TEOLOGIA Y MAGISTERIO DE LA IGLESIA

JOAQUIN LOSADA ESPINOSA
Universidad P. Comillas
Madrid

Resumen

El autor presenta el problema de la relación entre la Teología y el Magisterio de la Iglesia desde un triple punto de vista: a) sociológico: las tensiones entre Teología y Magisterio participan de las tensiones que caracterizan el dinamismo vital de la sociedad; b) histórico: la relación entre Teología y Magisterio eclesial fue distinta en otras épocas de la Iglesia, sufriendo luego cambios notables no siempre positivos; c) eclesiológicos: la eclesiología del Vaticano II ofrece elementos suficientes para un replanteamiento correcto del problema.

Summary

The author analyses the problem of the relationship between Theology and Magisterium from three different points of view: a) sociological: the tensions which exist between theology and magisterium form part of the tensions which are characteristic of the vital dynamism of society; b) historical: the relationship between theology and magisterium has suffered notable changes, not always for the better, throughout the history of the church; c) ecclesiological: the ecclesiology of the II Vatican Council offers sufficient elements to correctly replant the problem.

El tema de la Semana,"Teología y comunicación de la fe", nos lleva, inevitablemente, a abordar el problema de la relación existente entre la Teología y el Magisterio auténtico de la Iglesia, las dos funciones eclesiológicas especialmente implicadas y cualificadas en el proceso de la comunicación de la fe. Las dos funciones convergen en ese proceso de comunicación con coincidencias fundamentales de horizonte de sentido y de objetivo, pero, al mismo tiempo, con divergencias prácticas -notables, que se han traducido en frecuentes conflictos en el largo ejercicio de sus respectivas tareas. Así se han ido estableciendo unas relaciones permanentemente difíciles y una situación incómoda, necesitada de una clarifi-

Revista Española de Teología 49 (1989) 209-239

cación que facilite el diálogo y la colaboración práctica en el servicio a la Palabra divina y en la comunicación de la fe.

Disertar sobre la relación de la Teología con el Magisterio auténtico de la Iglesia en el marco de una reflexión sobre la comunicación de la fe podía orientarse hacia el análisis de la analogía existente entre ambas funciones, sus semejanzas y divergencias en el servicio a la Palabra revelada y a la fe de la Iglesia. Es lo que hizo magistralmente la Comisión Teológica Internacional el año 1975, siguiendo el camino abierto por Pablo VI, casi diez años antes, con su documento *Las relaciones entre el Magisterio y la Teología* [1].

Podíamos,también, habernos arriesgado a un estudio a fondo del problema desde el punto de vista de la Teología sistemática, adentrándonos en el análisis de las implicaciones del tema en el área de la Sagrada Escritura, la Tradición, la Cristología, la Eclesiología. Pero este planteamiento está ya hecho, también magistralmente, por Juan Alfaro, en la ponencia–relación presentada a la Comisión Teológica Internacional con motivo de la preparación del documento anteriormente citado [2].

Buscando el enriquecimiento en una mejor comprensión del problema y de sus posibles soluciones, he optado por un acercamiento desde distintas perspectivas que creo que pueden aportar algo de luz nueva a la situación actual. Vamos a estudiar tres puntos de vista que convergen en el problema: el socio–cultural, el histórico y el propiamente eclesiológico. La aproximación desde la *perspectiva socio–cultural* pretende comprender el problema en el interior de un marco más amplio que el que ofrece la teología. La *perspectiva histórica* quiere comprender el sentido de la actual situación conflictiva en su génesis histórica, viéndola como el término de un largo proceso histórico, que, a partir del siglo XIX y en dura confrontación con la modernidad, nacida de la Ilustración, asume formas peculiares: las de la actual situación. Finalmente, el *punto de vista estrictamente eclesiológico* intenta plantear el viejo problema a la luz de la eclesiología del Concilio Vaticano II, eclesiología del nuevo Pueblo de Dios y de la Iglesia comunión.

Naturalmente, no es posible, dentro de los límites necesariamente reducidos de una ponencia, ser exhaustivos en el estudio de estas tres perspectivas. Nuestra exposición deberá ser necesariamente sintética y, consiguientemente, más genérica de lo que hubiese sido conveniente. Sin

---

[1] Comisión Teológica Internacional, "Las relaciones entre el Magisterio y la Teología", en: *Comisión Teológica Internacional. Documentos* 1970–1979 (CETE, Madrid 1983) 39–77.

[2] J. Alfaro, "Problema theologicum de munere Theologiae respectu Magisterii": *Gregorianum* 57 (1976) 39–77.

embargo, alcanzará su objetivo si contribuye, con su discusión, a iluminar el papel que corresponde a la Teología y al Magisterio auténtico en la comunicación de la fe, en su desarrollo y en su defensa.

I. PERSPECTIVA SOCIO-CULTURAL: EL CONFLICTO DE LA AUTONOMIA DEL SABER HUMANO, PROPIO DE LA "CONCIENCIA MODERNA", CON LA FIDELIDAD A LA PALABRA RECIBIDA, EXIGIDA POR LA "CONCIENCIA CRISTIANA".

El conflicto se declara como consecuencia de la confrontación de un principio fundamental del mundo y de la cultura moderna con otro principio, también fundamental, de nuestra Iglesia Católica. El principio fundamental del mundo moderno, al que estamos aludiendo, es el de "la autonomía del saber humano", *la libertad de pensamiento*. El principio fundamental de la Iglesia Católica es la *obligación de sentir con la Iglesia*, es decir, el reconocimiento, implicado en ese "consentimiento eclesial", de un *Magisterio autoritativo*, normativo de pensamiento y de verdad, que en determinadas circunstancias llega a presentarse con pretensión de infalibilidad y, consiguientemente, de exigencia absoluta de sumisión y aceptación.

Todos sabemos que no se trata de una cuestión teórica, sino de un problema concreto y real que ha hecho difícil la vida de los cristianos en el mundo moderno. Una situación que podríamos describir como *el conflicto de dos fidelidades*: fidelidad al hombre moderno, que afirma su libertad de pensamiento y la autonomía de su saber, y fidelidad al hombre cristiano, que cree a la Palabra divina y acepta el Magisterio autorizado que la enseña y la explica. Pero no se trata de estudiar los conflictos dados, sino de ir a la raíz socio-cultural del conflicto, tal como se plantean en esa confrontación de principios fundamentales del ser del hombre moderno y del ser del cristiano.

Vistas las cosas a este nivel de realidad, hay que comenzar reconociendo que este problema se presenta igualmente fuera de la Iglesia, en cualquier ámbito en el que el pensamiento y el saber humanos se sienten limitados por la presencia coactiva a su lado de factores aparentemente extrínsecos al mismo pensamiento, pero con pretensión y poder para controlar su libre ejercicio. Una situación de este tipo no puede decirse que sea exclusiva de la Iglesia Católica. Se da frecuentemente en el mundo de la política, de la cultura en general y aún de la misma ciencia. Tal vez haya que decir que el fenómeno de este tipo de conflicto va más allá del ámbito de la cultura moderna, para formar parte de la condición huma-

na, sometida a unas tensiones dialécticas que parecen ser condición de su desarrollo y de su ser.

1. *La confrontación del "pensar libre" y el "pensar normado".*

En su sentido más general, el problema planteado nace de la confrontación de dos formas, o dos momentos, de la actividad humana de pensar. Por una parte, se produce el "pensar libre", el "pensamiento libre", entendiendo por tal la actividad de pensar y su resultado en su forma primaria, original e individual. Por otra, se manifiesta una actividad de pensar y un pensamiento que vamos a llamar "pensar normado" o "pensamiento normado": un momento y una forma de la actividad de pensar que podemos calificar de secundaria, derivada y social. Se trata de un proceso de pensamiento que pasa por la mediación del grupo social, que impone normativamente los horizontes de comprensión, los cauces, los límites y las formas de la actividad pensante. Ambas formas de pensamiento se integran y equilibran en el cuerpo social.

La situación histórica de la modernidad implica un conjunto de factores determinantes que modifican sustancialmente el equilibrio de los dos términos de esta confrontación. La proclamación del *principio de libertad de pensamiento* constituye una de las afirmaciones fundamentales de ese que llamamos mundo moderno. Se proclama y se reconoce como uno de los derechos fundamentales del hombre. Lleva entrañado el reconocimiento de la autonomía del saber y de la independencia de la razón con respecto a cualquier tipo de encadenamiento del pensar libre que sea exterior a sí mismo. La proclamación del principio podemos decir que se realiza históricamente en aquel momento de inflexión de la cultura europea que Paul Hazard llamó "la crisis de la conciencia europea" y que da origen a la Ilustración [3]. Los logros espectaculares alcanzados por la ciencia y por la técnica, los progresos políticos y sociales, el aumento generalizado de bienestar, actuaron como confirmación y consagración del principio, elevándolo hasta su absolutización. La divinización de la diosa Razón, en plena Revolución francesa, constituyó su expresión simbólica.

De este modo se produce un fuerte desequilibrio a favor del "pensamiento libre" en detrimento del "pensamiento normado". Las "formas normadas de pensar" aparecen desfasadas, inoperantes, provocadoras de la oscuridad de tiempos pasados, frente a la transparenciay eficacia asombrosa del "pensamiento libre". La crisis se agudiza debido al enquistamiento defensivo que asume el "pensamiento normado" ante un proce-

[3] P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea. 1680–1715* (Madrid 1952).

so revolucionario que lo amenaza de muerte. Los intentos de restauración, fundamentados en el viejo pensamiento normado del antiguo régimen están condenados al fracaso. Sin embargo, muy pronto comenzará a descubrirse un "nuevo pensamiento normado", nacido del ejercicio desbordante del "pensamiento libre", del mismo proceso revolucionario e impuesto por la nueva sociedad, que vuelve a encauzar y condicionar la libertad de pensamiento. A lo largo de todo el siglo XIX y XX se irá desarrollando un poderoso "pensar normado", cada vez más activo y eficaz, que, bajo la afirmación de la libertad del pensar, encadena el pensamiento libre con una fuerza y unos medios desconocidos en el pasado.

