

libertad y servidumbre de la teología

Si la teología es ciencia no puede tener fronteras de investigación, sino únicamente barreras de demarcación¹. Tener estas barreras significa que la teología tiene que determinar el ámbito de su actuación y decidir qué es teología y qué no se puede llamar teología.

Esto no supone ningún juicio peyorativo sobre todo aquello que no es teología, sino simplemente una demarcación de competencias. De la misma manera que los científicos responsables, por mucha estima en que tengan a su propia ciencia, no consideran despreciable todo aquello que no es ciencia y que, sin embargo, puede tener en su vida real un papel mucho más importante que el conocimiento estrictamente científico. El sentido de la vida y de la muerte, del dolor y de la soledad, por ejemplo, no son temas científicos y sin embargo tienen en la vida humana mucha mayor importancia que la verdad científica mejor demostrada. Wittgenstein escribía en su diario el 25 de Mayo de 1915: «La tendencia hacia lo místico viene de la insatisfacción de nuestros deseos mediante la ciencia. Nosotros sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado. Desde luego no queda ya ninguna pregunta y ésta es precisamente la respuesta»². La razón es seguramente la que el mismo Wittgenstein insinúa en otro lugar: «La certeza más absoluta (de la existencia de Napoleón o de la existencia histórica de Jesús) no bastaría para hacerme cambiar la totalidad de mi vida». «La fe incommovible no se muestra en la argumentación, sino en que regula la totalidad de nuestra vida»³.

(1) Para la diferencia entre límites (Grenzen) y barreras (Schranken) véase I. KANT, *Prolegomena*, parr. 57 (Akademie Textausgabe IV, 352).

(2) WITTGENSTEIN, *Schriften I* (Frankfurt a. M. 1969) 142 y compárese con el *Tractatus* 6. 52.

(3) Citado por W. BAUM, *Ludwig Wittgenstein und die Religion*. PhiloJahr 86 (1979) 296.

Yo pienso que nadie estaría dispuesto a entregar su vida por defender que dos y dos son cuatro, ni siquiera por defender la mera existencia histórica de Jesús, que son verdades científicas, sino por defender el sentido de esa existencia, o la verdad frente a la mentira, algo que ya no pertenece simplemente al campo de la ciencia.

Esto es lo que quiero decir cuando afirmo que la teología como ciencia, lo mismo que cualquier otra ciencia, tiene barreras de demarcación, y que lo que queda fuera de ella puede tener para la vida real mucha más importancia que lo que queda dentro, pero pertenece a otra esfera del conocimiento.

División social del trabajo

La sociedad moderna se ha hecho tan complicada que se ha impuesto una división social del trabajo, más marcada y más diferenciada que en épocas anteriores. Así el poder político no es el poder de la ciencia o de la técnica, pero éstas tienen un poder indiscutible dentro de la sociedad actual, precisamente por la complicación de esta sociedad.

La relación entre estos dos poderes no está claramente definida en la sociedad civil. En muchos casos aparece claro que la única respuesta válida, desde el punto de vista científico, a un problema económico, no es válida desde el punto de vista político, por no ser, por ejemplo, popular o eficiente a corto plazo. Un político, que tiene que tener en cuenta la inminencia de unas elecciones, no puede arriesgarse a aceptar una solución científica de la que solamente los efectos negativos serían perceptibles antes de esas elecciones. Por otra parte puede opinar, también desde un punto de vista político, que su permanencia en el poder es más decisiva para la sociedad que la medida económica propuesta por la ciencia.

Jerarquía y teología

Un planteamiento parecido se podría hacer para las relaciones en la moderna sociedad eclesial entre el poder «político» de la jerarquía y el poder «científico» de los teólogos. También aquí la complicación creciente de la ciencia teológica ha tenido que llevar necesariamente a una división del trabajo dentro de la Iglesia, más marcada y más acentuada que en las épocas anteriores. Pero el hecho de que ahora tanto el poder jerárquico como el poder científico-teológico sean realmente un «poder», hace muy difícil su coordinación. Sobre todo cuando las afirmaciones teológicas tienen una imprevista repercusión en el pueblo, aunque se hayan hecho con el carácter de meras hipótesis revisables. Las matizaciones, precisiones, reservas, etc. de la ciencia teológica no

son «políticas». Cuando caen en manos del pueblo, gracias a los modernos medios de difusión, son simplificadas y con frecuencia desvirtuadas⁴.

