

BASES, PROBLEMATICA Y ESTADO ACTUAL DE LA TEOLOGIA *

RENATO PERINO

Revelación

La teología cristiana (Logía toū Theoú. Discursus de Deo) tiene origen en un hecho histórico: en la “plenitud de los tiempos (Gal., 4, 4), “en el silencio de una noche, descendió a este mundo la omnipotente palabra de Dios” (Liturgia de Navidad). “A Dios, para continuar en tono bíblico, nadie lo vio jamás; Dios Unigénito que está en el seno del Padre, El nos lo dio a conocer”. (Jo., 1, 18).

Dios, oculto desde la creación del hombre, viene a ser descubierto por su palabra.

La Revelación, he aquí el encaminamiento fundamental sobre el cual se podrá entablar el “discursus” acerca de Dios, la teología. Y para que este Dios oculto pueda ser conocido por el hombre, de *trascendente*, así podremos expresarnos analógicamente, se hace *inmanente* en la humanidad, se hace Hombre en la Segunda Persona de la Trinidad, comprometiéndose con el destino de la humanidad misma, asumiendo una dimensión histórica.

Pero, ¿cuál es el contenido de ese mensaje divino? ¿Cuál su extensión y profundidad? ¿Cuáles son las garantías de credibilidad, credibilidad, transmisión auténtica y fiel al hombre concreto de todos los tiempos?

Las cosas que el Verbo de Dios dijo e hizo, “si se escribiesen una por una, afirma el Evangelista Juan, creo que este mundo no podría contener los libros”. (Jo., 21, 25). Y, sin embargo, la Palabra de Dios ha llegado hasta nosotros en documentos escritos con máxima decisión. El Credo, fórmula bautismal que resume aquel mensaje, se lee en un minuto, suficiente para que podamos penetrar en la vida íntima de Dios Uno y Trino y nos sea posible conocer el principio, la trayectoria y el fin de las vicisitudes humanas.

Dios, por medio de su Palabra, se ha revelado al hombre; pero por una paradoja típica de la tensión propia del cristianismo, en el momento

* Conferencia leída en el Aula Máxima de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional.

mismo en que se revela, se esconde en un misterio más profundo: el Misterio de la "luz que, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre". (Jn., 1, 9). La Revelación cristiana quita el velo del rostro de Dios, pero la luz infinita, que de El se emana, deslumbra a la inteligencia humana, por una especie de insuperable desproporción óptica entre el objeto luminoso y el órgano visual.

Habida esta desproporción, se hacía necesaria una credencia de veracidad, a fin de que aquel mensaje fuese creíble y aceptable; por ende, Cristo avala la Revelación del impenetrable Misterio de Dios con los "signos": los milagros, ya sean ellos de orden físico o moral, que culminan en el prodigo de su Resurrección.

Pero un mensaje, transmitido en el breve arco de la vida de Cristo, podía reducirse a un documento histórico, sujeto a la usura y a la deformación. Cristo, Dios encarnado, quiso permanecer en la historia en una condición "metastórica", diríamos hoy: mientras perpetuó su presencia en el Misterio Eucarístico sacramental, confió su "Palabra" a la Iglesia, dándole al mismo tiempo el carisma de la infalibilidad. A través de la Iglesia, su Cuerpo Místico, del cual El es la Cabeza, Cristo habla con autoridad a todas las generaciones hasta el fin de los tiempos.

Tradición y Magisterio

Hacen presentes "en *mystérion*", como diría San Pablo, aquella palabra que descendió en la noche de los tiempos para revelar al Dios invisible e inefable. Pero, en concreto, el depósito de la Revelación donado a la Iglesia, ¿bajo qué forma será transmitido y cómo será custodiado?

Una transmisión oral, por obra de los testigos directos, los Apóstoles, se cristaliza, ya en la primera generación cristiana, en los cuatro Evangelios y en los otros libros que forman el Nuevo Testamento. Aquí encontramos integralmente la "Palabra" como Revelación de Dios en orden a la salvación del hombre; queda, sin embargo, una porción grandísima del mensaje divino acerca de aquellas cosas dichas y hechas por Cristo, que "si se escribieran una por una, este mundo no podría contener los libros". Por transmisión oral que pasa, durante los primeros siglos cristianos, a la transmisión escrita, aquellas cosas llegarán al hombre como parte integrante del Nuevo Testamento.

A esta *Tradición* y al depósito de la Revelación contenido en la Sagrada Escritura, el Magisterio Jerárquico de la Iglesia, representado por el Papa, Vicario de Cristo, y del cuerpo episcopal unido al Papa, dará una interpretación, una extensión y una defensa, bajo la asistencia del Espíritu Santo, alma de la Iglesia.

Esta asistencia divina fue definida "infalibilidad", pero es necesario comprender bien a qué cosa se reduce, sobre todo hoy cuando se ha hecho universalmente actual en el clima del Concilio Vaticano II. La infalibilidad no consiste en una nueva Revelación por la cual desde lo alto, sin trabajo suyo o de otros, le venga manifestado al Papa y al cuerpo

episcopal lo que es verdadero y lo que es falso; lo que es bueno y lo que es malo: la Revelación se terminó en el último Apóstol y no existen otras. La infalibilidad garantiza el Magisterio eclesiástico del error al definir una verdad; pero no le descubre la verdad por definir; le impide emanar decretos contrarios a la ley de Dios, pero no le descubre las disposiciones más oportunas por el mejor bien de la Iglesia. Infalibilidad es un concepto negativo: por consiguiente en cambio de excluir el duro y asiduo trabajo del estudio y de la investigación, del análisis y de la síntesis, lo supone y lo exige.