2. *El condicionamiento cristiano de la confrontación de los dos pensamientos.*

La fe cristiana introduce nuevos acentos en la comprensión de ambas formas de pensar. Aporta, ante todo, una proclamación radical de la libertad del hombre. Jesús apareció ante sus contemporáneos como un hombre radicalmente libre, que tiene como único determinante absoluto la voluntad divina. Esa voluntad de Dios es un amor que hace saltar todos los límites aceptados por los amores y las solidaridades humanas. Su libertad es "contagiosa". Llama a la libertad (Gal 5, 13). Su acción liberadora pretende hacer al hombre libre (Gal 5, 1). "Donde está el espíritu del Señor allí está la libertad" (2 Cor 3, 17). Por eso puede afirmar Pablo que "el hombre espiritual lo juzga todo y a él nadie puede juzgarle" (1 Cor 2, 15). Estas palabras han sido invocadas siempre en la Iglesia como la proclamación del derecho a "la libertad cristiana de pensamiento".

Pero al mismo tiempo que se afirma tan radicalmente la libertad que nace del Espíritu, la referencia a Jesús, a su mensaje, la *memoria Christi*, esencial para la fe cristiana, establece un absoluto y fundamenta el carácter esencialmente tradicional del Cristianismo. Es esa tradición de la Iglesia la que desde el siglo primero establece para todos los creyentes un sólido "pensar normado cristiano", que condiciona decisivamente la libertad cristiana de pensar. La fidelidad a la"praedicatio ecclesiastica" es una exigencia esencial para el creyente [4]. El mismo Pablo, y en la misma carta a los Gálatas que subraya tan fuertemente la libertad del cristiano, nos cuenta cómo subió a Jerusalén para exponer su evangelio ante los

[4] La fidelidad a la "praedicatio ecclesiastica" la exigía Orígenes en la introducción del *De principiis* en términos que vale la pena recordar: "Cum multi sint qui se putant sentire quae Christi sunt, et nonnulli eorum diversa a prioribus sentiunt, servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita, et usque ad praesens in ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione" (*De Princ.*, Introd. 2: PG 11, 116 B).

notables de la Comunidad, "para saber si corría o había corrido en vano" (Gal 2, 2). Parece, pues, claro que ya en estos primeros años existe en la Comunidad cristiana un "pensar normado", que se impone lo mismo a los simples creyentes que a líderes de la personalidad y autoridad de un Pablo. Y este "pensar normado" aparece en relación con ciertos miembros de la Comunidad y con la misma Comunidad de Jerusalén. Los que eran considerados "como las columnas", dice un tanto irónico Pablo, Santiago, Cefas y Juan, dieron sus manos en señal de reconocimiento y aprobación a Pablo y a Bernabé (cf. Gal 2, 9).

El paso del tiempo y la inevitable inserción de la Iglesia en el proceso histórico influirá fuertemente en la forma en que se han vivido en la Iglesia las dos formas de pensar y de pensamiento. Por una parte el "pensar normado" se endurecerá hasta límites increíbles por exigencias de defensa de la propia identidad y en una dura lucha por subsistir, en medio de las más diversas circunstancias históricas y en confrontación polémica con agresivos sistemas de pensamiento. En no pocos momentos de esta historia el "pensar normado cristiano" parece ahogar toda "libertad de pensamiento cristiana". Por otra parte, a partir de la modernidad, la "libertad cristiana de pensamiento" recibe como su confirmación laica y su relanzamiento a partir de la moderna conciencia de libertad. Alentada por ella, busca y reencuentra sus fundamentos originales cristianos. Pero junto con el apoyo recibe también un cierto contagio de la confrontación polémica del "libre pensamiento moderno" con el "pensamiento normado". Un eco y consecuencia de la alianza del "pensamiento normado cristiano" con las distintas formas de "pensamiento normado" que luchan por refrenar y someter la "libertad de pensamiento" del hombre moderno. Esta ha sido la gran tragedia de la Iglesia de los tiempos modernos: la confrontación dialéctica entre el "pensar libre" y el "pensar normado" en el interior de la Iglesia se ha visto arrastrada por los enfrentamientos culturales de la modernidad, todos ellos avivados por la agresividad e intolerancia de los procesos revolucionarios y reaccionarios. De este modo, el equilibrio del escriba sabedor del Reino de los cielos que, como un buen amo de casa, "saca de sus arcas lo bueno y lo viejo" (cf. Mt 13, 51), se hace un empeño imposible, en grave detrimento de la identidad cristiana.

3. Los *determinantes polares de la tensión entre las dos formas de pensar.*

El antagonismo entre las dos formas de pensar y de pensamiento parece responder a una dimensión bipolar de la realidad humana, que conviene, al menos, tener en cuenta. Los dos polos se manifiestan como dos

centros de fuerza contrapuestos, creadores de tensiones y determinantes de desarrollos y cristalizaciones de la construcción social de la realidad. No se trata, pues, de hacer una opción entre ambos polos, sino de reconocerlos e intentar su integración en el cuerpo social.

Persona y sociedad son como los dos polos originales. La sociedad, integrada por personas, tiene su propio "bien común", que no coincide sin más con las apetencias individuales de las personas que constituyen el cuerpo social. Se abre así un delicado juego de concesiones y adquisiciones, libremente aceptado, que debe concluir en el equilibrio del múltiple bien individual y el bien común de la sociedad. Hay en este proceso un "nivel límite", en el que se da para cada individuo el mayor bien personal con el mínimo de renuncia; y para la sociedad la consecución de un máximo de logros comunes dentro de un mínimo de fuerza coactiva. Hacia ese nivel límite debe tender el dinamismo de todo grupo social y, radicalmente, la integración de los dos polos primarios en los que tienen su origen las dos formas de pensar.

Libertad y autoridad son los dos focos en los que se concentra la tensión nacida de los dos polos originales, "persona y sociedad". El "pensar libre" y el "pensar normado" tienen su origen y fundamento en ambos focos. La afirmación de uno repercute inmediatamente en la comprensión y capacidad del otro. El desarrollo de la cultura moderna en nuestro tiempo nos va llevando hacia una inquietante concentración de poder en el foco de la autoridad. Poder de la ciencia y de la técnica, demiurgos del mundo en el que el hombre moderno hace su vida. Poder de los medios de comunicación e información, que conforman el pensar y el sentir del hombre con unos intereses que no son los suyos. Poder de las estructuras administrativas, que regulan la vida cotidiana con la minuciosidad de una pesadilla kafkiana. Poder de la organización monstruosa de las fuerzas económicas de la producción, en las que el trabajador se convierte en una magnitud insignificante, sometida a los grandes objetivos de las planificaciones económicas multinacionales. Poder para abrir o cerrar la llegada del hombre a la vida; poder para controlar y reparar la salud en sus deterioros; poder para prolongarla, casi indefinidamente, o para cortarla con una acción de eutanasia. Algo inmenso, tremendamente fuerte y poderoso –en cierto sentido ciego e informe– se va acumulando en el foco de la autoridad, como consecuencia de un proceso al parecer imparable e irreversible. Es una situación nueva, que explica muchas de las reacciones desesperadas y de las proclamaciones radicales del foco de la libertad de nuestro tiempo. La potenciación desorbitada de uno de los polos con respecto al otro, no sólo suscita peligrosas tensiones, sino también –paradójicamente– una debilitación fundamental del mismo polo poten-

ciado. La salvación sólo puede llegar de la afirmación de los dos polos con su esencial referencia mutua.

Creatividad y tradición. La acción que brota de los dos focos analizados tiene en cada uno un sentido dominante. Del foco de la libertad brota una acción de "sentido creativo". La acción inspirada por la autoridad se manifiesta predominantemente como "tradicional". La historia del saber humano y de la ciencia moderna es testigo de hasta qué punto ambas acciones se desarrollan entreveradas y constituyen la una para la otra condición de su mismo ser. Esto explica el hecho, aparentemente desconcertante, de que no siempre la creatividad acompaña en la historia los momentos de mayor afirmación de la libertad; o, por el contrario, la presencia de momentos de gran riqueza creativa se produce en situaciones de concentración de autoridad. No es un contrasentido; es la consecuencia de la estrecha interrelación existente entre los dos polos. Una afirmación radical de la libertad puede vigorizar por contraste y compensación la conciencia e importancia de lo tradicional. Y al contrario, la afirmación opresiva de la autoridad provoca y estimula la liberación de la acción creativa.

Carisma e institución. Dentro de las características de la Iglesia considerada como "grupo de dominación carismática", en el sentido empleado por Max Weber [5], tiene especial importancia la polaridad marcada por el "carisma" y la "institución". En ella encuentran su explicación, o al menos una cierta clarificación, la mayor parte de los conflictos y tensiones suscitados en el interior de la Iglesia. Pero hay que hacer notar que, desde el punto de vista de Weber, no se da aquí la contraposición de dos polos irreductibles desde su mismo origen, sino de dos momentos del desarrollo de una misma realidad: el grupo carismático. La realidad primaria es el carisma, vivido por su "portador", y el grupo carismático reunido en torno a él. La "institución aparece en el grupo carismático como consecuencia de un proceso de "rutinización del carisma", cuando el grupo carismático quiere pasar de la excepcionalidad de la situación original a la normalidad de lo cotidiano, a fin de asegurar su permanencia histórica. El "carisma" no desaparece en el proceso de "rutinización"; continua siendo el rasgo que determina esencialmente la identidad del grupo. Pero su permanencia cotidiana se hace posible mediante la asunción de formas estructurales institucionalizadas, que aseguran la permanencia objetiva de las acciones nacidas del "carisma". De este modo, en los grupos

[5] M. Weber, *Economía y Sociedad* (México 1969) I, 193-204. Para la discusión de estas ideas de Weber, cf. M. Hill, *Sociología de la Religión* (Madrid 1976) 182-229.

carismáticos, la "institución" nace al servicio del "carisma". En teoría, pues, no hay lugar para tensiones conflictivas.

Sin embargo, el hecho es que esas tensiones se dan frecuentemente en los grupos carismáticos y se dan en la Iglesia. La "institución" tiende a afirmarse como estructura de racionalidad que tiene en sí misma toda su razón de ser. El "carisma", en *estado de latencia,* sufre violencias y avasallamientos que pueden poner en peligro la misma identidad del grupo. En esta situación nacen los "movimientos de radicalización del carisma", que jalonan la historia de los grupos carismáticos. "Carisma" e "institución" se convierten en los polos de fuertes tensiones encontradas. El carisma impulsa siempre la "libertad de pensar". La "institución" marca las pautas a un "pensar normado". Pero no se debiera olvidar que la "institución" y sus pautas tienen su razón de ser original en la defensa del "carisma" y de su permanencia histórica. En último término la prioridad es de lo carismático.