En estos casos la investigación teológica se podría comparar más a la técnica, como ciencia aplicada, que a la investigación pura. El descubrimiento de la fisión del átomo no preocupó ni al pueblo ni a los gobernantes hasta que no se comprobó que eso permitía la fabricación de bombas atómicas o de centrales nucleares. Y si a la investigación científica teóricamente no se le pueden poner límites, a la aplicación de esta investigación no sólo se le pueden, sino que en algunos casos se le deben poner límites. Cuando ese peligro existe, pero no es evidente, hay que hacer ver el peligro y no limitarse a prohibir. La lista de libros prohibidos, el célebre Index, contenía muchas obras que estaban condenadas simplemente por peligrosas, no por falsas. Es claro que hoy no basta con una prohibición de este estilo. Habría que añadir además que esa prohibición no es «política», pues cuando no existen los medios coactivos para evitar esa lectura, como existían en la Iglesia antes, por medio de las censuras eclesiásticas, o actualmente por una censura efectiva en los países totalitarios, la medida puede ser totalmente contraproducente.

Técnica y finalidad

Por otra parte hay técnicas que no pueden ser declaradas peligrosas mientras no se tenga presente una finalidad segura a la que hay que dirigir el progreso de la humanidad. Así, por ejemplo, la manipulación de los genes no parece que represente de momento ningún peligro. Incluso la aparición de gérmenes desconocidos está suficientemente controlada.

En el momento en que se pueda manipular la genética humana parece que amenaza a la humanidad la aparición del célebre «mundo feliz». Para decidir, más allá de argumentos puramente emocionales, que este mundo es una amenaza real para la humanidad, hay que tener una idea clara no sólo de lo que es, sino de lo que debe ser el hombre en el futuro. Como dice, y creo que con razón, G. Radnitzky: «ni siquiera los textos religiosos ofrecen aquí mucha orientación. Por ejemplo la biblia cristiana dice que el hombre está hecho a semejanza de su Padre Celestial, pero esto no ayuda mucho cuando se trata de formular un programa de reproducción»⁵.

(4) «Política» la entiendo aquí, de una forma muy vaga, como «la actividad de los que rigen, o aspiran a regir, los asuntos públicos». También: «como el arte de ordenar y realizar la conducción de grupos humanos». Sobre la dificultad de una definición científica de la política se puede ver el *«Handbuch philosophischer Grundbegriffe»* vol. 4. p. 1087. München 1973

(5) *Los límites de la ciencia y de la tecnología*. Teorema 8 (1978) 259.

Una cosa parecida habría que decir de los límites de la teología, considerada como técnica, por su incidencia en el pueblo de Dios. Para determinar sus límites, a partir de su finalidad, habría que determinar primero con cierta precisión cuál es el objetivo que se pretende: 1. ¿Un aumento extensivo de la fe, es decir, un mayor número de creyentes? 2. ¿Un aumento intensivo de la fe en los creyentes mismos, es decir, una fe más consciente y más responsable?

Naturalmente los límites no serán los mismos en estos dos casos. Afirmaciones que pueden poner en peligro la llamada «fe de los débiles», pueden ser necesarias para una mayor profundización de la fe en determinados creyentes con una mayor formación intelectual. Hablando de la finalidad de la acción política (colectiva) dice J. Mosterín que «no es el engorde y la gloria de algún animal metafísico, como la patria... ni el cumplimiento de abstractos principios morales o jurídicos, sino conseguir el máximo de bienestar para todos los afectados»⁶. Un pragmatismo parecido no vendría del todo mal en algunas ocasiones a la Iglesia misma, para que se preocupe, no tanto del mantenimiento de un abstracto «depósito de la fe», sino de la fe concreta de los creyentes.

¿Método o finalidad?

Por falta de estas precisiones no resulta convincente lo que el Documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, del 15 de Diciembre de 1979, dice sobre la libertad de la teología y los límites de esa libertad⁷. En primer lugar se afirma que «los teólogos en su investigación, de la misma manera que los demás científicos, gozan de una legítima libertad», pero añade a continuación: «dentro, sin embargo, de los límites del método de la sagrada teología». Pasamos por alto que la teología no es sagrada precisamente por su método, si es que hoy se puede hablar de *un* método en la teología. La misma Congregación se preocupa de determinar a continuación lo que entiende por ese *método* teológico, que es el que impone limitaciones a la libertad del teólogo: «esforzándose por conseguir, a su propia manera, el mismo fin específico (propositum) del magisterio, es decir: conservar, penetrar cada vez más profundamente, exponer, enseñar y defender el sagrado depósito de la revelación». Como fuente se cita un discurso de Pablo VI a un congreso de teólogos el día 1 de Octubre de 1966.

Aquí hay, al parecer, un paso del «método», que no se vé cómo pueda poner límites, sino únicamente «barreras de demarcación», a la finalidad y, además, hay una identificación entre la finalidad del magisterio oficial de la Iglesia

(6) *Racionalidad y acción humana*. Madrid 1978, p. 101.

(7) OssRom 19 Dic. 1979.

Jerárquica y la finalidad de la teología. Esta doble confusión no tiene más remedio que engendrar nuevas confusiones, que no ayudan a la clarificación del problema de las relaciones entre magisterio jerárquico y teología.