Fe

La "Palabra" de Dios entabla un discurso y exige una respuesta. ¿Cuál será la respuesta del hombre a aquel mensaje que rompe el silencio de los siglos? En lenguaje neotestamentario, esta respuesta se llama "pistis", la *fe*. Esencialmente, supuesta aquella luz deslumbradora que descubre velando el misterio de Dios, es un acto de abandono en Dios de parte del hombre. "¿Crees en Mí?", preguntaba Cristo a sus interlocutores. Se cree en Dios no solamente a Dios; esto es, se establece una radicación de todo el ser humano en el ser divino. La fe cristiana no es solamente un acto de fe "fiducialis", como pretende el protestantismo; es un inserirse del espíritu humano, razón y voluntad, en el Espíritu de Dios. El concilio de Trento definió escolásticamente la fe como "causa formal" de la justificación, "raíz y fundamento" de la salvación. Como la "Palabra" de Dios, también la fe es un don; ningún hombre, en efecto, puede con sus solas fuerzas aceptar el misterio, inserirse en él, sin la ayuda de Dios, sin su "vocación" por el mismo hecho que una madura adhesión intelectual supone siempre una posible contraprueba de la razón.

Y, sin embargo, la razón humana es activa antes del acto de fe y en el acto mismo. Antes, en cuanto es sufragada por el "signo", el milagro; y en el acto mismo, en cuanto a pesar de serle impenetrable el momento eurístico de los conceptos, adhiere a un dato ya elaborado intelectualmente: la *verdad* de fe, que se substituye a la *verdad epistemológica*.

Con todo esto, la fe es substancialmente un acto volitivo que impele la razón a adherirse a lo que no "ve"; es un acto de obediencia.

Teología

En este "obedire fidei", el hombre da a Dios una respuesta de por sí completa y suficiente a la propia salvación. "Tenéis el Antiguo y el Nuevo Testamento, exhortaba Dante, y al Pastor de la Iglesia que os guía; esto baste a vuestra salvación".

Pero la raza humana no podía considerarse satisfecha de una adhesión obedencial a una verdad que se le había propuesto para creer. Desde el interno y desde el externo, sobre el presupuesto de la Revelación, la razón recibirá impulsos a obrar una especie de exploración intelectual sobre el dato revelado. Sobre la "pistis" edificará la "gnosis", la teología.

El destino del hombre, según San Pablo, es la visión “cara a cara” de Dios, tan pronto como se haya despojado de la carne mortal. Ante Dios, contemplado fuera del tiempo, en la eternidad, caducará “la luz de la fe”, aquel faro de luz intermitente que orienta sin iluminar los pasos del hombre viador, y comenzará la “luz de la gloria”. Ya inútil la fe, será a la par inutilizado cualquier “discursus” dialéctico que es el único modo posible para establecer sobre la fe una contraprueba racional, que a la intelección del misterio no puede arribar sino por vía de negación y analogía: “Ahora comprendemos cómo mediante un espejo, confusamente”, afirma siempre San Pablo. (1 Cor., 13, 12).

Entre aquel destino del hombre fijado en la eternidad, y la condición del hombre, inmerso en el tiempo, es inevitable el establecerse de una tensión dinámica que anticipa de alguna manera aquel destino en esta condición.

La teología, como justificación racional de la fe en preparación y en la expectativa de la “parusía”, es ante todo el fruto de esta tensión; se convierte en una necesidad para el creyente y también un deber, en el ámbito de sus posibilidades. Dios puede ofrecer al hombre una experiencia de eternidad, mediante dones místicos carismáticos (la santidad a menudo va acompañada de los llamados fenómenos místicos, que no son otra cosa sino una forma de suspensión temporánea de la condición humana terrestre para favorecerla de la fruición intelectiva y afectiva, propia de la condición celestial), pero, en tal estado, afirma San Agustín, “no puede permanecer por largo tiempo quien a ella llega; la mente deslumbrada viene expulsada de aquella altura”. (De Trinit., 12, 14, 23). No le quedará a la razón humana sino aceptar aquella forma interlocutoria, discursiva, que es el “intelectus fidei”, la inteligencia de la fe, la teología, como forma mediana entre fe y visión. La experiencia mística no ha eximido, por ejemplo, a San Juan de la Cruz, de una árdua y profunda especulación teológica.

Hay, empero, otro impulso que impele al creyente hacia la teología: la condición del filósofo que acepta, por la conversión, la obediencia de la fe. Un caso concreto: Agustín. El recorrió todas las vías del saber, conquistando una cultura filosófica, literaria y científica, cual podía tener solamente un genio en la plena madurez clásica. Arribando a la meta de la conversión, un paso neto, un vuelco total se obra en él: la luz de la Revelación le descubre la “vanidad” de una cultura que se había demostrado impotente para conducirlo a Dios y, por un momento, no puede menos de repudiar aquella cultura; se despoja de ella generosamente: el sentido nuevo de la “humilitas”, de la nulidad de su ser total, lo lleva a discurrir con Dios y de Dios sobre la trama misma de su Palabra. Sobre el pedestal de la sabiduría humana, destronada, pondrá la Palabra de Dios, así como se la han transmitido: en el lenguaje despojado de todo lenocinio intelectual. Pero, en este punto, se impone en él un proceso de revisión: ¿su razón, plena de cultura, podrá permanecer por mucho tiempo inerte? No hallará nada mejor, Agustín, que reexaminar, en un inventario que durará toda la vida, el legado riquísimo de la cultura greco-romana, de la cual, queriéndolo o no, ha llegado a ser heredero; lo someterá al cribado de la Revelación, y sacará de allí una nueva sabiduría que lo pone sin duda alguna, al ápice de la teología cristiana.

Un tercer impulso hacia la elaboración intelectual del dato de fe lo hallamos en la teología entendida como *responsabilidad*. Se trata, en este caso, de un impulso desde el externo que origina una teología de tipo prevalentemente *apologético y dogmático*.