Profecía y memoria. Con esta última estructura bipolar se recoge el sentido de las dos grandes líneas directrices de la vida de la Iglesia. La primera, la "profecía", apunta al futuro, al Reino de Dios, que el mensaje de Jesús anunciaba como próximo. La segunda, la "memoria", mira al pasado, a Jesús de Nazaret, a su vida y a su predicación. Es "memoria de Cristo", recuerdo del momento original, al que hace referencia toda la vida de la Iglesia. La existencia cristiana y toda la actividad de la Iglesia se encuentran penetradas por la tensión entre esos dos términos, aparentemente opuestos: futuro y pasado; fidelidad a una espera de algo que aún no ha llegado, que está para llegar, y fidelidad a un recuerdo, a un acontecimiento del pasado y a una Palabra, confiados como un depósito, y que hay que conservar. La fidelidad cristiana no admite la disyuntiva; exige las dos fidelidades. Pero la historia de la Iglesia es testigo de la dificultad con que tantas veces se consigue esa fidelidad total.

También aquí el "pensar libre" y el "pensamiento libre" se orientan hacia los dos polos. La "profecía" alienta el "pensar libre" y encuentra en la libertad la condición de posibilidad para poder abrir los caminos nuevos por los que pueda llegar el futuro. El "pensar normado" asegura la permanencia de la "memoria", la intangibilidad del depósito confiado, la realidad de su presencia en la vida. Pero en el caso cristiano, "memoria" y "profecía" alcanzan una especial profundidad. Cuando se las comprende en toda su hondura, se encuentran e identifican. En Cristo se nos ha anticipado el futuro anunciado por la "profecía". El es "aquél de quien escribieron Moisés en la Ley y también los profetas" (Jn 1, 45); en Cristo "todas las promesas hechas por Dios han tenido su sí" (2 Cor 1, 20). En él se cumple toda "profecía". Por eso la "profecía cristiana" se resuelve

siempre en "memoria de Cristo". Esta paradoja cristiana, que reúne en Cristo "memoria" y "profecía", pasado y futuro, descubre la posibilidad de una solución cristiana, derivada de la esencia misma de lo cristiano, a la contraposición entre "pensamiento libre" y "pensar normado", que aparece en el trasfondo sociocultural de nuestro tema.

Al final de esta primera aproximación al problema de las relaciones entre Teología y Magisterio, creo que se pueden sacar unas ciertas conclusiones. Las tensiones que se producen en estas relaciones no son síntomas patológicos de un organismo enfermo. Los conflictos no son producidos, únicamente, por el choque del espíritu moderno con una Iglesia oscurantista, anclada en el pasado. El problema es, sobre todo, la manifestación en la Iglesia de una condición y unos dinamismos que se entrañan en el mismo ser social del hombre y del ser cristiano. Un primer diagnóstico sería el de tensión normal.

La solución al problema no puede ser la de la eliminación de uno de los polos en los que se centran las tensiones, en beneficio del otro. Sería dañar gravemente la condición del hombre y del hombre cristiano. En todo caso, hay que afirmar los dos polos e integrarlos vitalmente. Tanto la realidad humana como la cristiana, estructuradas en forma bipolar, están indicando que el empeño es posible.

II. PERSPECTIVAS HISTORICAS: LA CONFRONTACION DE LA REFLEXION DE "LOS DOCTORES" CON LA ACTIVIDAD DE "LOS PASTORES" EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA.

Dado lo expuesto anteriormente, el hecho de la confrontación a lo largo de la historia de la Iglesia entre los dos oficios de "doctores" y "pastores" y sus respectivas funciones debe aparecer como natural. No pretendemos hacer ahora la historia de esa confrontación. Sería un empeño imposible [6]. Ni siquiera voy a intentar presentar una visión sintética de esa

[6] Como en tantos otros temas eclesiológicos, Congar ha abierto el camino a este estudio con sus dos "Notas": "Pour une histoire sémantique du terme magisterium": *RevScPhTh* 60 (1976) 85–97 y "Bref historique des formes du magistere et de ses relations avec les docteurs": *RevScPhTh* 60 (1976) 99–112. Ese camino lo han ido estudiando en distintos tramos de su recorrido, A. Dulles, "The Magisterium in History: A theological Reflection": *Chicago Studies* 17 (1978) 264–281; R. Gryson, "La autorité des docteurs dans l' Eglise ancienne et mediévale: *RevThLouv* 13 (1982) 63–73; E. Vilanova, "El ejercicio del poder doctrinal en los siglos XII y XIII", en VV.AA., *Teología y Magisterio* (Salamanca 1987) 115–138; J. M. Castillo, "La exaltación del poder magisterial en el siglo XIX", o. c., pp. 139–160; G. Alberigo, "Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830–1980): *CrSt* 2 (1981) 487–521; M.Seckler, *Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft. Geschichtliche Aspekte, Probleme und Lösungselemente* (Friburgo 1981).

historia. Me limitaré a dibujar unas "líneas de sentido" que puedan servir de marco donde encuadrar y clarificar históricamente las relaciones conflictivas entre la Teología y el Magisterio.

1. *El "factum" original.*

Debemos comenzar recordando que la fe cristiana no es fe en una "teoría". Se cree en "el hecho" (o "acontecimiento") de Jesús de Nazaret, en su mensaje, que proclama la proximidad del Reino de Dios, en sus enseñanzas, en su testimonio. Este testimonio implica la respuesta de la fe en su persona, en su vida, muerte y resurrección.

Este "hecho original cristiano" es provocativo de una primera reflexión teológica, de una búsqueda de sentido. El "hecho" es *interpretado* por la primera comunidad cristiana "según las Escrituras" (cf. 1 Cor 15, 3–4), Moisés y los Profetas (cf. Lc 24, 27. 44). Unas Escrituras leídas desde las expectativas de la espera escatológica del Reino de Dios y desde las elucubraciones de los grupos apocalípticos. De este modo aparece muy pronto una profunda *reflexión teórica*, inducida por el hecho original y testimoniada por los escritos neotestamentarios. A su lado, íntimamente unida a la reflexión teórica, se desarrolla también una *enseñanza pragmática*, de finalidad pastoral, derivada de las consecuencias que "el hecho" tiene en la vida del creyente.

La resurrección de Jesús fue el "sí" de Dios a cuanto Jesús dijo e hizo. Fue la confirmación de "los Doce", los Apóstoles, elegidos por Jesús y testigos oculares de su vida y resurrección. Pablo enseña a la Comunidad de Corinto que "Dios los puso en la Iglesia primero apóstoles, segundo profetas, tercero maestros, después poder de hacer milagros, luego carisma de curaciones, asistencia, gobierno, diversidad de lenguas" (1 Cor 12, 28). Con las matizaciones que se quieran añadir, éste es el cuadro general inicial. En un lugar destacado "los apóstoles", en los que se junta la autoridad única –que se deriva de su relación directa con el "hecho original"– con la autoridad del propio carisma personal. Como lo reflejan la estructura y el contenido de las cartas paulinas, en ellos se une la reflexión sobre el sentido del "hecho" y la enseñanza sobre sus consecuencias, la autoridad del "doctor" y la del "pastor". Esa autoridad, como en tiempos de Jesús, la ejercen en forma itinerante en las distintas comunidades de discípulos con las que se ponen en contacto. A veces esa autoridad se robustece en relación a Comunidades que se encuentran vinculadas al apóstol por su mismo origen. Es el caso de Pablo respecto a la Iglesia de Corinto. Otras veces el encuentro se da con una Comunidad ya constituida a la

que el apóstol, eventualmente instruye y orienta con una autoridad reconocida. Así sucede cuando Pablo escribe a la Comunidad romana.

Junto a los "apóstoles", se desarrolla una rica tipificación de ministerios y funciones. Probablemente se trata de especificaciones de roles, surgidos en respuesta a las necesidades que plantea la vida de las Comunidades locales. Entre ellos destacan "profetas" y "maestros" –los dos carismas enunciados por Pablo a continuación de los "apóstoles"– que según Hechos 13, 1 estaban al frente de la Comunidad de Antioquía. Con ellos hay que señalar a los "presbíteros", que parecen poseer una autoridad de gobierno y doctrinal, al menos en la Comunidad de Jerusalén.

2. *El "hecho" simbolizado: el "symbolum".*

La desaparición de los componentes del grupo carismático original –los testigos oculares del "hecho"–, y el rápido crecimiento de los creyentes en contacto con el mundo helenista, crearon las condiciones propicias para que se desencadenase el proceso que Weber describe como "rutinización del carisma". El proceso se desarrolla en los dos sentidos posibles, de "tradicionalización", preocupado, ante todo, por conservar la identidad en el recuerdo del "hecho original", y de "racionalización", interesado en asegurar la pervivencia por el camino de la razonabilidad cotidiana de la fe. Los dos sentidos se desarrollan prácticamente al mismo tiempo dentro del grupo carismático, aunque el sentido de "tradicionalización" tenga una prioridad lógica fundamental.

Las Cartas pastorales y los Hechos de los Apóstoles testimonian ya la preocupación por la "sana doctrina" (cf. 1 Tim 1, 10; 2 Tim 4, 3; Tit 1, 9; 2, 1; Hch 20, 28–31). Se teme el posible falseamiento de la enseñanza y, consiguientemente, de la fe. Esa fe se comprende como un "depósito" confiado al cuidado de la Iglesia y que hay que guardar. "Depositum custodi!" (1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 14). Es la responsabilidad de aquellos que presiden la Comunidad. Y por los testimonios llegados hasta nosotros [7], sabemos que su preocupación es conservar la "traditio apostolorum", la "praedicatio apostolica", la "traditio ecclesiastica", la "praedicatio ecclesiastica". La crisis provocada por los movimientos heréticos del siglo II, particularmente por la gnosis cristiana, acentúa aún más, si cabe, esta preocupación por el mantenimiento fiel de la tradición recibida de los apóstoles. Entonces se reafirma la importancia, la autoridad y la responsabilidad del Obispo al frente de la Comunidad local. El simboliza la pre-

[7] Cf. Ireneo, *Adv. Haer.*,I, 10, 2 (PG 7, 551); III, 3, 1 (PG 7, 848); Tertuliano, *De praescr. haer.*, XX, 5–9 (CCL 1, 202, 18–29); XXXVII, 1 (CCL 1, 217, 1–6); Orígenes, *De Princ., Intr.* 1 (PG 11, 116 AB).

sencia de los apóstoles, la continuidad de los apóstoles, a través de la "sucesión apostólica", que enlaza sin ruptura con los orígenes. Es ahora cuando se generaliza la estructura fundamental del Obispo monárquico al frente de la Iglesia. El hace visible y garantiza la continuidad de la tradición y predicación de los apóstoles.