Quizá la principal fuente de confusión esté en que con esta identificación de método y fin por una parte, y de fin del magisterio y fin de la teología por otra, se pretende convertir a la teología como «ciencia» en mero soporte ideológico del poder «político» de la Jerarquía. Y, si la teología quiere ser ciencia, no tiene más remedio que convertirse en crítica de toda «ideología», empezando por criticar esa subordinación ideológica.

Pero además, como ya dije, la separación de roles en la moderna sociedad se ha hecho también necesaria en la Iglesia a partir de la complicación que la ciencia teológica ha experimentado en los tiempos actuales. Creo que se puede decir, con cierta precisión, que esta complicación empieza con la introducción de la crítica histórica, primero en el campo de los estudios bíblicos⁸, y posteriormente en el estudio de los dogmas⁹.

Mientras la teología se redujo a la aplicación, más o menos consecuyente, de los principios de la filosofía escolástica a la explicación de la fe, no había problema en que muchos miembros de la jerarquía fueran también teólogos, al menos técnicamente. Hoy en día han sido nombrados obispos conocidos teólogos y no han dejado de ser teólogos por el mero hecho de ser obispos, aunque el tiempo que en adelante puedan dedicar a la investigación teológica queda muy reducido por su cargo pastoral. Pero lo principal que hay que preguntarse es si su actitud, o su carisma, con relación a la fe, sigue siendo el mismo que el de los teólogos. Aunque la libertad de valoración, que M. Weber quiere para las ciencias sociales no sea siempre posible ni siquiera en las mismas ciencias sociales, es claro que la preocupación pastoral de un obispo es muy distinta de la preocupación científica del teólogo.

Por eso creo sería una equivocación de H. Küng, pretender, si es que lo ha pretendido, una discusión teológica personal con el Papa. Como dijo el Obispo de Amiens en 1854, ante un Consistorio de Cardenales, «El Papa declara y define, pero no discute. El se tiene que apoyar únicamente en el sentir de la Iglesia»¹⁰. El problema está por tanto en la coordinación en la moderna sociedad eclesial, tan complicada como la civil, entre la autoridad «política» propia de la jerarquía y la «científico-técnica» de los teólogos. De ninguna manera

(8) Véase la reacción del magisterio en los documentos de la Comisión Bíblica sobre la «historiicidad» de los primeros capítulos del Génesis: D. 2121 = DS 3512.

(9) Toda la Encíclica de Pablo VI, «Mysterium Fidei», promulgada durante el Vaticano II, es una respuesta a este problema, en el año 1965.

(10) Citado por G. SOLL, *Handbuch der Dogmengeschichte* I/5 (Freiburg) 1971, p. 214.

está el conflicto, como piensa L. Herrmann¹¹, en un conflicto entre el «vitalista» Wojtyła y el «necescolástico» Küng. El Papa se ha limitado a suscribir la decisión de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Lo que crea el conflicto no son las personas sino las funciones.

Consecuencias de una confusión

No creo que sea ningún misterio que el mismo Pablo VI, cuyo discurso al Congreso de Teólogos de 1 de Octubre de 1966 se cita, no acababa de tener clara la función específica de la teología en la Iglesia. Nada tiene esto de extraño dada la complicación a la que hemos aludido. Poco antes de este discurso había tenido otro a los teólogos y exegetas reunidos en la Universidad Gregoriana para tratar el tema del pecado original. En este tema concreto se puso de manifiesto la insuficiencia de los criterios de limitación, que el Papa pensaba que deberían ser los límites de la investigación teológica. Parte del supuesto de que «la doctrina del pecado original ya está suficientemente declarada y definida en los Concilios de Cartago, Orange y Trento. El Concilio Vaticano II ha querido únicamente confirmarla y aplicarla según las exigencias de su finalidad, preferentemente pastoral». La intención de los teólogos, prosigue el Papa, es diversa y el fruto de su investigación «debería ser una presentación del pecado original más moderna, es decir, que satisfaga mejor las exigencias de la fe y de la razón, de la manera que son sentidas y manifestadas por los hombres de nuestra época». Concede a los exegetas y teólogos toda aquella libertad de investigación, que es exigida por la índole científica de sus estudios y por el fin pastoral de la salvación de las almas. Pero añade que hay límites a esa libertad y que él mismo lo ha señalado en su Encíclica «Mysterium Fidei», a la que vuelve a citar. Reprueba una excesiva libertad en la interpretación de los dogmas de la religión cristiana «como si fuera lícito a cualquiera echar en olvido la doctrina ya definida por la Iglesia o interpretarla de modo que el genuino significado de las palabras o la reconocida fuerza de los conceptos queden enervados»¹².

