesidad de una «fórmula breve» de la fe cristiana." *Concilium* 23 (1967): 450-464.

Ruíz de la Peña, Juan Luis, "Sobre teólogos y obispos." *Salmanticensis* 30 (1983): 309-324.

Torrado Pacheco, Rafael, "Relaciones fe-cultura a partir del concilio Vaticano II." *Theologica Xaveriana* 41 (1991): 43-54.

#### 4. CAPÍTULO TERCERO

##### 3.1. Diccionarios, volúmenes, libros

Alberigo, Giuseppe y Jossua, Jean-Pierre (eds.). *La recepción del Vaticano II*. Madrid: Cristiandad, 1987.

Alberigo, Giuseppe (ed.). *Verso la Chiesa del terzo millennio*. Brescia: Queriniana, 1979.

Antón, Ángel. *El misterio de la Iglesia*, Tomo 2. Madrid: BAC, 1986.

Boff, Leonardo. *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Santander: Verbo Divino, 1982.

Cascales, Josef y Forcano, Benjamín (eds.). *Bernhard Häring. Entrevista-testamento, su obra y personalidad*. Madrid 2000.

Colombo, Carlo... [et al.]. *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*. Firenze 1969.

Floristán, Casiano y Tamayo, Juan José (eds.). *El Vaticano II, veinte años después*. Madrid: Cristiandad, 1985.

García, Javier. *Santo Domingo en marcha. Una Iglesia en estado de nueva evangelización*. Bogotá: CELAM, 1994, 53-63.

Gloder, Giampiero. *Carattere ecclesiale e scientifico della Teologia in Paolo VI*. Roma: Glossa, 1994.

König, Franz y Licheri, Gianni. *Iglesia, ¿a dónde vas?* Santander: Sal Terrae, 1986.

Küng, Hans. *¿Infalible? Una pregunta*. Buenos Aires: Herder, 1971.

Latourelle, René (dir). *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*. Salamanca: Sígueme, 1990.

Marins, José. *Santo Domingo, ¿otro camino o un paso atrás?* Bogotá: San Pablo, 1993, 15-81.

Mattai, Giuseppe. *Magistero e Teologia, alle radici di un dissenso*. Palermo-Rocca: Augustinus, 1989.

Naud, André. *Il Magistero incerto*. Brescia: Queriniana, 1990.

Rodríguez Sierra, Octavio Alberto. *Sensus fidei y sensus fidelium: significado y valoración como fuente teológica*. Bogotá: PUJ, 2005.

Ratzinger, Joseph. *Natura e compito de la Teologia*. Milano: Jaca Book, 1993.

Ratzinger, Joseph y Messori, Vittorio. *Informe sobre la fe*. Madrid: BAC, 1985.

Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979.

Rodríguez Martínez, Saturnino y Rosario Adames, Fausto. *Santo Domingo, encrucijada de la Iglesia*. Estella: Verbo Divino, 1994, 85-121.

Seckler, Max. *Teologia, Scienza, Chiesa. Saggi di Teologia fondamentale*. Brescia: Morcelliana, 1988.

Synodus Episcoporum. *De Iustitia in mundo*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis 1971.

Torres Queiruga, Andrés. *Repensar la Cristología*. Estella: Verbo Divino, 1996.

Tracy, David; Küng, Hans; Metz, Johannes Baptista (eds.). *Hacia el Vaticano III. Lo que está por hacer en la Iglesia*. Madrid: Cristiandad, 1978.

Vilanova, Evangelista. *Vaticano II. El por qué de un concilio*. Madrid: Ediciones SM, 1996.

### 3.2. Voces de diccionarios, capítulos o apartes de libros

Canobbio, Giacomo. “Libertà per la Teologia”, en Canobbio, Giacomo; Dalla Vecchia, Flavio; Montini, Paolo. *Libertà e obbedienza nella Chiesa*. Brescia: Morcelliana, 1992, 111-150.