Simultáneamente, el proceso de "rutinización del carisma" discurre por el cauce de la "racionalización". Se trata de la inteligencia de la fe, de su profundización, de "estar siempre preparados a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza" (1 Pe 3, 15). El encuentro con la cultura helenística urge en cada Iglesia y cada día el proceso de "racionalización" de la fe. La fe cristiana, nacida en el mundo judío de Palestina, necesita "presentarse" ante un mundo diferente, que posee categorías de pensamiento propias, un cuadro expresivo de su sentimiento religioso diverso y unas necesidades y expectativas socioculturales distintas. En esta necesidad de "presentación" sociológica encuentra su ámbito de desarrollo la "gnosis" de Valentín, Basílides, Heracleón, Marción. Ahí hay que situar a los primeros escritores eclesiásticos, a los Padres apostólicos, los Apologetas. Y en este ambiente se comprende el florecimiento de las "escuelas" de catequistas en los grandes centros culturales –Antioquía, Alejandría–, durante los siglos II y III.

El resultado de todo este proceso de "racionalización" son las grandes construcciones especulativas de los Padres, particularmente los Padres griegos, que traducen la fe cristiana al lenguaje cultural grecorromano y consiguen hacerla no sólo inteligible, sino verdaderamente atractiva. Los grandes protagonistas de este proceso son, en su mayoría "Pastores", Obispos presidentes de Iglesias locales, que juntan la fidelidad a la tradición, propia de su ministerio y de su inserción en la "sucesión apostólica", con el vigor especulativo de auténticos "Doctores". La defensa de la doctrina entregada por los apóstoles y la presentación de esa doctrina en forma inteligible y coherente con la cosmovisión del pensamiento helenista es el gran estímulo para adentrarse en la especulación teológica y en el empeño de construir una cosmovisión cristiana. Las Comunidades cristianas eligen frecuentemente como "Pastores" suyos a aquellos miembros de la Comunidad que destacan por su saber y por su capacidad en la enseñanza de la doctrina de la fe; es decir, eligen frecuentemente a "Doctores".

En este período se puede decir que Magisterio y Teología coexisten y conviven integrados vitalmente. La reflexión teológica alcanza una de sus cotas más elevadas en toda la historia de la Iglesia. Se trata de una reflexión nacida de las exigencias de la evangelización de la cultura y de la pastoral de la Comunidad. Necesidad de responder a las demandas

planteadas por el mundo grecorromano. Atención a las necesidades catequéticas y homiléticas de la Comunidad. Una situación que aparece presidida por hombres que se han formado intelectualmente en los grandes centros del saber, Atenas, Alejandría, antes de ser llamados a presidir una Iglesia como su Pastor.

3. *Del "símbolo" a la "dialéctica": la razón dialéctica.*

La caída del imperio romano de occidente y los movimientos migratorios de los pueblos germánicos provocan una profunda crisis cultural que tiene graves consecuencias para la vida de la Iglesia. El vacío de poder y de autoridad y la consecuente pérdida de seguridad en todos los ámbitos de la vida social, hacen nacer una nueva forma de estructura social, que llamamos "feudalismo".En estas circunstancias la Iglesia debe insertarse en el nuevo tejido social. Su reconocida autoridad moral es llamada a ocupar un puesto fundamental en la nueva sociedad. Se trata de un rol sociopolítico que necesariamente ha de integrarse en el juego de la política secular. Y en el desarrollo del juego el Romano Pontífice y la Iglesia romana reafirman de un modo nuevo y conforme a nuevos modelos su autoridad y primacía. Se pasa de la "primacía en el amor", de la que hablaba Ignacio de Antioquía, y de la "potentiorem principalitatem" de San Ireneo a una primacía política que se expresa en términos jurídico–canónicos.

En esta gestación de un mundo nuevo la Iglesia se convierte en el espacio donde se refugia y se salva la cultura de la antigüedad grecorromana. Los "monasterios", las *scholae* de las catedrales, los *studia* de las órdenes religiosas, las "universidades", son los rescoldos y focos donde se salvan los restos de la cultura clásica y desde donde se irradia una nueva cultura cristiana. La razón lógica del pensamiento aristotélico y un método dialéctico que quiere encontrar la razón de las cosas divinas y humanas en el "cuestionamiento contradictorio", da origen al levantamiento de la gran armazón del *pensamiento escolástico.* Las Universidades, los Estudios Generales, los Maestros que enseñan en estas instituciones, desarrollan un pensamiento teológico estructurado por la lógica racional y conceptual, que goza del prestigio y de la autoridad que nace del nuevo método dialéctico y de la nueva ciencia filosófica.

De este modo aparece y crece un "magisterio" paralelo al "magisterio pastoral" del Papa y de los Obispos. La autoridad de estos nuevos Maestros proviene, ante todo, de su competencia en los nuevos caminos de la ciencia. La ejercen desde su *cathedra magisterialis*, contrapuesta en responsabilidad y en estilo de ejercicio a la *cathedra pastoralis* de los Obis-

pos [8]. Lo advertía con precisión Inocencio III, a comienzos del siglo XIII, respondiendo a una consulta cristológica del arzobispo Pedro de Compostela: "Haec ergo tibi *scholastico more* respondemus. Sed si oportet nos *more apostolico* respondere, *simplicius* quidem sed *cautius* respondemus" [9]. Dos posibles formas de dar respuesta a una cuestión, dos formas de enseñar: al estilo del Maestro de las escuelas, o al estilo de los Pastores, que enseñan desde su sede. Detrás de los dos estilos, las dos formas de magisterio, *magisterio pastoral* y *magisterio magistral*. El primero se caracteriza porsu mayor sencillez –*simplicius*– y por su mayor prudencia –*cautius*–. Mayor sencillez, al no preocuparse por el rigor del proceso dialéctico y por las especulaciones filosóficas. Se ejerce con una mayor prudencia al dirigirse al pueblo fiel con la responsabilidad del Pastor que debe guardar el depósito de la fe. El "magisterio magistral" se desempeña por el ejercicio de la razón dialéctica, "pues ciertamente esta es... la primera llave para la sabiduría, la constante o la frecuente duda y pregunta... ya que al dudar empezamos a investigar, y al investigar encontramos la verdad" [10]. Más que la seguridad importa la búsqueda de la verdad.

Dentro del mundo estrictamente ordenado y jerarquizado de la Cristiandad medieval, no hay lugar a un conflicto, al menos en teoría, entre los dos magisterios. La autoridad de la "cátedra pastoral" se impone sobre la "cátedra magisterial", que, en último término, siempre queda sometida al juício eclesiástico dictaminador de la ortodoxia o la heterodoxia doctrinal de los "Maestros doctores". Con frecuencia, como en el caso de Inocencio III, la autoridad de ambos magisterios se encuentra reunida en una misma persona, que por sus estudios ha alcanzado el grado de "Maestro" y "Doctor" y por su ordenación al ministerio tiene en la Iglesia el oficio de Pastor. Pero en estos casos se deben mantener claramente diferenciados los dos magisterios y sus formas de ejercicio, puesto que es diferente la autoridad que los fundamenta y el objetivo pretendido por cada uno de ellos.

A partir del siglo XIII se encuentra sólidamente establecido en la Iglesia latina el magisterio de "los doctores". El "magisterio pastoral" del Papa y de los Obispos reconoce su importancia y su valor. A las puertas de ese siglo, en 1199, afirmaba Inocencio III que "doctorum ordo sit quasi

---

[8] Cf. Y. Congar, *L'Eglise de saint Agustin à l'époque moderne* (París 1970) 241 ss. Cf. S. Thomas, *Quodl*, III, 9, ad 3.

[9] Cf. Inocencio III, en la respuesta a la cuestión planteada por el arzobispo de Compostela: "si personae divinae proprium nomen possint habere" (PL 216, 1178 B).

[10] P. Abelardo, *Sic et Non* (PL 178, 1349 AB).

praecipuus in Ecclesia" [11]. En la elaboración de las colecciones canónicas, o en las discusiones y deliberaciones de los Concilios se hace normal el recurso al magisterio de estos "doctores". "Doctores sacrae scripturae adhibentur ministerio verbi Dei sicut et praelati", enseñaba santo Tomás [12]. Son momentos de perfecta integración. Pero pronto el debilitamiento de la autoridad del magisterio de los Pastores, provocado por su fuerte implicación en las contiendas políticas y por el llamado Cisma de Occidente, dará ocasión a un proceso de equiparación, y aun de imposición, del magisterio de "los doctores" en relación con el de los pastores. En este momento un hombre como el canciller Gerson llega a reclamar el derecho de "los doctores" a "scholastice determinare ea quae sunt fidei", ante los prelados de la Iglesia [13]. Comienza a incubarse la "rebelión de los doctores" en la doctrina y actitudes de un Marsilio de Padua, Ockham, Wyclif, Huss. El proceso culminará en la Reforma protestante y será la conciencia de la autoridad eclesial de "los doctores" uno de los componentes decisivos de la actitud de los Reformadores frente a la autoridad romana.