“No puede menos de haber escándalos” (Mt., 18, 7), afirmaba Cristo. En el ámbito de la Revelación cristiana, los escándalos son las herejías: doctrinas que pertenecen ante todo a las varias culturas en donde se injertó el verbo cristiano y no pudieron ser asimiladas por él, o aberrantes doctrinas salidas del seno mismo del cristianismo, bajo el impulso de exigencias racionalísticas, de intereses políticos, de irenismo mal entendido, de superficial y torpe elaboración intelectual o hasta del despecho. La historia de la teología cristiana coincide en gran parte con la historia de las herejías. La necesidad de defensa impulsa al Magisterio hacia la formulación siempre más precisa, siempre más profunda del dato revelado. A esta necesidad de defensa, se debe luego añadir el desarrollo de la teología “oficial” por el empuje de la misma vitalidad de la Iglesia, presente y protagonista en la historia de la civilización occidental. Vitalidad que se expresa en la participación activa en toda encrucijada del pensamiento, de la política, de la condición moral y social en donde la fe cristiana no puede menos de “encarnarse”, no ya por una afirmación de potencia, a la búsqueda de un predominio mundano o de una identificación con las estructuras existentes, sino para orientar al hombre concreto de cualquier condición y de todo tiempo, hacia la salvación.

Problemática

La fe que busca una justificación racional, por un dinamismo intrínseco y por necesidades extrínsecas impuestas a la Iglesia del “Verbo Encarnado”: así podríamos definir la teología con la particular problemática que la caracteriza.

En 1927 se publicó un estudio de A. Gardeil: *Le donnée révélée et la théologie*, que es, sin duda, uno de los libros fundamentales que vieron la luz en los últimos cincuenta años, en torno a la metodología teológica. Gardeil comienza demostrando, en primer lugar, el *valor teórico* de los conceptos y de los juicios usados por la Revelación, su capacidad de representar analógicamente las realidades sobrenaturales, dada por el uso que Dios hace de ellos. Por otra parte, los conceptos de que se sirve la Revelación para manifestar las realidades sobrenaturales son conceptos humanos, susceptibles, por ende, de una elaboración análoga a la que se realiza con los otros conceptos humanos. Es cierto que la Revelación no se hace garante de toda elaboración teológica, que se deduzca de allá, es decir, la teología trabaja por su cuenta y riesgo. Pero, cuando esta se mantiene dentro de los límites señalados por el valor analógico de los conceptos usados por la Revelación, su trabajo no es vano, es en verdad una prolongación homogénea de la palabra revelada.

Sin embargo, no todo el trabajo teológico tiene igual valor ni alcanza un grado idéntico de certeza. Es necesario distinguir dos categorías de conceptos y de principios usados en teología.

Hay conceptos y principios que expresan una experiencia inmediata y universal, o bien, una intuición o una reflexión espontánea de la inteligencia humana en su primero e inmediato ejercicio; conceptos y principios, por ende, accesibles a todos porque están incluidos en toda actividad intelectual: son, por decirlo así, el patrimonio esencial necesario y universal de la inteligencia humana, como los conceptos de ser, de naturaleza, de persona, de causa, el principio de razón suficiente, de causalidad, etc. Y hay conceptos y principios que son fruto de una elaboración más profunda de los problemas planteados por la experiencia: conceptos y principios en los que las escuelas filosóficas, que tienen en común los conceptos y principios esenciales de que hemos hablado, a veces disienten entre sí.

La teología puede usar conceptos y principios tanto de la primera como de la segunda categoría pero con resultados diversos. Cuando usa los de la primera categoría, usa conceptos y principios que son perfectamente *homogéneos* a los usados por la *Revelación misma*, la cual para dirigirse a todos los hombres ha empleado el común lenguaje humano. Si la teología hace buen uso de tales conceptos y principios, si sus racionamientos a partir del dato revelado son verdaderamente apremiantes, entonces sus resultados, las conclusiones teológicas, son absolutamente ciertas, válidas para todo tiempo y lugar: constituyen la "ciencia teológica" propiamente dicha. Tal "ciencia teológica" se estructura del dato revelado y del sostén especulativo que podremos parcialmente identificar con la "philosophia perennis", nacida en función "ancillaris", ministerial, de la teología. Si ella utiliza conceptos técnicos de una determinada corriente filosófica, no por esto se compromete con aquella corriente, ni, por esto solamente, se puede definir ecléctica. Cuando, por ejemplo, Juan Evangelista usa el término "logos", se sirve de un concepto de uso común en el lenguaje de la época, sin que por esto lo debamos considerar discípulo de Filón, o de una cualquiera secta gnóstica; ni se puede considerar a San Pablo un iniciado del culto de Mitra cuando desarrolla la doctrina del bautismo cristiano sirviéndose de la terminología mística. Exactamente como nosotros podemos hablar de "vivencias" y usar el adjetivo "existencial", sin que se nos deba considerar fautores de cualquiera de las corrientes filosóficas contemporáneas de tipo existencialista.

Cuando por el contrario, según Gardeil, la teología usa conceptos y principios de la segunda categoría, sobrepasa al alcance universal y necesario de la Revelación y entra en el reino de las construcciones teológicas opinables, que generalmente se reagrupan en grandes *síntesis o sistemas teológicos*, caracterizados por los principios supremos, no revelados sino filosóficos, que los originan.

Es aquí en donde la aventura del pensamiento, en el ámbito de la estructura dogmática de la Revelación, es siempre largamente posible. Aquella aventura que recorrió un gran genio del Cristianismo: Santo Tomás de Aquino, cuando después de haber superado todos los prejuicios que pesaban en su época contra el aristotelismo transmitido adulterado por la filosofía árabe, hace de él como el núcleo de condenación de la *síntesis escolástica*, que representa el más grandioso y unitario sistema teológico: "la caballería de la mente", como lo definió felizmente Grabmann.

En la cultura en proceso de formación del siglo XIII, cuando un solo hombre podía todavía abrazar en extensión y profundidad todo lo *cognoscible* de la época, en una estructura estrictamente jerarquizada y teocrática de la “*polis*”, la síntesis tomista recogió integralmente y redujo en síntesis todos los elementos de la cultura contemporánea y dio un rostro, esclarecido por el “*fulgor veritatis*”, a la civilización medioeval, impregnando pensamiento y poesía, ciencias y artes.