Chenu, Marie-Dominique. “La libertà di ricerca in Teologia”, en Fagiolo, Vincenzo y Concetti, Gino (a cura di). *La collegialità episcopale per il futuro della chiesa*. Firenze: Vallecchi, 1969, 219-226.

Guelluy, R. “La place des théologiens dan l'Église et la société médiévales”, en *Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer*. Leuven: Peeters, 1946, 571-589.

Laboa, Juan María (ed.). *El post-concilio en España*. Madrid: Encuentro, 1988.

Doré, Joseph y Melloni, Alberto (edd.). *Volte di fine concilio: studi di Storia e di Teologia sulla conclusione del Vaticano II*. Bologna: Il Mulino, 2000.

Lefèbvre, Marcel. *Un Evêque parle. Ecrits et allocutions (1963-1975)*. Paris: Dominique Martin-Morin, 1976.

Pottmeyer, Hermann. "Una nuova fase della recezione del Vaticano II. Vent'anni di ermeneutica del Concilio", en Alberigo, Giuseppe y Jossua, Jean-Pierre (a cura di). *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia: Paideia, 1985, 41-66.

Rahner, Karl, "Magistero e Teologia", en Id. *Nuovi saggi*, Tomo VII. Roma: Paoline, 1981, 85-112.

Rovira Belloso, José María. "Un concilio de transición", en Floristán, Casiano y Tamayo, Juan José (eds.). *El Vaticano II, veinte años después*. Madrid: Cristiandad, 1985, 22-24.

Semeraro, Marcello. "Manualística", en Pacomio, Luciano y Mancuso, Vito (dirs.). *Diccionario teológico enciclopédico*. Estella: Verbo Divino, 1995, 595.

Madonia, Nicoló (ed.). *La libertà nella chiesa*. Bologna: Dehoniane, 1992.

Vilanova, Evangelista. "Grandeza y miseria de la Teología postconciliar", en Id. *Historia de la Teología cristiana*, Tomo 3. Barcelona: Herder, 1992, 947-965.

### 3.3. Artículos de revistas

Antón, Ángel, "Magisterio y Teología: dos funciones complementarias en la Iglesia." *Seminarium* 29 (1989): 358-359.

Acerbi, Angelo, "La recepción del Vaticano II en un contexto nuevo." *Concilium* 166 (1981): 435-446.

Bravo, Carlos, "Anotaciones sobre los límites de la autonomía académica." *Theologica Xaveriana* 33 (1983): 175-189.

Botero, Silvio, "La figura del teólogo moralista hoy: ¿un repetidor? ¿Un explorador?" *Universitas Alphonsiana* 7 (2005): 35-60.

Castillo, José María, "¿Para qué un nuevo concilio?" *Selecciones de Teología* 155 (2000): 173-176.

Coffy, Robert, "«Relazione Coffy» al III simposio dei vescovi europei. Magistero e Teologia." *Il Regno Documentazione XXI/1* (1976): I, 21-26.

Colombo, Giuseppe, “«Dogmatica» e «biblica».” *Rivista biblica italiana* 21 (1973): 243-254.

Congar, Yves-Marie, “La recepción como realidad eclesiológica.” *Selecciones de Teología* 13 (1974) 12-22.

Dulles, Avery, “The two magisteria. An interim reflection.” *The Catholic Theological Society in America proceedings* 35 (1980): 155-169.

Id. “Doctrinal authority for a pilgrim Church”, en Curran, Charles y McCormick, Richard (dirs.). *Readings in Moral Theology*, Vol. III. New York: Paulist Press, 1982, 247-270.

Fisichella, Rino, “Il teologo ecclesiastico.” *L'Osservatore Romano*, 7 Ottobre 1989, 4.

Franco, Ricardo, “Teología y Magisterio, dos modelos de relación.” *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984): 3-25.

García Murga, José Ramón, “Magisterio y Teología desde el Vaticano II a nuestros días.” *Estudios Eclesiásticos* 57 (1982): 271-306.