El Papa se muestra aquí, según parece, partidario de lo que podríamos llamar un «crecimiento acumulativo de la fides quae» es decir de las verdades

(11) Rheinischer Merkur 4 - 1 - 1980. Si al llamar «neoescolástico» a H. Küng lo que quiere decir, según parece, es que Küng se limita a pensar el cristianismo en categorías modernas, como los escolásticos lo repensaron en categorías aristotélicas, en ese caso podía haberlo llamado también «apologista griego» o «Agustín», porque ellos pretendieron lo mismo en las categorías de su tiempo. Y lo mismo han pretendido R. Bultmann y K. Rahner con las categorías existencialistas de su tiempo. Si lo han conseguido y hasta qué punto, es otra cuestión. Tampoco St. Tomás consiguió cristianizar del todo a Aristóteles y los reparos que puso Guillermo de Auvergne al problema de la relación Dios - Mundo en una teología aristotélica, siguen teniendo vigencia.

(12) AAS 58 (1966) 652s. Véase AAS 57 (1965) 755.

que tienen que ser explícitamente creídas. Después volveremos sobre el tema y sobre los problemas que este crecimiento acumulativo puede plantear a la credibilidad de la Iglesia misma.

Desde un punto de vista puramente científico se puede decir que el Papa propone un crecimiento límite a la ciencia misma: hay cosas que han sido ya tan exhaustivamente estudiadas y propuestas, que no hay que volver sobre ellas, si no es en todo caso para pequeños retoques de detalle. Esta es una mentalidad que es aplicada en el mundo marxista para poner límites a determinadas líneas de la investigación científica, y no meramente de la técnica. Da por supuesto que un problema puede ser solucionado tan definitivamente que no hace falta volver sobre él y no tiene en cuenta que en la investigación científica la solución de un problema engendra siempre nuevos problemas¹³.

Esta postura tiene que llevar necesariamente a la negación de que pueda ocurrir algo nuevo en el mundo de la cultura, que obligue a revisar determinadas respuestas de la fe, dadas dentro de un marco cultural distinto. Es claro, por ejemplo, que el poligenismo obliga a replantear por completo la doctrina sobre Adam y el pecado original¹⁴. Pero como una revisión tan drástica de la doctrina del pecado original no entraba dentro de los límites que su teoría del lenguaje («Mysterium Fidei») permitía a Pablo VI, se ve éste obligado a declarar que: «el poligenismo es un presupuesto que está muy lejos de haber sido sólidamente demostrado».

El discurso, como escribe R. Rouquette, causó asombro incluso en aquellos que pasaban por conservadores. Esta vez la retirada estratégica o, como se diría en la segunda guerra mundial, «la defensa elástica» no tuvo que esperar mucho tiempo. Al día siguiente el *Osservatore Romano* templaba la frase, dejándola simplemente en: «un presupuesto que no ha sido demostrado», y además altas autoridades del Vaticano hacían saber a los teólogos que el Papa de ninguna manera quería prohibir la investigación¹⁵.

Pero todo este modo de proceder, con continuas retiradas, más o menos tácitas, y el abandono de posiciones, que se había considerado anteriormente como inexpugnables, obliga a repensar seriamente los límites de la teología, lo que equivale a plantearse el problema de los límites de la evolución de la teología. Es claro que los límites señalados hasta ahora «están muy lejos de haber sido sólidamente demostrados».

(13) Véase G. RADNITZKY, obra citada en la Nota 4.

(14) Sobre el tema puede verse la excelente información de la obra de A. DE VILLALMONTE, *El Pecado Original 1950 - 1975*. Salamanca 1978.

(15) *Etudes* 325 (1966) 382. La frase literal había sido «tutt'altro che solidamente dimostrato».

La teología

La finalidad de la teología, considerada ésta como una función específica en la Iglesia, no es la de dar testimonio de la fe, ni siquiera propiamente «defender» la fe, sino «comprender» o, más exactamente, «intentar comprender» la fe. Si la fe, como objeto de reflexión, la poseemos en sus formulaciones eclesiales, la teología sería: «la reflexión crítica sobre las formulaciones eclesiales de la fe». Al decir «eclesiales» no queremos limitarnos a las formulaciones propiamente dogmáticas, sino a las que tienen de alguna manera un carácter comunitario, como opuesto a confesiones de fe puramente individuales. Es posible que este intento de comprensión sincera de la fe sea, al mismo tiempo, su mejor defensa.

El carácter científico de la teología es algo demasiado problemático para entrar ahora en su discusión. La literatura sobre el tema ha crecido en los últimos decenios hasta hacerse inabarcable. De todas formas creo que se puede decir que, para llegar a esa comprensión de que hablábamos, hay una pluralidad de métodos en la teología y que no todos realizan de la misma manera el ideal de científicidad. El estudio histórico-crítico de las formulaciones de fe de la Iglesia puede tener un carácter estrictamente científico. Su «interpretación» desde nuestro propio horizonte de comprensión (la hermeneútica) tiene otro carácter y otro método mucho menos definido y más discutible en cada caso. Finalmente las opciones últimas, sobre la vinculación de la fe misma con la «realidad», tiene otro carácter distinto. El término al que se refiere esta última opción es quizá más difícil de describir, pero en el carácter de «opción» no se diferencia del resto de las concepciones científicas¹⁶.