Aún después de la decadencia de la Escolástica, en la Iglesia permaneció por largo tiempo, se puede decir hasta nuestros días, la nostalgia de aquella época. En pleno romanticismo del siglo pasado, De Maître y Gratry anhelaban todavía la “síntesis” entre saber humano y divino que había hecho grande al siglo XIII. Pero, no obstante el reflorecer de la Escolástica, por impulso de los últimos pontífices, a partir de León XIII, aquella síntesis cuyo núcleo era la metafísica aristotélica, queda un episodio histórico estrictamente circunscrito por una época. La grandeza de cualquier “sistema teológico” conlleva, en efecto, la propia e inevitable debilidad. Si es cierto, hablando de la Escolástica, que aquel sistema dejó a la teología una herencia de la cual no podrá jamás desprenderte: una rigurosa disciplina discursiva y una formulación extraordinariamente precisa de los puntos cruciales del misterio revelado; es también cierto que a medida que la metafísica aristotélico-tomista confería precisión al mensaje cristiano, lo menguaba en riqueza. Las categorías bíblicas, plenas de infinitas resonancias, no podían, de hecho, ser reemplazadas en toda su riqueza y profundidad por las categorías aristotélicas; y podemos decir también que ningún sistema filosófico podrá circunscribir toda la altura y profundidad del misterio de Dios.

La adhesión de una filosofía a la fe, como su sostén dialéctico y metafísico, se realiza en la teología especulativa con la condición de que el pensamiento se subordine a la Revelación por medio de un acto obediente. Esto no significa que la corriente filosófica deba sufrir, de por sí, una coerción y un empobrecimiento. El platonismo, por ejemplo, adoptado por la teología de San Agustín sufre una “corrección” que eleva esta corriente filosófica a un nivel sicológico y ontológicamente superior. Lo mismo sucede al aristotelismo que se enriquece, por la elaboración tomista, de sutiles distinciones, perfectamente coherentes con la estructura metafísica de este sistema (la distinción, por ejemplo, entre naturaleza y persona, entre esencia y existencia; en campo sicológico, es evidentemente más profundo el análisis del acto cognoscitivo de Santo Tomás de la de Aristóteles). El connubio de un sistema filosófico con la fe se mantiene, empero, en un equilibrio inestable, muy delicado: solamente una inteligencia dúctil y aguda, acompañada de un profundo sentido de la “humilitas” agustiniana, puede regir sobre este equilibrio. *La tensión entre fe y razón*, entre teología y filosofía está siempre presente en toda la historia de la teología cristiana.

Síntesis Histórica

La razón postula *libertad* de límites extrínsecos, la fe exige *obediencia*; la razón que quiere construir una sabiduría, trabaja, intencionalmente, con *desinterés*, la fe tiende a la *utilización* de la elaboración ra-

cional. En realidad, esta libertad y desinterés de la filosofía están sujetos a arranques de optimismo, acerca de los frutos del esfuerzo mental y caen a menudo en crisis de pesimismo, cuando contemplan los resultados inadecuados al propio empeño. A la tensión susodicha se añade por tanto una especie de ritmo intelectualístico y anti-intelectualístico de la filosofía, como elemento concomitante en la historia del pensamiento cristiano. Cuando la razón oprime a la fe, se tendrá el *racionalismo*, obviamente intelectualístico; cuando la razón niegue el valor del propio esfuerzo, apoyándose únicamente en el valor de la fe y de la tradición, se tendrá el *fideísmo*, claramente anti-intelectualístico. Entre estas dos posiciones extremas, aberrantes, se puede hablar de *tendencias intelectualísticas* y de *tendencias anti-intelectualísticas*.

Estas tendencias, podríamos decir, generan la fuerza que impulsa a la teología hacia el propio desarrollo, por medio de arranques y retrocesos, conquistas y profundizaciones.

Cuando Ireneo y Tertuliano, en el siglo II, dedicaron todo su vigor intelectual para defender la fe de la contaminación del gnosticismo, establecieron un equilibrio contra la intemperancia de una teología, como aquella de los seguidores de Justino, que confería a la razón, iluminada por el Logos, pretensiones muy superiores a las propias posibilidades: la de absorber en el árabe de la teología cristiana una teología mitológica ecléctica, nacida del platonismo. Un arranque especulativo atrevido, todavía dominado por el platonismo, es el programa teológico de Clemente Alejandrino y de Orígenes, quienes, en el siglo III, intentaron la primera síntesis científica de la verdad de la Revelación encuadrada en la interpretación alegórico-mística de la Sagrada Escritura. Un optimismo más acentuando, inspirado en la filosofía de Aristóteles, caracteriza la enseñanza dada por la escuela contemporánea antioqueña, de la cual tendrán origen los errores típicamente racionalistas: el arianismo y el nestorianismo, como de la precedente escuela surgirán el monofismo y el monotelismo.

Agustín, en el siglo IV, impondrá un nuevo equilibrio a la exuberancia de la especulación teológica, sobre todo del naturalismo pelagiano, haciendo hincapié sobre la imposibilidad que el hombre tiene para llegar a la fe y a la salvación, sin el auxilio de la "gracia". Es notorio que en las actuales tendencias existencialistas de la teología católica, San Agustín se encuadra en una especie de existencialismo "avant-lettre".