Grasso, Giacomo, “Libertà e fedeltà nella ricerca teologica.” *Seminarium* 29 (1989): 421-433.

Hünemann, Peter, “Obligatoriedad de la doctrina eclesiástica y libertad de la Teología.” *Selecciones de Teología* 187 (2008): 227-240.

Orsy, Ladislao, “Magisterium and Theologians –A Vatican Document.” *American Ecclesiastical Review* 163 (1990): 30-32.

Madera, Ignacio, “La Teología ante el reto del presente y del futuro.” *Teología y Cultura Adveniente* 4 (1995): 61-77.

Ratzinger, Joseph. “Equivoci della Teologia della liberazione.” *Il Regno Documentazione* 7 (1984): 220-224.

Gryson, Roger, “L’ autorité des docteurs dans l’Église et la société médiévale.” *Revue Théologique de Louvain* 13 (1982): 63-73.

Sartori, Luigi, “Magistero gerarchico e Teologia nella Chiesa.” *Studia Patavina* 29/1 (1968): 5-40.

Schillebeeckx, Edward, “La autoridad doctrinal de los fieles.” *Concilium* 200 (1985): 21-32.

## 5. CAPÍTULO CUARTO

### 4.1. Diccionarios, volúmenes, libros

Boff, Leonardo. *La fe en la periferia del mundo. El camino de la Iglesia con los oprimidos*. Santander: Sal Terrae, 1981.

Cordovilla Pérez, Ángel. *El ejercicio de la Teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*. Salamanca: Sígueme, 2007.

Gea Escolano, José. *Los teólogos al servicio del Pueblo de Dios*. Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1982.

Greganti, Germano. *Vocazione: dialogo difficile*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 1969.

Palmieri, Doménico. *Tractatus de Romano Pontifice*. Romae: PUG, 1931.

Pesch, Christian. *Praelectiones dogmaticae*, Tomus I. Friburgi Brisgoviae: Herder, 1915.

Nicolau, Miguel y Salaverri, Joaquín. *Sacrae Theologiae Summa*, Tomus I. Madrid: BAC, 1962.

Theissen, Gerd. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme, 1985.

### 4.2. Voces de diccionarios, capítulos o apartes de libros

Bertone, Tarcisio. “Relación a propósito de la aceptación de los documentos del Magisterio y del disenso público”, en *Colección Documentos CELAM*, nº 148. Bogotá: Kimpres, 1997, 37-52.

Congar, Yves-Marie. “Théologie”, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vol. 15. Paris: Letouzey et Ane, 1946, 341-502.

Geffré, Claude. “Diversidad de teologías y unidad de la fe”, en Lauret, Bernard y Re-foulé, François (dirs.). *Iniciación a la práctica de la Teología*, Vol. I. Madrid: Cristianidad, 1984, 123-147.

González Quevedo, Luis. “Vocación”, en Aparicio, Ángel y Canals, Joan (dirs.). *Diccionario teológico de la vida consagrada*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1989, 1824-1849.

Masseroni, Enrico. "Vocación y vocaciones", en Compagnoni, Francesco; Piana, Giannino; Privitera, Salvatore (dirs.). *Nuevo diccionario de Teología Moral*. Madrid: Paulinas, 1992, 1921-1937.

Rengstorf, Karl. "«Didáskalos»", en Kitell, Gerhard y Friedrich, Gerhard (eds.). *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Vol. II. Brescia: Paidea, 1966, cols. 1126-1155.

Weib, Hans-Friedrich. "«Didásko»", en Balz, Robert y Schneider, Gerhard (eds.). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Tomo 1. Salamanca: Sígueme, 2001, 959-966.

#### 4.3. Artículos de revistas

Colombo, Giuseppe, "La eclesialidad de la Teología." *Scripta Theologica* 29 (1997): 807-822.

Congar, Yves-Marie, "Les régulations de la foi." *Supplément de la Vie Spirituelle* 133 (1980) 260-281.