La teología en su conjunto es, pues, un *continuo* de reflexión científico-filosófico-teológica, que procede dialécticamente y que no puede descuidar ninguno de sus elementos.

La nueva manera de comprender

El deseo de comprender la fe no es algo nuevo. Ya desde el principio la «fides quaerens intellectum» había sido el alma y el motor de la teología. Lo

(16) Véase mi artículo en *Proyección: La nueva racionalidad y la fe en Dios*. N.º 114 (1979) 191-202. El teólogo reflexiona sobre una fe que es la suya y en este sentido se plantea el problema de la relación entre «objetividad» y «compromiso». Una comparación de R. BULTMANN creo que puede aclarar esta relación: La mirada amante en los ojos amados es totalmente diferente de la mirada del oculista en los ojos del paciente. Pero si el oculista es al mismo tiempo el amante, las dos formas de ver están en una relación dialéctica. Precisamente por el impulso del amor tiene que considerar objetivamente los ojos del otro. La contemplación objetiva se pone al servicio del amante. (*Glauben und Verstehen IV*, Tübingen 1965) p. 125.

que sí ha cambiado, y mucho, es el modo cómo cada época cree que puede llegar a comprender de alguna manera la fe.

Para la escolástica el conocer todas las posibles implicaciones virtuales de las fórmulas de la fe, sería conocer a ésta profundamente. Para el Vaticano I la razón consigue, con el auxilio de Dios, una cierta comprensión de los misterios de la fe por analogía con las cosas que se conocen naturalmente y por el nexo que une estos misterios entre sí y con el fin último del hombre (D 1796, DS 3016).

Para nosotros, los que hemos sido contagiados por esa enfermedad, tal vez incurable, del «sentido histórico»¹⁷, comprender algo significa comprender su historia y esto supone conocer su origen, sus condicionamientos iniciales, su historia posterior y la incidencia de todo esto en nuestra propia historia (la «Wirkungsgeschichte»). Este último paso lleva a un intento de fusionar nuestro horizonte de comprensión con aquél en el que tuvo lugar el texto en cuestión.

Esta manera de comprender lleva consigo una nueva formulación de los problemas, reformulación que se ha hecho espontáneamente en otras épocas, pero que hoy hay que hacerla reflejamente, porque tenemos más conciencia de la limitación histórica. El Concilio de Nicea, el primero ecuménico, reformuló la conciencia cristiana sobre la realidad del Hijo con la incorporación de la reflexión griega y la utilización del neologismo, desconocido del Evangelio, de «omousios» = consubstancial con el Padre. Hubo muchas resistencias y el Concilio tardó muchos años en imponerse a la totalidad del pueblo cristiano. Anteriormente habían intentado una reformulación los «gnósticos», pero habían utilizado una excesiva cantidad de disolvente y el núcleo cristiano había quedado reducido prácticamente a la nada. La razón de su éxito, a pesar de todo, que puso en peligro el cristianismo naciente, se debe probablemente a la reacción mística que representaba este potpourri de ideas helenistas, místicas, apocalípticas, etc., frente a la aridez intelectual de los Apologistas Griegos del siglo II¹⁸. Esta reacción, no sólo del pueblo sino también de los intelectuales, frente a una apologética puramente intelectual y árida, tiene que poner en guardia a los teólogos actuales para tener conciencia de su limitación. Sobre todo cuando la analítica del lenguaje nos lleva a caer en un nuevo escolasticismo, más o menos refinado.

(17) Cf. NIETZSCHE, *La Gaya Ciencia IV*, 337 (Ed. Schechta II, p. 197).

(18) Véase: H. E. W. TURNER, *The pattern of christian truth*, London 1954. p. 115, que lo atribuye al eclipse temporal, frente a este intelectualismo, de la cálida y personal comprensión de la fe que tenía S. Pablo.

Lo nuevo en la teología

De todas maneras lo que pretende evitar a toda costa la teología actual es el convertirse en mero soporte ideológico de la jerarquía. Esto no resulta agradable, comprensiblemente, a la misma jerarquía, pero es quizá la mejor manera de hacer a la Iglesia el servicio específico que compete a la teología.