Superando de un salto la larga incubación de la teología medioeval, nos hallamos en la disyuntiva fe/razón, intelectualismo/anti-intelectualismo, cuando en el siglo IX, Alcuino, introduce en las escuelas el instrumento de la dialéctica aristotélica. Muy pronto, esta técnica del discurso, aislada del contexto metafísico del Estagirita, inclinará los espíritus a la sofística más ingenua y atrevida, que llega a la pretensión de resolver dialécticamente los problemas más arduos de la teología. Una reacción violenta, la de San Pedro Damián, estigmatiza como sacrilega cualquier adaptación de la dialéctica a la Sagrada Escritura. Un nuevo arranque intelectualista es el esfuerzo de Anselmo d'Aosta de probar con "razones necesarias" las verdades dogmáticas más arduas, como el misterio de la Trinidad y la unión Hipostática, llegando, en un esfuerzo ar-

gumentativo, ciertamente cerebral, a deducir la existencia de Dios del concepto mismo de Dios. Quien lo sigue, como Abelardo, se encontrará ante un nuevo, poderoso antídialéctico: San Bernardo. Podríamos ciertamente fatigar a nuestro auditorio, si pretendiéramos demostrar de manera exhaustiva la citada tesis acerca del ritmo intelectualismo/anti-intelectualismo. Baste hacer alusión al intelectualismo, por lo demás, equilibradísimo, de la escolástica del período áureo, contra el cual la teología humanística de Erasmo y, más tarde, la teología protestante, como también el Jansenismo, reaccionaron con un neto pesimismo anti-intelectualista. En la época moderna, otra reacción análoga tiene lugar con el ontologismo rosminiano y el tradicionalismo de Lamennais, de Bonald, etc., contra la teología positivo-escolástica de Melchor Cano y la neo-escolástica posttridentina; de la teología subjetivista del modernismo, contra cierto optimismo intelectualístico de la Neo-Escolástica leoniana. En el momento actual, la ciencia teológica se desarrolla en un clima si bien muy matizado, de anti-intelectualismo.

La Teología hoy

Al entrar en el núcleo del tema que se me ha propuesto en esta serie de conferencias, no puedo pasar por alto el contexto histórico-cultural en el cual se desarrolla el actual trabajo teológico.

En el siglo pasado, Taine escribía: "Desde 1780 hasta 1830, Alemania produjo todas las ideas de nuestra edad histórica y durante un medio siglo todavía, quizás un siglo, será nuestro grande empeño el de reexaminar estas ideas". Taine, si no hubiera muerto antes, hubiera debido añadir a aquellas ideas la extraordinaria técnica de investigación en campo histórico, crítica de las fuentes, filología, etc., que la cultura germana transmitió al occidente.

A fines del siglo XIX la filología, la crítica de origen de las fuentes y la crítica de autenticidad, aplicadas a la Sagrada Escritura y a los testimonios de la Iglesia antigua, llevaban a cabo una puntualización que, concretamente y entonces, se asemejaba más bien a una empresa de demolición. Resultaba de ahí un sacudimiento violento de todas las creencias cristianas: Si Adán no se llamaba Adán, si Eva no se llamaba Eva, si el Edén probablemente no existió, ¿qué quedaba de toda la religión? Este estado de cosas representa perfectamente el clima sicológico de muchos estudiosos católicos de los "tristes años 80".

¿La causa de todo esto? ¡La ciencia! ¡La Crítica bíblica! Fuentes, documentos, orígenes, fechas, autor, en una palabra, todo lo que pertenecía a la Sagrada Escritura fue puesto en tela de juicio. Los países no germanos sufrieron rápidamente el contragolpe de estas indagaciones; Renán, con arte y talento, en su "Vie de Jésus", presentó un ideal humano, víctima de las pasiones teológicas de su tiempo, despojado de la divinidad.

¿Cómo era posible salir de las manos y sobre todo de las cabezas de estos críticos de toda clase? La exégesis, en el conjunto de las escuelas católicas había permanecido en un conservatismo tal, que era fácilmente

vulnerable bajo todo aspecto. De concesión en concesión, iba cediendo bajo la rueda compresora de la crítica integral, dejando como residuo una sicología del cambio sistemático, de las transformaciones sucesivas sobre el hilo de los nuevos descubrimientos, en una palabra: de la supresión de todo valor absoluto, estable, definitivo. El espíritu de renovación y los estudios críticos se transferían, naturalmente, al terreno de la historia antigua de la Iglesia y del cristianismo. A todo esto se añadía una crisis de la filosofía católica: la Neo-Escolástica, instaurada por León XIII, había impulsado a los católicos hacia las bases más sólidas de la especulación tomista, pero estas bases venían ahora minadas en sus fundamentos; ni la crítica católica podía ofrecer, entonces, una resistencia suficiente. Gran número de teólogos, ante la discusión integral de todo dato literario e histórico de la revelación y de la historia eclesiástica antigua, se inclinaron a recoger los frutos tardíos del criticismo y del idealismo alemanes, traduciéndolos en subjetivismo e inmanentismo religioso.

La jerarquía católica identificó inmediatamente este conjunto de errores doctrinales, y la Encíclica de San Pío X, "Pascendi Dominici", queriendo dar un golpe mortal al error teológico, denominado "modernismo", fijó ante todo los temas filosóficos que estaban, lógicamente, a la raíz de la crisis. Con energía inflexible el Magisterio impuso su sanción, pero al mismo tiempo movilizó todas las fuerzas intelectuales católicas hacia la ofensiva contra la crítica racionalista. Hoy, a más de cincuenta años de la condena del modernismo, encontramos la filología, la crítica histórica, la arqueología católica en un nivel de indiscutible prestigio científico, capaz de ofrecer, no solamente un reparto de resistencia para la teología, sino también una fecunda colaboración a los eruditos de otras confesiones o francamente alejados del pensamiento cristiano.