Dos factores han contribuído de modo importante para llegar a esta situación. Por una parte, la primacía del Romano Pontífice y de la Iglesia romana se reafirma hasta hacer de ella la norma de fe para todas las Iglesias. "La Iglesia romana no se ha equivocado nunca, ni se equivocará jamás". "Nadie puede considerarse católico, si no está de acuerdo con la Iglesia romana" [14]. Por otra parte, la actuación de los Papas y de la Sede romana, con la que, de acuerdo con los principios anteriores, habría que coincidir normativamente a fin de ser reconocido como "católico", ya no es sólo la del testimonio de la fe y de la tradición apostólica. En este tiempo las enseñanzas del "magisterio pastoral", que se ejerce *more apostolico*, se entremezclan con las enseñanzas *more scholastico* o con las actuaciones políticas, simplemente profanas, en un mismo sujeto: el Pontífice romano. De este modo, se alarga, sin límites, la línea fronteriza que deslinda la ortodoxia doctrinal de la herejía. El mantenimiento de la unidad de la Iglesia y de la comunión jerárquica se hace cada vez más difícil y problemático, porque el disentimiento, en cuestiones que pertenecen a la especulación escolástica o en actuaciones políticas o temporales, puede

[11] Inocencio III, *Epist. CXLI, Universis Christi fidelibus tam in urbe Metensi quam eius dioecesi constitutis* (PL 214, 697 A).

[12] S. Thomas, *Quodl.* III a. 9.

[13] Citado por Y.Congar en: "Bref historique des formes du magistère et de ses relations avec les docteurs": *RevScPhTh* 60 (1976) 104.

[14] *Dictatus Papae*, 22. 26; cf. A. Fliche, "Reforma gregoriana y reconquista", en Fliche-Martín, *Historia de la Iglesia*, VIII.

en cualquier momento convertirse en ocasión de denuncia de herejía y de excomunión.

Volviendo la vista atrás al desarrollo del proceso vivido por la función de enseñar en la Iglesia durante este periodo medieval, hay que notar, en primer lugar, la aparición y afirmación de este magisterio de "los doctores", magisterio *cathedrae magistralis*, claramente diferenciado del "magisterio pastoral" de los Obispos y del Papa. Se centra en las verdades de la fe y de la vida cristiana, en su iluminación por la razón: "fides quaerens intellectum". Su autoridad se fundamenta en la capacitación adquirida y certificada en los Estudios Generales y en las Universidades, reconocidas y tuteladas por la Iglesia jerárquica.

A este magisterio de "los doctores" se debe un importante trabajo de reflexión sobre la fe cristiana, que se concreta en las grandes síntesis sistemáticas de las "Summae Theologicae". A ellos hay que atribuir también el gran proceso de racionalización jurídico–canónica de las estructuras y de la vida de la Iglesia que se lleva a cabo en estos siglos. El orden de "los doctores" se sitúa en un nivel inmediatamente inferior al de los Prelados dentro de la jerarquía de la sociedad medieval, aunque su superioridad en ciencia es reconocida [15].

El magisterio de los "maestros doctores", en un primer momento, se integra de un modo perfectamente coherente en la vida de la Iglesia y en relación al magisterio de los Pastores. Esa integración se manifiesta en la pretensión y en el deseo de que los Pastores posean también el grado de "doctores". Los conflictos suscitados por las enseñanzas sospechosas de heterodoxia de determinados doctores se resuelven por la intervención conjunta de Pastores y Universidades, a las que se consulta y escucha antes de tomar una decisión. Sin embargo, hacia el final del período, ante las graves dificultades que vive el Papado, se asiste a un distanciamiento y desintegración de la relación de "los Pastores" con "los doctores". En cierto sentido, una manifestación más del "otoño de la Edad Media".

4. *El "dogma": de la dialéctica a la razón autoritativa.*

El Concilio de Trento es el acontecimiento fundamental de este período desde la perspectiva de la relación de la Teología con el Magisterio.

---

15 Cf. Gratianus, *Decretum, Dictum ad D. XX ante c. 1* (PL 187, 111–112): "Aliud est causis terminum imponere, aliud scripturas sacras diligenter exponere. Negotiis diffiniendis non solum est necessaria scientia, sed etiam potestas... Divinarum scripturarum tractatores, etsi scientia pontificibus praemineant, tamen quia dignitatis eorum apicem non sunt adepti, in sacrarum scripturarum expositionibus eis praeponuntur, in causis vero diffiniendis, secundum post eos locum merentur".

El Concilio llega cuando la ruptura de la unidad de la Iglesia está irremediablemente consumada. Ante esta situación de confrontación y cuestionamiento radical de la vida y la tradición de la Iglesia, el Concilio no pudo actuar de forma distinta a como de hecho actuó: afirmación autoritativa de un cuerpo doctrinal definitorio de la fe católica. Enfrentado a una rebelión de "doctores", las definiciones del Concilio se elaboran fundamentadas en una sólida "razón teológica". Los "doctores" teólogos están presentes en todas las discusiones conciliares. En muchos momentos sus aportaciones son decisivas. "Pastores" y "doctores" colaboran en el Concilio perfectamente integrados como en los mejores tiempos medievales. El Concilio evita toda condena de las opiniones de aquellos teólogos que profesan su determinación de mantenerse fieles a la fe y tradición católica. El resultado final será una sólida afirmación de la autoridad doctrinal del magisterio de los Pastores, Obispos y Romano Pontífice, que ha convocado el Concilio, lo ha aprobado y asume la responsabilidad de su realización. Sobre esa autoridad reafirmada se mantendrá la unidad de la Iglesia frente a cualquier tensión provocada por "los doctores" teólogos.

En este sentido, la vida de la Iglesia en la época postridentina se desarrolla en forma de un ejercicio creciente del *Magisterium doctrinale pontificium*. Las nuevas controversias suscitadas entre los teólogos y entre las escuelas teológicas en torno a los temas de la gracia divina y la libertad del hombre, son resueltas mediante intervenciones doctrinales del magisterio del Romano Pontífice: condenas de Bayo, de Jansenio, del Jansenismo. Lo mismo sucede con respecto a cuestiones de la praxis cristiana, como son los problemas morales del laxismo y rigorismo, o del quietismo. Todas estas discusiones teológico–morales pretenden hallar su solución definitiva por el camino del recurso a una decisión de la autoridad pontificia, que resuelva de una vez con su "nihil obstat" o su condena las divergencias y discusiones planteadas entre los teólogos. La condena se abrirá en una gama matizada de calificaciones, que responden a la apertura del área sometida al juicio pontificio: "herética", "errónea", "sospechosa", "temeraria", "escandalosa", "ofensiva para los oídos piadosos".

Todos estos hechos implican un reforzamiento práctico de la autoridad del magisterio del Romano Pontífice y una ampliación creciente del campo de su acción. La autoridad pastoral y la autoridad doctrinal tienden a equipararse y confundirse. Esto se manifiesta en lo que más tarde se llamará "objeto secundario de la infalibilidad ". Los llamados "hechos dogmáticos doctrinales"someterán al juicio pontificio cuestiones que pertenecen al ejercicio de la ciencia teológica, como es la determinación del

sentido de un escrito de un autor determinado, sometido al juicio del magisterio papal. Lo mismo sucede con los "Decretos dispositivos de la Santa Sede", que se relacionan con la revelación por su finalidad y en los que la potestad de enseñar coincide con la potestad de gobierno. El campo del magisterio supremo del Romano Pontífice se va extendiendo y determinando de un modo natural y lógico en esta Iglesia militante de la Contrarreforma, que se afirma como un bloque monolítico levantado sobre la roca de Pedro.

Un acontecimiento cultural, la Ilustración, y otro perteneciente a la historia política, la Revolución francesa de 1789, van a influir poderosamente en esta situación y en su evolución posterior. En primer lugar, el movimiento cultural que llamamos "Ilustración", su descubrimiento de la racionalidad del mundo, que está en el corazón de la vivencia del mundo ilustrado, tiene una consecuencia sociológica de gran transcendencia. El mundo intelectual, "los ilustrados", son los "importantes" del momento. Sociológicamente hablando adquieren un carácter sacral. Son los responsables del "nuevo universo simbólico" que envuelve y da consistencia a la nueva sociedad ilustrada. Son los conocedores de la verdadera realidad de la naturaleza, de la sociedad y del hombre. Por eso tienen un poder indiscutido e indiscutible para dominar y controlar la realidad en todos sus sectores y niveles. Nada debe escapar a su juicio, puesto que toda la realidad está constituida racionalmente. Estos "hombres ilustrados" son los mediadores entre el pueblo inculto y una Naturaleza, que ofrece generosa todas sus posibilidades ilimitadas para un Progreso indefinido de la Humanidad. Iluminados por la luz de la Razón, orientados por la Ciencia, poderosos gracias a una Técnica que inicia sus primeros pasos espectaculares, son los "demiurgos", los creadores de un mundo nuevo, confiado a su cuidado [16].

Ante esta nueva situación sociocultural el mundo eclesiástico resulta seriamente afectado. Una primera reacción polémica pretende cuestionar los postulados y las tesis de la que se califica como "pseudociencia". Se busca su desautorización y descrédito. En un segundo momento, se intenta pactar con la nueva situación acudiendo a las más diversas formas de "concordismo", fácil o rebuscado. El reconocimiento de la identidad y la autonomía de la ciencia y de la técnica moderna, la aceptación de su valor y la búsqueda de un diálogo leal con ellas, sólo se irá abriendo camino en el magisterio oficial durante el transcurso del siglo XX. Lo que sí se advertirá muy pronto es la repercusión del cambio socio-cultural en la conducta de la jerarquía eclesiástica. Los Pastores acentuarán

[16] Sobre el tema, cf. el sugestivo estudio de H. Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen. Klassen-Kampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen* (Munich 1975).

un deslizamiento hacia la acción magistral más intelectual y especulativa. Se intensifica de un modo espectacular el magisterio doctrinal de Papas y Obispos. Se enseña por propia iniciativa, no en respuesta a demandas del Pueblo de Dios. Una gran abundancia de documentos magisteriales –"cartas encíclicas", "cartas apostólicas"–, de fuerte carácter doctrinal, aparecen a lo largo de los dos últimos siglos, como la más típica manifestación de la actividad de la Jerarquía eclesiástica. El resultado es la formación de un amplio cuerpo de "doctrina católica", que habla, orienta y enseña sobre los principales problemas del mundo moderno.

