

LA FIGURA DEL TEÓLOGO A LO LARGO DE LA HISTORIA

JOSÉ MORALES

La Iglesia ha sido fundada sobre los Apóstoles, no sobre los sabios¹. Pero la Iglesia ha contado siempre con teólogos. El mismo San Pablo nos ha transmitido una Revelación divina en la que la Palabra de Dios nos llega acompañada de una reflexión que podemos denominar *teológica* en el sentido más propio del término. La profecía cristiana de los primeros momentos, tal como Pablo la ejerce, puede ser considerada discurso teológico, e identificada históricamente como el comienzo de la teología de la Iglesia². La Iglesia ha sido y es la gran fuente no sólo de amor, sino también de la inteligencia, y de la comprensión de la realidad divina y humana.

Los teólogos desempeñan una cierta función mediadora entre el mundo del intelecto y de la sociedad, y la Iglesia de la que forman parte. No son, sin embargo, simples intelectuales. El oficio eclesial teológico va estrechamente unido a las funciones, también eclesiales, del culto y del gobierno de la Iglesia. Responden en conjunto a los aspectos esenciales de ésta, que son el doctrinal, el orante, y el pastoral, profundamente vinculados entre sí hasta el punto de que ninguno de ellos se expresa sin influencia de los otros.

En la figura del teólogo, tal como se ha configurado a lo largo de la historia, existe un *núcleo* que responde a su tarea estricta de *pensar la fe* como miembro de la comunidad cristiana. Las variaciones en la con-

1. Cfr. Carta de los Obispos alemanes, 30.IX.1966, Doc. Cath. 1966, Col. 2051.
2. T.W. GILLESPIE, *The First Theologians*, Grand Rapids 1994, p. 263.

cepción y el ejercicio de la teología, como sabiduría, ciencia, y praxis de la vida eclesial, no afectan esencialmente al contenido de esa figura. Pero ésta ha adoptado formas o descripciones externas diferentes, que tienen que ver con situaciones contingentes de la Iglesia en los diversos momentos de su historia, y con el modo distinto de inserción de la sociedad eclesial en el mundo ambiente (intelectual, político, social, cultural).

La figura y personificación del teólogo recorre sin solución de continuidad la historia entera de la Iglesia, aunque adopte perfiles distintos según tiempos y lugares. Si se es teólogo, no se puede no serlo en primer lugar y ante todo.

El teólogo no coincide exactamente con el intelectual cristiano, aunque se ha dicho con cierta razón que todo cristiano es de algún modo un teólogo, porque la fe que le ha sido infundida en el bautismo tiende a desarrollarse en su vida y en todas sus facultades. Un verdadero intelectual es alguien que, por encima de cómodas certezas y sin doblar su rodilla ante el poder y la opinión pública, habla al mundo y a la sociedad de una manera trascendente. Si es cristiano, tendrá en cuenta además y sobre todo los valores proclamados por el Evangelio de Jesús de Nazareth.

Teólogo es el cristiano que conoce bien su fe, la enseña a otros, la defiende, y reflexiona sobre ella a partir de la Palabra de Dios y de la realidad humana, como lugares universales de referencia. El buen teólogo se siente ante todo cristiano. No aspira a ser la aristocracia o la conciencia de la Iglesia, ni cauce privilegiado y único de mediación entre la Iglesia docente y la discente. Es un hombre o una mujer dotados de una robusta conciencia comunitaria eclesial.

En este aspecto no se trata de un mero intelectual. Intelectual es un término moderno, que indica una individualidad que piensa, y que no lo hace necesariamente en sintonía con la comunidad en la que vive, con sus tradiciones y su mentalidad. Al actuar como instancia crítica y juzgadora de sus iguales, el intelectual profano puede no actuar *desde* la comunidad, sino *contra* ella, algo que no es concebible en el caso del teólogo.

El teólogo no considera oficio suyo decir cosas nuevas, sino decir cosas verdaderas, derivadas de las inagotables riquezas del Evangelio tal

como se refracta en la vida del mundo en cada momento histórico. Su tarea no es afirmar lo insólito, ni lo que asombra, ni lo que desconcierta, ni lo que de ningún modo se espera oír. Trata más bien de recordar articuladamente lo que aquí y ahora significa la verdad evangélica, y cuál ha de ser el comportamiento cristiano. «Vete, y haz tú lo mismo» (Luc 10, 37). Esta responsabilidad incluye desde luego el esfuerzo por eliminar estereotipos e ideas reduccionistas que limitan el pensamiento y la comunicación humanas. El teólogo puede y debe mostrarse adverso al «espíritu del tiempo», criticarlo, relativizarlo, y en muchas ocasiones completarlo.

La actividad teológica surge espontáneamente en el seno de la comunidad cristiana. Responde al carácter sapiencial y cognoscitivo de la fe evangélica, que tiene que ver con la entera persona. Si el cristiano debe aspirar, como afirma Clemente de Alejandría³, a devenir un *gnóstico* perfecto, queda propuesta una meta, espiritual e intelectual, muy afín a la que va a ser propia de la tarea teológica, y que por lo menos la incluye, aunque no todos los gnósticos cristianos la realicen de hecho en el mismo grado de intensidad. La idea y la realidad del gnóstico como cristiano maduro son muy probablemente la raíz de la que surge el teólogo.

Los primeros teólogos aparecen en la Iglesia entre los cultivadores de la filosofía platónica. Existe entonces la viva conciencia de que la racionalidad es un componente de la auténtica religión, y de que el olvido de Dios es la perversión de la inteligencia, si ser inteligente equivale a conocer la realidad. Se percibe claramente que la presencia del elemento racional en el mensaje cristiano no se hace a costa de lo sobrenatural y de lo salvífico que obran en él, sino que, por el contrario, se halla en proporción directa al elemento genuinamente místico, y que ambos tienden a armonizarse⁴.