El 6 de febrero de 1942, un decreto del Santo Oficio ponía al índice las obras del P.M.D. Chenu, *Une école de théologie* y *Le Saulchoir*. Una nota del "Osservatore Romano" de tres días después, justificaba esta sanción con las siguientes razones: la crisis modernista ha echado el descrédito sobre la teología y de una manera especial ha atacado a la Escolástica tradicional; se ha despreciado a su forma silogística, su método, su carácter abstracto, su ausencia de crítica, su carencia de vitalidad. Ciertamente han tratado de buscar una adaptación a la cultura moderna, pero el resultado es mediocre. Su intención ha sido buena y sus observaciones son parcialmente justas, pero la reforma que anhelan implica ideas peligrosas. He aquí, en palabras afelpadas, una definición de la así llamada "teología nueva". Bajo la condena de las obras de Chenu, encontramos una primera intervención del Magisterio en la animada discusión surgida en Francia durante aquel período. Se trataba de una tentativa atrevida, basada en la convicción de la posibilidad y de la necesidad de elaborar una teología que, utilizando los aportes válidos del pensamiento moderno, elaborase, en el siglo XX, la síntesis realizada por Santo Tomás en el siglo XIII, es decir, un encuentro entre la perenne verdad revelada y la cultura contemporánea. La tentativa que traducía otra vez aquella ya citada nostalgia hacia un sistema teológico abierto al mundo actual, era generosa pero prematura: en realidad, al subjetivismo y al inmanentismo de la teología modernista de principios del siglo, la "nueva teología" las sustituía con un relativismo teológico.

Durante los ocho años sucesivos, la controversia de la “teología nueva” continuó animadísima, reduciéndose a posiciones netas e inconciliables. Una segunda intervención del Magisterio, y esta vez más solemne, con la encíclica de Pío XII “*Humanis Generis*”, dirimió la cuestión. Es loable, afirmaba la encíclica, el esfuerzo de penetrar en la cultura contemporánea, loable el empeño teológico de aprovechar todos los recursos de la ciencia y del pensamiento contemporáneo, pero en la teología católica hay etapas que deben considerarse adquiridas y estables; entre éstas, las formulaciones escolásticas del Dogma, insertadas en las definiciones infalibles del Magisterio.

Debemos anotar aquí, a propósito de las nociones técnicas de la metafísica aristotélico-tomista consagradas por las definiciones conciliares, que la Iglesia no pretende canonizar el conjunto de un “sistema filosófico” y que la promoción por parte del Pontificado Romano, de un siglo acá, de la Filosofía Escolástica, tiene como objetivo la *enseñanza filosófica y teológica* en los institutos católicos destinados a la preparación del clero y se limita, a más de esta reglamentación, de la cual tiene la plena responsabilidad, a exaltar la *sabiduría* de Santo Tomás, sin menoscabo de la riquísimas especulación teológica de otro nombre, ni pretende imponer globalmente métodos, formas dialécticas, opiniones obviamente anacronísticas.

Mientras interviene como freno equilibrador, Pío XII ofrece, en la Encíclica “*Divino Afflante Spiritu*”, de 1943, un instrumento teológico y disciplinario que abre a la teología católica horizontes y libertades insospechados para la investigación en el campo de la estructura básica: la Revelación.

Estos, los acontecimientos sobresalientes del contexto histórico de la teología oficial contemporánea. Quisiera ahora concluir con una visión panorámica de fondo, acerca de los aspectos críticos, los fermentos, la amplitud, la profundidad y las perspectivas del trabajo teológico actual.

Una crítica despiadada a la teología católica la encontramos formulada, por ejemplo, en un artículo de Karl Rahner en sus “*Escritos de Teología*” (Vol. I., pág. 11 y sig.). Dicha crítica se dirige a la teología que podríamos llamar “técnica”, ya sea especulativa, ya positiva, representada por la tratadística, por la monografía histórica y exegética, empachada, evidentemente, por la responsabilidad didáctica y la enorme erudición no bien asimilada.

Podríamos esquematizar de la manera siguiente los varios aspectos críticos de ese tipo de teología:

a) *Se formulan muchas acusaciones*, particularmente contra la enseñanza oficial. Muchas de esas acusaciones no son claras ni pertinentes, y a menudo manifiestan errores evidentes. Proceden tanto de eclesiásticos (Guardini, Schmaus, Stolz, De Lubac) como de laicos (Papini). Las acusaciones más objetivas, nos parecen las siguientes:

- 1^a) La teología no tiene casi ya ningún contacto ni efecto vital.
- 2^a) Algunos de sus problemas ya no interesan.

3^a) En el modo de tratarlos, no contribuye gran cosa a la vida espiritual del mismo teólogo, ni a la predicación, ni a la vida espiritual de los fieles; ellos no tienen fuerza de atracción para los errantes.

En resumen: poca vitalidad.

b) *Se formulan nuevas exigencias:*

1^a) Que la teología corresponda a las necesidades y a las aspiraciones de todo hombre concreto y de hoy.

2^a) Que tenga el sentido teológico de la historia.

3^a) Que sirva para la vida espiritual y mística, para la catequesis.

4^a) Que dé contenido religioso a los problemas que interesan al hombre de hoy, en su vida pública y privada, en la vida familiar, en el trabajo, en las artes.

5^a) Que tenga presente el problema pesadísimo de la adaptación misionera y el encuentro necesario con los griegos cismáticos y con los protestantes.

En el campo técnico se pide:

a) En cuanto al uso de la Sagrada Escritura:

1^o) Que se conserven los colores propios del ambiente en donde tuvo lugar la revelación, es decir, sus aspectos existenciales, concretos.

2^o) Que se demuestre la unidad de los dos Testamentos, puesto que la Revelación es ante todo una Historia Sagrada antes que una ciencia.

b) En cuanto al uso de la Tradición:

1^o) Que se reconozcan sinceramente los resultados de la investigación histórico-crítica.

2^o) Que se vea el progreso doctrinal, con visión completa y abierta.

En conclusión, si se puede hablar de crisis de la teología, hoy se debe definir como crisis de estabilización y de reorganización.

En efecto, la inmensa materia teológica y los nuevos aspectos de la realidad revelada que se han venido acumulando desde el siglo XVI, no han sido todavía asimilados orgánicamente.

La teología se encuentra en esa posición incómoda propia de toda ciencia cuando hechos nuevos, nuevos aspectos, la ponen en la necesidad de renovarse dando a tales hechos y a tales aspectos una razón orgánica y sintética.