Este enfoque de la teología supone, también, un rompimiento con la concepción de la teología inmediatamente anterior y que está representada, metodológicamente sobre todo, por el gran teólogo alemán M. J. Scheeben y por un artículo de B. Durst sobre el método teológico, publicado en 1927¹⁹. La contraposición entre el «magisterio vivo» y el «libro muerto» (= la biblia)²⁰, lleva a considerar al magisterio como la «norma próxima» de la teología, mientras que la biblia es únicamente «norma remota». La aporía a la que ha llevado esta posición es la de considerar las fórmulas del magisterio como absolutamente claras e inmutables, mientras que las de la Biblia serían confusas y sometidas a los condicionamientos culturales del entorno en que fueron escritas. Cuando ya se admitía oficialmente que las formulaciones de la Sagrada Escritura estaban histórica y culturalmente condicionadas, aún afirmaba Pablo VI, que «las fórmulas que usa la Iglesia para proponer los dogmas de fe expresan conceptos, que no están ligados a una determinada forma de cultura, ni a una determinada fase de progreso científico...»²¹. De ahí su comprensible resistencia a admitir que la teoría del poligenismo pudiera llevar a una reformulación de la doctrina del pecado original. Si las fórmulas del Magisterio Vivo se hacen absolutamente intemporales, se puede uno preguntar si este magisterio sigue siendo realmente vivo, en contraposición a las fórmulas, fijadas ya también, pero condicionadas, del «libro muerto» de la Biblia, y que, precisamente consideradas en su limitación cultural, tienen una extraña incidencia en nuestra propia vida.

Desgraciada, o afortunadamente, los cambios culturales inciden de hecho en las preguntas que el hombre se dirige a sí mismo y con las que interroga su propia fe y tienen necesariamente que incidir en las respuestas. Algunas respuestas, incluso dogmáticas, caerán en el olvido, no por ser falsas, sino porque, al plantearse la pregunta a otro nivel cultural, han dejado de ser respuestas. No creo que nadie se sienta hoy obligado a defender que «la substancia del alma racional o intelectual es verdaderamente de por sí y esencialmente forma del cuerpo» a pesar de que la negación de esta afirmación está condenada

(19) *Zur theologische Methode*, ThR 26 (1927) 297ss.

(20) La expresión es de J. M. SCHEEBEN, *Katholische Dogmatik I*, parr. 247. (Freiburg i. B. 1873, p. 123) Merece la pena examinar más de cerca las razones que expone por las que la Biblia no puede ser «regla próxima», pero no podemos detenernos ahora en ellas.

(21) «Mysterium Fidei», AAS 57 (1965) 755.

en el Concilio Viennense, XV Ecuménico, como opuesta a la verdadera fe y herética (D 481 = DS 902) contra algunos teólogos que antes del Concilio consideraban que la cuestión era puramente filosófica.

La Iglesia ha ido realizando espontáneamente una selección entre las verdades que hay que creer, o que hay que seguir creyendo. Pero si se mantiene de forma consecuente el principio de inmutabilidad y permanencia de las fórmulas dogmáticas, que ha formulado Pablo VI, este olvido no es correcto.

En la actualidad un replanteamiento de la filosofía del lenguaje tiene que tener inevitablemente una repercusión en toda la comprensión de las «fórmulas» dogmáticas. Cuán incómodo sea este replanteamiento y cuántas dificultades proporciona, se puede deducir del documento de la Congregación de la Doctrina de la Fe «*Mysterium Ecclesiae*» en el año 1973. Fue por una parte un aviso a H. Küng, aunque en el Documento no se le nombra, pero por otra fue también una corrección tácita de las afirmaciones de Pablo VI en la *Mysterium Fidei*, sobre el lenguaje de los dogmas²². El Documento citado llega a la concesión más avanzada que he encontrado en un documento oficial de la Santa Sede: la posibilidad no sólo de completar y aclarar las antiguas fórmulas, sino incluso de *sustituirlas* por otras. Para esta sustitución se requiere la propuesta o la sanción del Magisterio. La alternativa de que estas nuevas fórmulas puedan ser «propuestas o aprobadas» por el Magisterio deja abierta una gran puerta a la investigación teológica, que puede ir preparando esas nuevas fórmulas.

De todas maneras el Documento deja la impresión de siempre: el Magisterio no se considera como «expresión» de la fe del pueblo creyente, sino como el que «propone» al pueblo fiel lo que tiene que creer y éste acepta de forma puramente pasiva.

¿Qué cree la Iglesia?