De Roux, Rodolfo, "El método como problema." *Theologica Xaveriana* 153 (2005): 53-62.

Dulles, Avery, "La triple sucesión: apóstoles, profetas y doctores." *Concilium* 168 (1981): 248-257.

Flecha, José Román, "Estatuto eclesial del teólogo moralista." *Moralia* 10 (1988): 445-466.

Marlé, René, "Situazione e missione del teólogo." *Civiltà Cattolica* 3405 (1992): 269-277.

Parra, Alberto, "El método hermenéutico bajo sospecha. La notificación a Jon Sobrino." *Theologica Xaveriana* 57 (2007): 453-470.

Id., "Vocación y vocaciones." *Theologica Xaveriana* 27 (1997): 343-352.

Remolina, Gerardo, "La autonomía del método teológico." *Theologica Xaveriana* 67 (1983): 153-173.

Id., "Docencia, investigación y servicio, funciones primordiales del profesor universitario." *Theologica Xaveriana* 142 (2002): 313-319.

Scanziani, Francesco, "Destino-destinazione-vocazione." *La Scuola Cattolica* 132 (2004): 425-470.

Lehmann, Karl, "Sobre la relación entre Magisterio y Teología." *Communio* 1 (1982): 386-393.

Rahner, Karl, "Teología y Magisterio." *Proyección* 120 (1981): 21-33.

Tarancón, Enrique, "Los teólogos en la Iglesia y en el mundo de hoy." *Miscelánea Comillas* 42 (1984): 141-156.

Van Ruler, Adolf, "¿Hay una sucesión de doctores?" *Concilium* 34 (1968): 69-80.

Vergottini, Marco. "Sulla «vexata quaestio» dei rapporti Magistero-Teologia." *Teologia* 26 (2001): 287-309.

## 6. CONCLUSIONES

### 6.1. Diccionarios, volúmenes, libros

Vercruyse, Jos E. *Introducción a la Teología ecuménica*. Estella: Verbo Divino, 1993.

Dupuis, Jacques. *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Madrid: Paulinas, 1991.

Girardi, Giulio. *Marxismo y cristianismo*. Madrid: Taurus, 1970.

*Who's who in Theology and Science*. West Conshohocken: Templeton Press, 1996.

Russell, Robert; Stoeger, William; Coyne, George (eds.). *Física, Filosofía y Teología. Una búsqueda en común*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Polkinghorne, John. *Ciencia y Teología*. Santander: Sal Terrae, 2000.

Agudelo, Diego y Carrasquilla, Jesús (eds.). *Teología latinoamericana: aspectos críticos y nuevas perspectivas*. Cali: PUJ, 2005.

Balasundaram, Franklyn. *Teología cristiana asiática contemporánea*. Estella: Verbo Divino, 1999.

Gomis, Joaquim (ed.). *El concilio Vaticano III: cómo lo imaginan 17 cristianos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

### 6.3. Artículos de revistas

Congar, Yves-Marie, "Resumen histórico de las formas del «magisterio» y de sus relaciones con los doctores." *Selecciones de Teología* 65 (1978): 15-20.

Dulles, Avery, “La triple sucesión: apóstoles, profetas y doctores.” *Concilium* 168 (1981): 248-257.

Codina, Víctor, “Desoccidentalizar el cristianismo.” *Selecciones de Teología* 191 (2009): 163-175.

Collet, Giancarlo, “Necesidad actual de la “osadía paulina”. La Iglesia universal en camino hacia la multiplicidad cultural.” *Selecciones de Teología* 195 (2010): 207-213.

Podga Dikam, Fidele, “Ensayo sobre la Teología negro-africana.” *Estudios Eclesiásticos* 72 (1997): 121-139.

www. Theologie im kontext: informationen über theologische beiträge aus Afrika, Asien, Ozeanien und Lateinamerika.

Garzón, Darío... [el al.], “El género en la disciplina teológica.” *Theologica Xaveriana* 167 (2009): 101-128.