De aquí la exigencia de una revisión radical de toda la construcción científica, para llegar a una nueva síntesis teológica que no es otra cosa sino el establecimiento de un profundo diálogo y de una armonización por parte de la teología católica, con las corrientes sanas del pensamiento, de la vida práctica personal y social y de las artes en el mundo contemporáneo.

Amplitud y profundidad de la Teología no profesional

Si la teología “profesional” es más rica en amanuenses, recopiladores y profesores, que en “Maestros”, debemos dirigir la mirada a una teología, podríamos decir menos “comprometida”, que realiza en la Iglesia una tarea “profética”. Por su libertad de todo estorbo de erudición, por un empuje apostólico caluroso, por su contacto más vivo con la realidad contemporánea y, finalmente, por una genial e inspirada expresión, esta teología tiene una preponderancia y una vasta resonancia. La bibliografía de este sector de escritores católicos lleva los nombres ampliamente conocidos de Guardini, De Lubac, H. V. Balthasar, Danielou, Thils, Michonneau, Lombardi, Fulton Sheen, Casel, Pius Parsch, Marmion, Leclercq, Lippert, Adam, Merton, Gilson, Maritain (filósofo de profesión y teólogo de vocación), para no citar sino desordenadamente y sin establecer un juicio de valor, ni jerarquías de importancia. Algunos de estos escritores han dado origen a profundos movimientos y a innumerables conversiones. Quisiera, sin embargo, subrayar la obra de Pío XII, considerada fuera de su magisterio oficial: un hombre de raro ingenio, pleno de cultura, de una experiencia única de hombres y de acontecimientos, sobre todo cuando tuvo que cargar sobre sus hombros la cruz del Pontificado en una encrucijada trágica de la historia, se encerró en una soledad contemplativa, administrando su propio tiempo con el rigor cronométrico de un atleta. Y todo esto con el fin de escuchar todas las voces de la inteligencia, de la ciencia, de las conciencias, de la historia pasada y presente, a más de la voz de Dios que repercutía en su alma de asceta.

La respuesta a estas voces, contenida en la obra de Eugenio Pacelli, escamondada en un estilo, hoy un tanto pasado de moda, va suscitando ecos siempre más vastos y no hay duda de que permanecerá por largo tiempo uno de los testimonios más válidos del alma contemporánea.

Si la teología “técnica” escasamente responde a las tareas a ella confiadas, nos podemos preguntar si el segundo tipo de teología, en sentido amplio, haya ya dado una respuesta o la está dando a las exigencias de que hemos tratado. Objetivamente, tenemos que responder que sí. Si en este momento, la Iglesia puede afrontar “la hora de la verdad” en el Concilio Ecuménico, más por una “preocupación de presencia” y de conquista, que por un empeño de reforma, lo debe sobre todo a una madurez de pensamiento y a una claridad de propósitos que se derivan de la vitalidad de la teología actual. Hoy, más que nunca, la teología nos puede demostrar el dinamismo que le es propio: una doctrina hostil o aberrante le puede producir un impacto que la hace vacilar, pero ella reacciona siempre recibiendo a su vez un impulso que produce la defensa. Al defenderse, termina siempre enriqueciéndose de las “semillas de la verdad” contenidas en todo error. Exactamente como sucede a la Iglesia, en la vicisitud bimilenaria de su vivir en el mundo, sin pertenecer a este mundo.

Perspectivas

“Una civilización, afirmaba Donoso Cortés, es siempre el reflejo de una teología”.

Nos podremos preguntar cuál sea el reflejo de la civilización occidental actual, nacida del genio de Grecia y de Roma, y enriquecida por un aporte preponderante por parte del cristianismo; civilización que fue absorbiendo sucesivos fermentos culturales y está todavía en proceso de formación, abierta como es, a todo aporte de cultura que se injerte en su tronco. Hoy por hoy, esta civilización no puede definirse ciertamente cristiana, por una teología cristiana que la fermente. Pero, durante un largo período se pudo definir así y precisamente desde el siglo VI hasta el siglo XVI, por aquel proceso de síntesis alrededor del pensamiento cristiano, que debía llegar a la madurez en la Escolástica de la Edad Media. Después del "Humanismo" y del "Renacimiento", que todavía pueden decirse cristianos, se registró un vuelco en su seno por obra de aquella que fue definida la "Trahison des clercs", la traición de los doctos. El iluminismo antes, las revoluciones francesa e industrial después, dieron origen a una serie de doctrinas e ideologías, que si han tenido siempre en el fondo un fermento cristiano, cristianas no son. A la Iglesia, reducida sustancialmente a la defensiva, le quedó siempre la nostalgia del siglo XIII y el propósito de restablecer un diálogo y llegar a una reconciliación; reflejo de ello es la teología católica durante la Edad Moderna y Contemporánea.

Algunos indicios existen, sin embargo, que nos hacen vislumbrar una posible síntesis nueva, alrededor de la teología cristiana, de la cultura y de la vida actuales; brevemente, de la civilización del siglo XXI. Enumerémoslos brevemente:

1º) *La ciencia actual*, en toda su extensión y profundidad, después de haber superado la embriaguez casi infantil del siglo XIX, se halla siempre más en condiciones de humildad. Se diría que, análogamente a lo que sucede a la teología, a medida que desciende en profundidad, va documentando su propia limitación ante el misterio de la vida y del ser. "Ignoramus et ignorabimus" podría repetir la ciencia, hoy más que nunca.

2º) *Cuando la filosofía contemporánea* se esfuerza por comprender al hombre y a las cosas, situándolos entre lo pasado y lo futuro en la cadena del devenir universal, se encuentra en el mismo rumbo de la teología, orientada hacia la historia de la salvación, en un progresar sin descanso de la Iglesia y del alma humana, por el impulso siempre presente y activo del Espíritu de Dios que habita en ellas.

Si el magisterio de la Iglesia pone en guardia contra la obra generosa de un Teilhard de Chardin, no lo hace porque tema el evolucionismo; pide solamente que sea respetada la trascendencia del espíritu sobre la materia y se evite la confusión que puede nacer de la yuxtaposición entre la teología y una teoría científica que tiene todavía un margen demasiado amplio de hipótesis.