Al mismo tiempo, se manifiesta una preocupación creciente por los que podemos llamar "hombres ilustrados" de la Iglesia, los teólogos. Como consecuencia de la tormenta revolucionaria y de la reforma de las instituciones del antiguo régimen, las Facultades de Teología desaparecen de las Universidades en todos los países latinos. El golpe es muy duro para la ciencia teológica y para el distanciamiento general de la Iglesia con respecto a la nueva cultura de la modernidad. El intento de poner remedio a esta situación de crisis de la institución teológica provendrá de Roma, de su actividad restauradora. Las Facultades de Teología renacen en los países donde habían desaparecido y se extienden por todo el mundo. Pero renacen con una nueva situación y condición, que podríamos calificar de "estatalizada", conforme con el modelo de estado napoleónico, implacablemente centralista. La aprobación y constitución de las nuevas Facultades de Teología, la facultad de enseñar, la promoción de los profesores, la vigilancia de la ortodoxia doctrinal, la determinación de las orientaciones del pensamiento teológico, todo depende de la "Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades", que organiza y controla todo el proceso de educación e investigación de la fe en el interior de la Iglesia, como una especie de gran "Ministerio de Educación Eclesial". Se llega a recomendar un pensamiento oficial filosófico –el neotomismo–, como el único capaz de ayudar a comprender debidamente la Revelación cristiana. Se canoniza a la teología neoescolástica como la más elevada expresión de la reflexión sobre la fe. Envuelto en esta compleja red, el magisterio de los teológos queda perfectamente controlado por el gobierno central de la Iglesia y sometido al servicio de las directrices marcadas por el "Magisterio auténtico" de los Papas y de las Congregaciones romanas. La función primera del magisterio de los teológos no es la de "crear" buscando directamente el entendimiento de la fe, sino la de transmitir y hacer comprensible a los fieles las enseñanzas producidas por el Magisterio auténtico de los Pastores. Se trata de una extraña situación de hecho, de una teología reducida a "ancilla Magisterii", que no se discute; antes bien se impone como única realidad posible. Los brotes

de rebeldía son duramente sofocados. Así se puso orden y disciplina en la crisis modernista (1907) y en la de la "Nueva Teología" (1950), los dos casos más clamorosos.

La consagración oficial de esta situación fue hecha por Pío XII el año 1950 en la encíclica "Humani Generis". Ante el movimiento de la "Nueva Teología", que se esfuerza por definir las líneas por las que debería moverse la reflexión teológica de nuestro tiempo, la encíclica papal afirmará tajantemente que la "tarea propia del teólogo es indicar de qué manera se encuentre, explícita o implícitamente, en las Escrituras y en la Tradición divina, aquello que enseña el Magisterio vivo" [17]. Es más, "en las cuestiones de fe y costumbres, este sagrado Magisterio debe ser para todo teólogo la norma próxima y universal de la verdad, ya que a él ha confiado Nuestro Señor Jesucristo la custodia, la defensa y la interpretación del depósito de la fe, o sea de las Sagradas Escrituras y de la tradición divina" [18]. Por eso hay que afirmar que "si los Sumos Pontífices en sus escritos acerca de un tema, controvertido hasta ese momento, dan su dictamen expreso, es claro para todos que esa cuestión, conforme al pensamiento y voluntad de los mismos Pontífices, ya no puede ser tenida como tema de libre discusión entre los teólogos" [19].

Nos encontramos al final de un proceso de evolución en la comprensión de la función de enseñar del Magisterio jerárquico. El Magisterio auténtico, que tradicionalmente había actuado en la Iglesia con una finalidad múltiple, "apostólica", "pastoral", "magisterial", apologética", "judicial", ahora, sin renunciar a ninguno de estos objetivos propios de su función, aparece poniendo un énfasis nuevo, desconocido hasta este momento, en la actuación "magisterial". Los resultados de ese "magisterio jerárquico" están ahí. A lo largo de siglo y medio se ha ido elaborando un extenso cuerpo doctrinal, fruto de las enseñanzas de los Romanos Pontífices y de los Obispos. Las áreas de saber que cubren esas enseñanzas son numerosas: bíblica, dogmática, moral, espiritual, canónica, pastoral, ciencias sociales, políticas, derecho, filosofía, biología... El proceso del pensamiento se esfuerza por desarrollarse con rigor y precisión técnica. El tono del discurso, expresado las más de las veces en lengua latina, se eleva a un alto nivel académico. Ciertamente, no puede pensarse que los interlocutores y receptores inmediatos de estos documentos sean, en la intención de sus autores, la generalidad de los fieles, sino, más bien, una minoría selecta, poseedora de una notable cultura, o los peritos en las diversas áreas de saber abordadas por el documento del magisterio ecle-

17 Pio XII, *Humani Generis*: AAS 42 (1950) 566.
18 Pio XII, o. c.: AAS 42 (1950) 567.
19 Pio XII, o. c.: AAS 42 (1950) 568.

siástico. De hecho, detrás de estos documentos del Magisterio jerárquico se esconde normalmente el trabajo de especialistas, teólogos sistemáticos, teólogos morales, escrituristas, sociólogos, canonistas, generalmente profesores que imparten su docencia en los grandes centros universitarios romanos. A ellos hay que atribuir, en general, la materialidad de los documentos. Esto explica, en buena parte, las características formales de este cuerpo doctrinal, apuntadas anteriormente.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que todas estas áreas de saber habían sido –y siguen siendo– el campo ordinario de la reflexión e investigación de los teólogos. Lo está reconociendo implícitamente el recurso a los conocimientos de los especialistas teólogos en la elaboración de los documentos, por parte del Magisterio. Por consiguiente, esta intensa irrupción de un Magisterio doctrinal y autoritativo en estos campos del saber abiertos al estudio y a la investigación teológica crea una delicada situación de la que se derivan una serie de graves consecuencias para la teología, para el ejercicio de la actividad teológica, para la comprensión de la identidad del teólogo, pero también para el mismo Magisterio.

En primer lugar, la presencia de un "Magisterio auténtico", entendido en el sentido técnico de este calificativo, es decir, un Magisterio "dotado de la autoridad de Cristo" [20], actuando en el mismo campo en el que trabaja la reflexión de los teólogos, produce una inevitable concurrencia de ambos magisterios. Pero la autoridad del Magisterio auténtico, que pretende enseñar con "la autoridad de Cristo", desequilibra el encuentro, al introducir un importante factor religioso, unos imperativos de conciencia, que hacen difícil al teólogo católico encontrar otra postura y otra actitud que no sea la de la sumisión religiosa ante las elaboraciones doctrinales del Magisterio. Cualquier otra posición, independiente o crítica, será interpretada y juzgada como desacato a la autoridad "sagrada" del Magisterio jerárquico. Cuando este Magisterio actúa "pastoralmente" –consiguientemente, como precisaba Inocencio III, "simplicius et cautius"– se sitúa en un nivel que no produce choques con la teología. Pero cuando la actuación es "magisterial", con todos los pronunciamientos de

[20] Cf. *Lumen Gentium* 25. G. Philips comenta: "A sus fieles, él propone una enseñanza *auténtica*, lo cual significa que, hablando en nombre de Cristo, reclama un asentimiento del orden de la fe. Su luz no la busca, en efecto, en razonamientos humanos; la recibe del Espíritu Santo. La aplicación de este principio hay que restringirla evidentemente a las declaraciones que se refieren a la revelación y conciernen, como lo expresa la fórmula clásica, 'a la fe y a las costumbres' ": *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II* (Barcelona 1968) I, 399. Sin duda la "autenticidad" del Magisterio, su apoyo en la "autoridad de Cristo" debe ser susceptible de una notable diversidad de matices, que dan lugar a la consiguiente matización de la obligatoriedad de la adhesión y asentimiento. Son ilustrativos los matices que pone Pablo a sus enseñanzas en 1 Cor 7, 6. 10. 12. 17. 25.

un discurso elaborado por la "razón teológica" y respaldado por la *autoridad de la autenticidad*, los puntos de fricción pueden multiplicarse. ¿Cómo es posible atribuir la "autoridad de Cristo" a un discurso teológico complejo, que pertenece a un campo del saber donde hay investigación, profundización y aproximación a la verdad mediante una pluralidad de sistemas de comprensión, y todo dentro de un marco de confesada voluntad de ortodoxia? ¿Hasta dónde llega la calificación de "auténtico" que hay que atribuir a las actuaciones del Magisterio jerárquico? ¿A todas sus actuaciones personales y colectivas? ¿A todo el contenido de enseñanza de sus documentos? ¿A la identidad personal eclesial de los Maestros, que enseñan como pastores responsables de la doctrina recibida y de la comunidad encomendada? Son un conjunto de preguntas coincidentes en una cuestión que necesita ser fundamentada y clarificada.

Por otra parte, hay que reconocer que la actuación de un "Magisterio auténtico", que se enfrenta a los problemas "magistralmente", utiliza en su enseñanza un discurso elevado, distante de la capacidad de comprensión que tiene la generalidad de los fieles. Sin embargo, los documentos interesan a todos y, frecuentemente, van dirigidos a todo el Pueblo de Dios. Esta realidad plantea el problema de la accesibilidad del Magisterio jerárquico y de la necesidad de una mediación que acerque esta enseñanza a todos sus destinatarios. Desde Pío IX hasta Pío XII los Papas no han vacilado en atribuir ese papel mediador a la teología. Ese debe ser su quehacer propio y más importante. No cabe duda que este modo de ver las cosas modifica sustancialmente el "status" de la teología en la Iglesia respecto a la comprensión que se tenía de ella desde la Edad Media.

Hay que recordar que la teología en su renacimiento neoescolástico había creído poder encontrar su camino seguro bajo la guía del Magisterio auténtico de la Iglesia. Desde 1854, fecha de su primera edición, el *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, publicado por Heinrich Denzinger, profesor de teología dogmática en Würzburg, señalaba el camino que debería seguir el quehacer teológico en el futuro.

> "Nosotros, queridísimos oyentes, tenemos que estar ciertos de que las prescripciones de la Iglesia son el firmísimo fundamento sobre el que debe construirse nuestra especulación sobre lo divino, el camino real por el que continuamente tenemos que avanzar, del cual nunca debemos desviarnos, ni a la derecha ni a la izquierda, a no ser que queramos apostatar de la fe cristiana, para pasar al libertinaje pagano de opinión... " [21].