Es claro que una mera encuesta sobre qué es lo que de hecho cree el pueblo no sería, sin una ulterior elaboración, una respuesta teológica, pero al menos daría mucho que pensar. Una encuesta a gran escala sobre lo que piensa el pueblo de Dios sobre una cuestión tan importante como es el dogma de las dos naturalezas y una persona en Cristo, produciría seguramente una gran sorpresa. Si el problema se plantea así es muy probable que el pueblo, en su gran mayoría, no piense absolutamente nada. La pregunta sobre Cristo no se la plantea ciertamente en esos términos. La fórmula, a pesar de su carácter central en el Cristianismo, ha dejado de ser significativa para aclarar al pueblo

(22) AAS 65 (1973) 396-408. Véase mi artículo: *Unidad y continuidad de la fe en un mundo histórico y pluralista*. EE 48 (1973) 443-475.

su propia fe en Cristo. Para los teólogos que conocen la historia del dogma de Calcedonia, la Única respuesta posible es: Si la pregunta sobre la realidad de Cristo se plantea en términos de «naturaleza y persona» entendidos en el sentido en que se entendían en el siglo quinto, la única respuesta posible es que Cristo hay dos naturalezas y una persona. Hoy no entendemos la palabra «persona» en ese sentido y por tanto la fórmula ha dejado de ser significativa y puede ser equívoca. Pero es que además una gran parte de los hombres de hoy no se plantean en absoluto la pregunta sobre Cristo en términos ontológicos.

La conservación, a toda costa, de la totalidad de las formulaciones dogmáticas, que se han ido acumulando a lo largo de los siglos, o su abandono parcial, cuando han dejado de ser significativas para la sociedad actual, plantea un interesante problema del maximalismo y minimalismo en el consenso de la fe, sobre el que no podemos detenernos ahora²³.

Los géneros literarios de los dogmas

Seguramente habría que distinguir en las formulaciones dogmáticas distintos géneros literarios. Algunas formulaciones por su carácter metafórico y poético conservan su vigencia a través de las mutaciones del tiempo. Así la confesión del Concilio de Nicea, el primero ecuménico, de que el Hijo es «Luz de Luz». En otras ocasiones se ha tomado como palabra inspirada e infalible de Dios la expresión popular y aproblemática de la Biblia, como en el caso de la condenación de Galileo. Claro que los teólogos aseguran que no se trata de un dogma de fe en esta condenación del Santo Oficio de la Inquisición, pero no olvidemos que la proposición: «El sol está en el centro del mundo e inmóvil con movimiento local» está condenada como absurda en filosofía y *formalmente herética* porque contradice expresamente a la Sagrada Escritura. El documento además era válido para la Iglesia universal.

Otras llevan en sí de forma muy clara la dependencia de una determinada formulación filosófica, por ejemplo, la transubstanciación o la del alma racional como forma del cuerpo, a la que aludimos antes. Naturalmente para los que no creemos en la existencia de una «*philosophia perennis*» (la escolástica) estas formulaciones son las que están más condenadas a la caducidad. Pero es que el mismo documento «*Mysterium Ecclesiae*», al que aludimos, lo concede en la forma sutil en la que los documentos romanos conceden algo que se ha impuesto y no se puede rechazar, pero que contradice a algún documento reciente del Sumo Pontífice: «Algunas veces —dice— sucede que aquellas verdades

(23) Sobre el tema se puede ver el libro de W. RIESS, *Der Glaube als Konsens*, München 1979.

La fe es un proceso, individual y comunitario y, como tal, algo que no está nunca definitivamente completo. Hay crecimiento, crisis, retrocesos, maduración, tanto en el individuo como en la comunidad. Para percibir este proceso basta con echar una ojeada a las estadísticas, clasificadas por edades, y ver la variación con la edad del grado de consenso en la fe. El cambio a nivel comunitario es más visible en épocas de cambio o de crisis de lo que hoy se llaman con frecuencia «paradigmas» de comprensión de la realidad. Estos cambios han comenzado en la Iglesia hace mucho tiempo, pero es hoy cuando empiezan a penetrar a nivel masivo en el pueblo de Dios. Cuando pasan a la conciencia colectiva dejan de ser el patrimonio de unas élites. Entonces es cuando se puede decir, como observó Ortega y Gasset en una ocasión, que hay ideas de las que no se puede decir que viven en nosotros, sino que nosotros vivimos en ellas. En estos casos se puede uno preguntar si las opiniones de un teólogo son causa de un cambio de opinión o más bien expresión de este cambio. Claro que, en este segundo caso, estas opiniones, como síntomas de una mentalidad colectiva, pueden parecer aún más peligrosas.

Los límites de la teología

Ya al principio distinguíamos entre fronteras y barreras de la investigación científica. Si se quiere conservar el status de la teología como ciencia y declarar que, en cuanto científicos, los teólogos tienen una legítima libertad, en ese caso no se pueden poner fronteras a la investigación. Nunca se puede decir: un problema ha sido suficientemente estudiado y profundizado, de forma que ya no hay que volver sobre él. La solución de un problema engendra siempre otro u otros problemas y la investigación no se puede dar nunca por terminada. Referir a los teólogos a las definiciones dogmáticas como a límites de la investigación es no caer en la cuenta que el «poner en cuestión» esas definiciones —que no es lo mismo que negarlas— constituye uno, o tal vez el principal campo de actividad de la teología dogmática.