Y cuando la filosofía actual insiste en varias fórmulas que analizan y definen la experiencia vivida de la subjetividad, de cada hombre en particular, encuentra a su paso la teología, preocupada como nunca de profundizar al sujeto cristiano en su profundidad sicológica y en su concreta inserción como "testimonio" y "fermento" de Cristo. Si hablar de existentialismo cristiano tiene un sentido, hoy lo tiene más que nunca. Si

quisiéramos definir en término genérico la fisonomía de la teología actual, la podríamos llamar "antropológica" en una acepción más vasta de la noción, que hasta hace más o menos veinte años era de uso corriente: el "humanismo cristiano".

Ni la filosofía actual, mucho más "humilde" que la de otro tiempo, cuando estaba dominada por el cientismo, por el positivismo y el racionalismo, puede temer por la propia autonomía y libertad, por una especie de hipoteca que le quiera poner el Dogma. Una controversia significativa surgió en los ambientes académicos alemanes de la postguerra: se trataba de admitir o rechazar la Facultad de teología en las varias universidades civiles de la República Federal. Pretexto de los opositores: la ciencia teológica, por su misma naturaleza, *no es libre*. Para ser coherente precisamente con esa libertad y por el alto prestigio científico de la teología en las universidades alemanas, la teología fue admitida por abrumadora mayoría de consentimientos. Que la Facultad teológica sea erigida en las universidades civiles de las naciones más progresistas, es sin duda *una señal de los tiempos*; se renueva, en cierto modo, aquella situación de las grandes escuelas de la Edad Media, en donde la teología era profesada y puesta en el gremio de las ciencias con el prestigio de la "Sabiduría".

3º) Las *artes*, sobre todo la arquitectura y las artes plásticas modernas, después de un período de eclecticismo y un conservatismo exasperantes, hoy son admitidas, con una amplitud inverosímil hace solamente veinte años. Antes bien, se puede decir que las formas más atrevidas y mejor inspiradas pertenecen hoy a la arquitectura religiosa, tema entre los más ambicionados de los arquitectos actuales.

4º) En el campo social, político y económico, contra el capitalismo y el marxismo (dos ideologías que hoy podemos considerar culturalmente del todo superadas, como quedaron superados el liberalismo histórico y el monismo materialístico, en cuanto pertenecen a una postura de pensamiento y a una condición social típicamente del "ochocientos"), vemos surgir con fisonomía autónoma y pujante una "tercera fuerza" que se inspira en el realismo de la sociología cristiana. Hoy la Iglesia puede hablar de *socialización* sin ser socialista y contemporáneamente de "derecho de propiedad" sin ser capitalista: un equilibrio que ciertamente no es de palabras, si pensamos que el agresivo progreso de la economía y de la sociología europeas han tenido su origen, en gran parte, en un grupo de hombres de la inmediata postguerra, los cuales no ocultaban nada sobre la inspiración francamente cristiana de un anhelo de unidad y de justicia social.

Hoy, se deben considerar superados, tanto el clericalismo de una sociedad paternalística ya desaparecida, como el anticlericalismo de todos los bandos. La teología, contestando a una pícara afirmación de Le Roi, según la cual el papel reconocido a los laicos en la Iglesia lo hacía pensar en la tarea de los corderos de Santa Inés: *dejarse esquilar y dejarse bendecir*, afirma, en sede teórica, que laicos y eclesiásticos *son* la Iglesia; que sacerdocio y laicado son dos funciones distintas de la Iglesia, la una subordinada a la otra, y no a servicio de la otra, teniendo que servir ambos a la Iglesia. En la práctica, los vastos movimientos de Acción Católica y el impetuoso surgir de los institutos religiosos seculares, nos dan una

idea de la “presencia” viva del laicado católico. Es de estos días la noticia del nombramiento de casi doscientos especialistas laicos, como asesores del cuerpo episcopal del Concilio Vaticano II.

Podríamos añadir, a los ya mencionados indicios, el reflorecimiento de la vida contemplativa, los grandes movimientos de espiritualidad matrimonial, el difundirse en todas las esferas sociales de una deontología profesional cristiana, etc.

Es demasiado fácil, hoy, inclinarse hacia la angustia del dramático presente, contemplado desde el miope enfoque de la crónica. Para equilibrar tal dramatismo quisiera transcribir, ya para terminar, un trozo de los últimos discursos de Pío XII, en el cual el Grande Pontífice, al contemplar el futuro de la civilización cristiana desde un nivel superior a la hora contingente, con la vibración de un vidente que está próximo a morir, así se expresaba: “Haced vuestra nuestra esperanza, y decid a todos que estamos en una primavera de la historia. Con el favor de Dios será una de las más hermosas primaveras que haya vivido la humanidad, tras uno de los más largos y crudos inviernos; una primavera que anticipa uno de los más ricos y brillantes veranos.

“Todo el mundo se está despertando; la vida material, aunque tan acosada por tantas miserias y tristezas, avanza constantemente hacia un bienestar muy grande y más repartido.

“Los que siguen la curva ascendente del progreso científico, notan que este sigue un tipo de reacción en cadena, similar a las de la materia instable. También en la vida y en la actividad espirituales, los signos del despertar son evidentes. La humanidad se verá cada vez más libre de la labor material y del trabajo servil. La automatización está trasladando al campo de la actividad intelectual una gran parte de la labor humana, en tanto que el extraordinario progreso técnico hace cada vez más fácil la propagación de la cultura entre los hombres. En ninguna época de la historia ha llegado el hombre a una conciencia más profunda de su interdependencia con todos los demás. Esto significa que la humanidad está cada vez más en posición de convertirse en parte del Cuerpo Místico de Cristo. El verano vendrá, mis amados hijos, concluye el sumo pontífice, y vendrá con una rica y abundante cosecha”.

RENATO PERINO

Seminario de Padres Paulinos

Bogotá, D. E.