[21] H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Praefatio: "Nos autem, dilectissimi auditores, id pro certo habeamus,

Estas palabras del prólogo de la primera edición del *Enchiridion* describen perfectamente la comprensión de una teología capacitada para llegar a ser la mediadora entre el Magisterio jerárquico y el Pueblo de Dios. La construcción teológica debe levantarse sobre el "firmísimo fundamento" de "las prescripciones de la Iglesia": símbolos, definiciones y declaraciones, principalmente del magisterio pontificio. Ese es "el camino real" por el cual hay que avanzar continuamente, sin ninguna clase de desviaciones. Lo contrario sería "apostatar de la fe cristiana", caer en "el libertinaje pagano de la opinión". De este modo queda definida la misma identidad de la teología. En lugar de una referencia directa a la Palabra de Dios, "fides quaerens intellectum", se nos da una referencia indirecta y mediata, "fides quaerens intellectum per Magisterium". Cualquier otro modo de comprensión del quehacer teológico resulta sospechoso y condenable. La penosa crisis de la "Nouvelle Théologie" de 1950 fue la ratificación de esta situación extraña.

Terminamos esta larga –e inevitablemente limitada– aproximación al tema desde la perspectiva histórica, con la constatación de algunos hechos que creo que son significativos. La relación entre funciones que en cierto sentido se pueden identificar con lo que llamamos Magisterio y teología puede encontrarse ya en los primeros tiempos de la Iglesia. Desde los primeros momentos aparecen, al servicio de la Palabra y de la Comunidad de los creyentes, "apóstoles", "profetas", "maestros", "obispos", "doctores". En los primeros siglos estas funciones tienden a unirse en una misma persona. A partir de la Edad Media se afirman en su identidad propia dando lugar a una doble forma de enseñanza, que se diferencia por su fundamento, su finalidad y la forma de su ejercicio: la "cátedra pastoral" y la "cátedra magistral". En el fundamento de ambas cátedras encontramos la correspondiente autoridad, que podríamos llamar "autoridad de providencia pastoral" en la cátedra de los pastores y "autoridad de providencia doctrinal" en la cátedra de los doctores. Con frecuencia los pastores enseñan también magistralmente, apoyados en su formación canónico–teológica, pero entonces su estilo de enseñanza debe acomodarse a la cátedra desde la que hablan. Los teólogos enseñan sólo desde la "cátedra magistral". En los tiempos modernos el Magisterio jerárquico, que desarrolla una actividad magisterial inusitada, piensa en una relación subordinante con la teología. Pero este punto de vista choca y encuentra seria resistencia en una teología que es consciente de su propia

Ecclesiae praescripta firmissimum illud esse fundamentum, cui omnis de divinis rebus speculatio nostra superstruenda, regiam illam viam, in qua nobis iugiter proficiendum, a qua tamen nunquam, neque ad dexteram neque ad sinistram, recedendum est, nisi velimus a christiana fide ad paganam opinandi licentiam deficere...".

identidad y de lo que debe ser su misión en la Iglesia y en el diálogo con el mundo.

Concluyendo, el Magisterio jerárquico y la teología, desde la perspectiva histórica, viven la relación dinámica de dos funciones definidas por su servicio a la Palabra revelada en el interior de la Iglesia. Una de ellas, el Magisterio jerárquico, se apoya en una autoridad y poder pastoral, que apela a la autoridad y poder de Cristo, en orden a la custodia de la Palabra de Dios y al gobierno de la Iglesia. La otra, la teología, se fundamenta en el don del Espíritu que se une y expresa por la ciencia del maestro en el campo del saber teológico. Los roces y dificultades entre estas dos funciones eclesiales tan cercanas se pueden decir que es indicio de su vitalidad, pero también de una cierta indefinición. La desaparición de esas dificultades por el camino de la subordinación, creo que no indicaría un crecimiento en madurez, sino un empobrecimiento en la vida de la Iglesia. Para conseguir una mayor definición, sería importante que la enseñanza del Magisterio jerárquico se manifestase clara y coherente con su carácter bien "pastoral" o bien "doctrinal" y, consiguientemente, con los imperativos que se derivan de uno y otro para la teología y para la Comunidad creyente.

III. LA PERSPECTIVA ECLESIOLOGICA: TEOLOGIA Y MAGISTERIO A LA LUZ DE LA DOCTRINA DEL CONCILIO VATICANO II.

Ante todo, hay que afirmar un cambio profundo –en toda la situación descrita– al final del proceso histórico a partir de la celebración del Concilio Vaticano II. El Concilio promovió y vivió una estrecha e intensa colaboración de los teólogos con los Padres conciliares. Una experiencia al más alto nivel, importante y extraordinariamente provechosa. Curiosamente, hay que decir que –por parte de los teólogos– los protagonistas de esa colaboración fueron, en buena medida, aquellos teólogos que en 1950 hubieron de abandonar sus cátedras de enseñanza como consecuencia de la condenación de la "Nueva Teología". Una de las preocupaciones más importantes de estos hombres era, precisamente, la renovación metodológica en el trabajo de la teología y, consiguientemente, una renovación en la comprensión de lo que debería ser el papel de la teología en la Iglesia.

Indice de ese cambio profundo en el planteamiento de la situación son una serie de acontecimientos y actuaciones del Magisterio jerárquico referentes al tema. Basta una simple enumeración recordatoria. En octubre de 1966, el discurso de Pablo VI al *Congreso Internacional de teología*

del Concilio Vaticano II, celebrado en Roma por iniciativa del Romano Pontífice. Este discurso, que analiza la relación existente entre la teología y el Magisterio en referencia a la Revelación y al Pueblo de Dios, con una especial atención a la comprensión de ambos servicios desde la perspectiva de la comunión eclesial, establece un planteamiento nuevo y decisivo para la solución teórica del problema de la relación de la teología con el Magisterio jerárquico [22]. En abril de 1969, la institución por Pablo VI de la *Comisión teológica internacional*, como forma de proveer a la necesidad de incrementar la investigación y los estudios teológicos [23]. En 1975 la Comisión teológica internacional publica sus doce tesis sobre "Las relaciones entre el Magisterio y la teología", siguiendo el planteamiento del problema hecho por Pablo VI en su discurso al Congreso de teología de 1966 [24].

Ya desde el comienzo de su pontificado, Juan Pablo II mostró su interés por el tema de la relación de la teología con el Magisterio jerárquico. En octubre de 1979 se dirige en un discurso a la Comisión teológica internacional, poniendo de relieve el carácter de ayuda al Magisterio y de colaboración que debe tener el trabajo de los teólogos [25]. En diciembre del mismo año, con motivo de su visita a la Universidad Gregoriana, analiza en su discurso lo que deben ser las relaciones de la teología con el Magisterio [26]. En noviembre de 1980, como uno de los actos destacados de su visita a la República Federal Alemana, se reúne con los teólogos alemanes en Altötting [27]. Dos años más tarde, noviembre de 1982, tiene lugar el encuentro con los teólogos españoles en Salamanca [28]: aquí el discurso pone su acento, sobre todo, en las características de *creatividad* y *fidelidad* que debe tener el trabajo de los teólogos y que se derivan del reconocimiento de la doble dimensión de su identidad, su *carácter científico* y su *eclesialidad*. Como ciencia, la teología debe proceder de modo rigurosamente crítico y sistemático, sensible a "las exigencias de la cultura moderna y a los problemas más profundos de la humanidad actual". Como ciencia eclesial, la teología debe estar "dinámicamente integrada en la misión de la Iglesia, especialmente en su misión profética". Esta referencia a la

22 AAS 58 (1966) 889–896.

23 Pablo VI, *Alocución* en el Consistorio de 28 de abril de 1969, anunciando la institución de la CTI: AAS 61 (1969) 431–432. Los Estatutos "ad experimentum" aparecen en AAS 61 (1969) 540–541.

24 El texto de las tesis, la "Introducción" de Ph. Delhaye y el "Comentario" de O. Semmelroth y K. Lehmann, pueden verse en: Comisión Teológica Internacional, *Documentos* 1970–1979 (CETE, Madrid 1983) 119–147.

25 AAS 71 (1979) 1428–1433.

26 AAS 71 (1979) 1538–1549.

27 AAS 73 (1981) 100–105.

28 AAS 75 (1983) 259–264.

"misión profética" de la Iglesia sitúa en su contexto eclesial tanto a la teología como al Magisterio. Precisamente, en virtud de ese encuadramiento, la teología debe comprender que "el magisterio eclesial no es una instancia ajena... sino intrínseca y esencial a ella misma". Existe una profunda complementariedad entre ambas funciones, que exige un permanente diálogo entre las mismas.

Estos cambios notables en el planteamiento teórico del problema de la relación del Magisterio auténtico con la teología son el fruto de la doctrina del Concilio Vaticano II y de sus directrices renovadoras. Es, por consiguiente, dentro de ese marco de pensamiento teológico, particularmente en su dimensión eclesiológica, donde hay que buscar y encontrar hoy la orientación recta y la solución de unos problemas que, aunque reaparecerán en todo tiempo como manifestación de dinamismos normales en la sociedad y en la Iglesia, no debieran nunca convertirse en traumáticos para la vida de la Comunidad cristiana. Vamos a señalar algunos puntos de ese marco que creo que encierran un particular interés para nuestro tema.

1.– Creo que hay que resaltar, ante todo, la aportación de la Constitución "Dei Verbum" al reafirmar la primacía de la Palabra de Dios: "El Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio...; la escucha devotamente, la custodia celosamente, la explica fielmente" (DV 10). La explicitación de esta jerarquización sitúa al Magisterio en una relación subordinada y de servicio a la Palabra. Es bueno recordarlo para corregir una tendencia a absolutizar el Magisterio hasta el punto de invertir la relación.

En este mismo sentido, es importante el reconocimiento que hace dicha constitución de los tres factores de crecimiento de la tradición apostólica, que interrelaciona el Magisterio jerárquico con la experiencia de fe del Pueblo de Dios y con la reflexión racional que busca una mayor comprensión interna:

> "Esta Tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas, cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón, (cf. Lc 2, 19. 51), cuando comprenden internamente los misterios que viven, cuando las proclaman los Obispos, sucesores de los Apóstoles en el carisma de la verdad" (DV 8).