Los escolásticos ya lo habían hecho con su «sic et non» o con «videtur quod . . . sed contra est», aunque ahora las objeciones no se toman como mero juego dialéctico, sino que se toma en serio la posibilidad de que obliguen a repensar la formulación, por lo menos. Por consiguiente: decir que la doctrina del pecado original está suficientemente determinada y definida en el Concilio de Cartago, de Orange y de Trento y que por lo tanto lo único que queda a los teólogos es la posibilidad de ligeros retoques cosméticos, es poner límites indebidos a la teología y negar la posibilidad misma de su función crítica.

Pero la teología, como hemos dicho, puede ser considerada también como técnica, por su incidencia pastoral en la fe del pueblo. En este aspecto hay que distinguir:

(dogmáticas) sean expresadas, incluso por el Sagrado Magisterio, con palabras que llevan en sí los vestigios de esos conceptos» (se refiere a los «conceptos cambiables de una determinada época» a los que acaba de aludir)²⁴.

Finalmente hay otros, tal vez el resto, que llevan en sí los vestigios de otro cambio, que para muchos, incluso teólogos, no es comprensible porque aún no han caído en la cuenta de que el cambio ha tenido lugar, o porque no quieren admitir la legitimidad de ese cambio. Es el cambio que ha tenido lugar con la introducción del «sentido histórico» por una parte, con la relativización general que trae consigo tanto de fórmulas como de instituciones; y por otra los nuevos análisis del lenguaje, que ponen al descubierto las condiciones de sentido y de validez de toda expresión lingüística.

Concedemos que los problemas que presenta esta relativización son cualquier cosa menos fáciles, pues imponen una revisión de la totalidad a partir de paradigmas de comprensión totalmente nuevos. Además los criterios para que la «verdad» (más que las «verdades») del Cristianismo quede a salvo, no son y, posiblemente, no pueden ser claros. La vaguedad de las fórmulas que utiliza el Documento «Mysterium Ecclesiae» es un indicio de esta dificultad. Cuando nos dice que hay que salvar «la intención de enseñar que tienen dichas fórmulas»,²⁵ no nos ha dado mucha orientación concreta. Y cuando el Cardenal Daniélou, contra algunos teólogos que opinaban que los dogmas «fueron promulgados en función de un contexto cultural hoy sobrepasado», comenta: «Esto es verdad del lenguaje, pero no del contenido», olvida la función de mediación que tiene el lenguaje.²⁶

La fe como proceso

La fe no es simplemente algo que está ahí, como puede estar una colección de animales o de plantas para ser organizados y clasificados y la misión del teólogo no es semejante a la de un paleontólogo, encargado de clasificar unas fórmulas dogmáticas, más o menos fosilizadas. Ni tampoco la del taxidermista, encargado de dar apariencia de vida a algo que está muerto y vaciado por completo de su contenido.²⁷

(24) AAS 65 (1973) 403.

(25) Id. p. 403.

(26) Ecclesia 33 (1973) 982.

(27) La Iglesia Jerárquica tampoco quiere que se hagan estas listas de «verdades que hay que creer» con la pretensión de haber dado una lista completa. El libro de PH. CHRISMANN, *Regula fidei catholicae et collectio dogmatum credendorum*, fue puesto en el Índice de libros prohibidos el 1 de Enero de 1869, a pesar de que de él había de tomar el Concilio Vaticano I su definición de qué es lo que hay que creer como de fe divina y católica (D 1792 = DS 3011)

1. La autoridad «política» (la jerarquía) puede y, en ocasiones, debe poner límites a la *expresión* de determinadas «teorías» o «hipótesis» de la teología. Son reglas de juego a las que hay que atenerse de forma consecuyente.

2. Pero para eso la autoridad jerárquica debería determinar, con cierta claridad, cual es el fin que tiene delante de los ojos. No basta con decir de forma general que quiere «el bien de la Iglesia», o que trata de defender «el sagrado depósito de la revelación» como si se tratara de defender a la «bella durmiente del bosque». Hace falta precisar, como ya dijimos, si quiere más creyentes a toda costa, si quiere defender la fe de los «débiles», o si quiere que los que ya tienen fe y además una determinada cultura puedan profundizar consciente y responsablemente en esa misma fe. Tiene además que precisar si considera que el único medio de mantener a los «débiles» en la fe es mantenerlos en la ignorancia de los problemas que el mundo cultural de hoy plantea a esa fe. Dada la capacidad de difusión que tienen hoy los «mass media» habría que preguntarse además si, a pesar de todos los esfuerzos de la jerarquía, es posible mantenerlos en esa ignorancia. Tendría finalmente que preguntarse, para una pastoral responsable y realista, si una gran parte de los creyentes no se ha planteado ya de hecho esos problemas.

Ricardo Franco