2.– Es también fundamental la nueva conciencia de Iglesia que se expresa en su comprensión como nuevo Pueblo de Dios. Al considerar a la Iglesia como nuevo Pueblo de Dios, el Concilio se sitúa en un nivel fundamental, anterior a cualquier distinción de servicios y ministerios. Nos coloca en el plano abierto por el bautismo, común a todos los fieles. Esta

perspectiva esencial se proyecta sobre toda la Iglesia e impone la necesidad de una resituación de todas las estructuras, ministerios y servicios, que deben encuadrarse e integrarse en esta comprensión total. Es dentro de este marco y horizonte de comprensión donde hay que entender la identidad de toda función y servicio en la Iglesia. También la identidad del Magisterio jerárquico y de la teología y sus mutuas relaciones. Hay algo que es común y básico para toda la Iglesia y sobre la que se construye toda diferencia.

3.– En estrecha relación con esta comprensión primaria de la Iglesia como nuevo Pueblo de Dios hay que señalar el principio fundamental de todo el desarrollo de la reflexión eclesiológica del Concilio, según el cual "todos los miembros del Pueblo de Dios, cada uno según su manera propia, participa de la triple función de Cristo: sacerdotal, profética y regia" [29]. Es dentro de esa participación general de la función profética de Cristo por todo el Pueblo de Dios, "cada uno a su manera propia", donde hay que situar lo que es la acción del Magisterio auténtico y de la teología, y su alcance. En el principio se afirma una integración ontológica que debiera manifestarse siempre en la expresión funcional. La actuación de una y otra función en la Iglesia debiera realizarse consciente y atenta a todas las diferentes expresiones de la función profética de Cristo que, asistida por el Espíritu Santo, se continúa en todo el Pueblo de Dios. De este modo, la relación de complementariedad entre el Magisterio y la teología encuentra una profunda fundamentación cristológica, pneumatológica y eclesiológica. No se trata de una consigna estratégica para conseguir suavizar tensiones y conflictos. Es la continuidad de la única misión de Cristo y la comunicación de un mismo Espíritu, participado diferencialmente en conformidad con el propio servicio, lo que establece el fundamento para la relación e integración de los distintos servicios y ministerios en la Iglesia, y concretamente, entre el Magisterio auténtico y el quehacer de los teólogos.

4.– La comprensión de la Iglesia como "comunión" es, en expresión del Sínodo extraordinario de los Obispos del año 1985, "idea central y fundamental en los documentos del Concilio"; "la eclesiología de comunión es el fundamento para el orden en la Iglesia" [30]. La "comunión" define el ser de una Iglesia que se constituye ontológicamente como "ser–comunión". De esta comprensión de su esencia se deriva un conjunto de principios eclesiológicos fundamentales, de cuyo reconocimiento y actuación depende, en buena parte, el bienestar de la Iglesia. Entre estos principios hay que destacar, como lo hace el Sínodo extraordinario de 1985, el

[29] Juan Pablo II, *Sacrae disciplinae leges*: AAS 75 (1983) XII.
[30] Sínodo Extraordinario de los Obispos de 1985, *Relación final* (II, C) 1.

principio de la pluriformidad en la unidad. La "comunión" no tiende hacia la uniformidad monolítica en la Iglesia. La "comunión" pluraliza y personaliza, dentro de la unidad. Su manifestación fontal e infinita se encuentra en el misterio de Dios trino y uno. La "comunión eclesial" es la participación de este misterio divino. Debe reflejar la riqueza multiforme de la Sabiduría divina en la unidad del Todo. Pluriformidad e integración en la unidad de la comunión son dos factores importantes para un planteamiento acertado de las tensiones y conflictos entre el Magisterio y la teología. El Magisterio de los Obispos debe realizarse siempre de modo coherente con el sentido de "ministerio de comunión", que corresponde al episcopado. Y el servicio a la "comunión eclesial" debe respetar la pluriformidad y ayudar a su integración en la unidad.

También relacionado con la comprensión de la Iglesia como "comunión", el Sínodo de 1985 recordaba el "principio general de la participación y la corresponsabilidad", que deben darse en todos los niveles de la vida de la Iglesia. El principio debe aplicarse, consiguientemente, también a los teólogos y a su función en la Iglesia. Participación en el servicio a la Palabra y a la fe de la Comunidad. Corresponsabilidad compartida con la jerarquía por el depósito revelado, por la fe y la misión. Participación y corresponsabilidad que en la historia ha tenido momentos logrados e importantes, como ha sucedido en las deliberaciones de Concilios ecuménicos. Pero también ha habido horas bajas de distanciamiento y exclusión. En estos casos el daño lo ha padecido la Comunidad eclesial a la que se debía servir.

Por último, en la eclesiología subyacente a la constitución "Gaudium et Spes", encuentra su identidad y su puesto actual la función teológica. La Iglesia se sitúa ante el mundo en una actitud nueva de "solidaridad, respeto y amor a toda la familia humana": "se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia"; "nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón" [31]. El diálogo en el interior de la Iglesia, nacido de la "mutua estima, respeto y concordia, reconociendo todas las legítimas diversidades... entre todos los que integran el único Pueblo de Dios, tanto los pastores como los demás fieles" [32], es

[31] *Gaudium et Spes*, 3. 1. La nueva actitud ante el mundo la había afirmado elocuentemente Pablo VI en su discurso inaugural de la segunda sesión conciliar, 29 de septiembre de 1963: "Que el mundo se convenza de que la Iglesia lo mira con profunda comprensión, con admiración sincera y con sincero propósito, no de dominarlo sino de servirlo, no de despreciarlo sino de valorizarlo, no de condenarlo sino de ofrecerle optimismo y salvación": AAS 55 (1963) 856. Contrasta con esta actitud conciliar la postura de "nuevo equilibrio" que se propone hoy. Cf. J. Ratzinger, *Informe sobre la fe* (Madrid 1985) 42-44.

[32] *Gaudium et Spes* 92.

una actitud fundamental para posibilitar el diálogo con el mundo. El diálogo con el mundo es una exigencia de la conciencia revivida del imperativo de evangelización. Y es en ese diálogo y en ese imperativo de misión donde el Concilio sitúa a los teólogos:

> "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" [33].

Se pide a la teología una continua profundización en las verdades reveladas, pero manteniendo un contacto permanente con la cultura de su tiempo. Este contacto debe expresarse en forma de colaboración y diálogo interdisciplinar con otros campos del saber. Naturalmente, para poder realizar esta tarea, "debe reconocerse a los fieles, clérigos o laicos, la justa libertad de investigación, de pensamiento y de hacer conocer humilde y valerosamente su manera de ver en los campos que son de su competencia" [34]. Libertad de investigación, libertad de pensamiento y libertad de expresión, que el Concilio reconoce como condiciones indispensables para que la teología pueda desempeñar su función en la Iglesia y en el mundo.

Después de estas esquemáticas referencias a la eclesiología conciliar, se puede afirmar sin vacilaciones que, teóricamente, el problema de las relaciones entre el Magisterio jerárquico y el Magisterio teológico está planteado en términos suficientemente claros, que permiten prever una solución satisfactoria. Lo preocupante es que los datos del problema y su solución teórica tienen que enfrentarse con una realidad viva, que puede oscurecerlo todo y confundirlo todo. En último término, esta distancia entre teoría y praxis es el gran problema del posconcilio. Un problema que incide también fuertemente en la vieja cuestión de la relación entre Magisterio y teología.

---

[33] *Gaudium et Spes* 62. El texto recoge la distinción entre forma y contenido que había formulado Juan XXIII en su discurso inaugural del Concilio, 11 de octubre de 1962: "Conviene que esta doctrina cierta e inmutable, que hay que acatar fielmente, se investigue y exponga de la manera que exige nuestra época. Pues una cosa es el depósito de la fe, o las verdades contenidas en nuestra doctrina venerable, y otra, el modo de exponerlas, aunque conservando el mismo sentido y la misma enseñanza. Habrá que dar mucha importancia a este modo de exponer la doctrina y trabajar pacientemente en su elaboración, si fuera necesario; es decir, habrá que introducir aquellos modos de exponer las cosas que mejor se adapten al magisterio, cuya índole es eminentemente pastoral". Esta orientación pesó fuertemente en el desarrollo del Concilio. El principio es particularmente importante para un magisterio al que se le reconoce un carácter "eminentemente pastoral".

[34] *Gaudium et Spes* 62.

IV. CONCLUSION A MODO DE RESUMEN.

Hemos intentado clarificar el problema de la relación entre el Magisterio auténtico y la teología desde el triple punto de vista sociológico, histórico y eclesiológico. Somos conscientes de que no son ni las únicas perspectivas posibles, ni su tratamiento ha podido ser exhaustivo.

El *punto de vista sociológico* podemos afirmar que nos ha aportado una desdramatización del problema. Las tensiones entre Magisterio y teología forman parte de las tensiones y del dinamismo vital que se manifiesta en todos los grupos sociales. Las características especiales de la Comunidad cristiana no hacen más que acentuar este dinamismo. Por consiguiente, en lugar de sentirnos amenazados por un síntoma de grave enfermedad eclesial, podemos y debemos pensar que la presencia de estas tensiones pueden y deben comprenderse como síntomas de una buena salud social.

El *estudio histórico*, apenas esbozado, nos ayuda a comprender la situación, de hecho, en que se encuentran hoy el Magisterio jerárquico y la teología. Se trata de una situación extraña en la que la comprensión de la identidad de una y otra función, sus objetivos y la forma de su actuación han sufrido cambios notables, condicionados por los cambios socio-culturales de la misma sociedad. Esta situación necesita urgentemente una clarificación y una fundamentación correcta de las respectivas funciones y de sus límites. El resultado del estudio histórico deja claro que hoy no tenemos esa transparencia.

Finalmente, *la perspectiva eclesiológica* nos ha aportado la luz teórica clarificadora de una situación problemática que ha producido y produce en el Magisterio jerárquico, en la teología y en la Iglesia un evidente malestar y confusión. Creemos que esa luz, aportada por el Concilio Vaticano II, es la que debe iluminar unas situaciones de hecho y corregir unos planteamientos que, seguramente, son la consecuencia inevitable del largo proceso histórico vivido por la Iglesia desde sus lejanos orígenes hasta nuestros días. La eclesiología conciliar nos ofrece los datos necesarios para un replanteamiento correcto del problema. La nueva conciencia de Iglesia alumbrada en el Concilio denuncia la ilegitimidad cristiana de unas situaciones equívocas en las que hoy se encuentra planteada la relación del Magisterio con la teología.