Los teólogos de los tres primeros siglos del Cristianismo son en gran medida laicos intelectuales distinguidos, como Justino, Clemente

3. Cfr. A. ORBE, *Teología Bautismal de Clemente de Alejandría*, «Gregorianum» 36 (1955) 410-448.

4. Cfr. J. MORALES, *Nota histórico-doctrinal sobre las relaciones entre Magisterio eclesiástico, oficio teológico, y sentido popular de la fe*, «Scripta Theologica» 2 (1970) 481s.

de Alejandría, Tertuliano, y Orígenes. La actividad de estos hombres, a los que se unen en el tiempo personajes tan importantes como Ireneo de Lyon, Hipólito de Roma, y Cipriano de Cartago, corre paralela con la decantación, comenzada muy pronto, entre ortodoxos y heterodoxos. Esta distinción manifiesta no sólo que en la antigüedad cristiana los deslices más importantes eran considerados los de la inteligencia (idolatría, apostasía, herejía), sino también la importancia del sentido de la Iglesia y de la conciencia de la pertenencia a una comunidad que se definía ante todo por la confesión de una misma y única fe.

Los escritores ortodoxos están convencidos de que trabajan y piensan en el seno de una tradición y de un *coetus* que puede ser denominado «gran Iglesia», en contraste con otros grupos cristianos que proponen interpretaciones fantásticas y ahistóricas del Evangelio. Abundan entre ellos personajes entregados a la especulación, que podrían ser considerados *librepensadores*, si bien este término deriva de la sociología cultural del siglo XVIII en adelante.

La repercusión pública, fuera de la Iglesia, de los pensadores ortodoxos de la primera época es mínima, por no decir inexistente. No hay todavía un espacio o un régimen de Cristiandad, ni una sociología cristiana, ni una atención pública hacia el Cristianismo. Los cristianos como pensadores no son tomados en serio por el mundo culto. Galeno parece ser el primero que los tiene algo en cuenta, y que por lo menos los menciona.

Las apologías cristianas dirigidas a los gobernantes o a la opinión pública caen en el vacío. Sirven sobre todo para el converso, y para la utilidad y edificación intraeclesiales.

El teólogo ejerce su actividad de *puertas adentro*, se preocupa de la instrucción de sus hermanos en la fe, y de profundizar el sentido de la Sagrada Escritura. Puede también, como en el caso de Orígenes (s. III) desempeñar una actividad homilética. No suele dialogar con la cultura ambiente, aunque trae inspiración de la filosofía para elaborar exposiciones teológicas.

Esta situación, que depende del momento histórico, no significa en absoluto que el discurso teológico cristiano no sea esencial y tendencialmente un discurso público desde el principio. El teólogo no se per-

cibe a sí mismo ni es percibido por los demás, como un simple particular o como un autor privado. Habla ciertamente para un grupo y en nombre de un grupo, y expone una visión particular de la realidad, pero este grupo y esta visión representan una perspectiva universalista. Por eso el teólogo —como la Iglesia— se dirige siempre implícita o explícitamente a un público amplísimo, que comprende el pueblo cristiano, la sociedad civil, el mundo intelectual y de la cultura, y las demás religiones. Cualquier grupo humano, cualquier ser humano son destinatarios natos de la palabra teológica.

En la teología cristiana de los primeros siglos se afianza, gradual pero suficientemente, un equilibrio entre fe y razón, o lo que es lo mismo, entre autoridad y razonamiento. Este hecho, entre otros, distingue al teólogo de los siglos IV y V respecto a numerosos intelectuales paganos de ese mismo tiempo, que rinden tributo frecuentemente a las presuntas revelaciones contenidas en el Hermetismo, los Oráculos, y el Saber teúrgico.

Estos hombres se plantean una oposición entre razón y autoridad que nunca tuvo lugar dentro del Cristianismo. «Mientras Orígenes y sus sucesores se esforzaban por completar la autoridad con la razón, la filosofía pagana tendía crecientemente a remplazar la razón por la autoridad»⁵. El racionalismo filosófico terminaba así en irracionalismo, y la aceptación con valor de verdad de oráculos y revelaciones provocaba antinomias insolubles entre credulidad, de un lado, y culto absoluto de la razón, por otro. Puede afirmarse que en esta época es el Cristianismo, y no el paganismo, el que se erige en defensor de los derechos del logos racional⁶.

El teólogo de los siglos IV y V ha dejado ya de ser prácticamente el laico procedente de la filosofía, como ocurría de modo preferente en los siglos anteriores. La evolución de la Iglesia ha seguido su curso, y nos encontramos con un modo de inserción de ésta en la sociedad que es muy diferente al de la era preconstantiniana. Las preocupaciones de la Iglesia, de carácter pedagógico y pastoral, se dirigen a los campos del

5. E. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, p. 122.

6. J. DANIELOU, *Bulletin d'Histoire des Origines Chrésiennes*, «Recherches de Science Religieuse» 54 (1966) 305.

desarrollo doctrinal, a la catequesis de un gran número de nuevos cristianos, y a la fundamentación escriturística y teológica de nuevas formas de vida cristiana, como la de ascetas y monjes.

La autoridad espiritual del monje-obispo hace de éste un personaje fundamental en la organización, el gobierno, y también en la vida intelectual de la Iglesia. Se perfilan con nitidez en este momento histórico los tres rasgos capitales del obispo como pastor, como autoridad litúrgica, y como maestro de la fe. La custodia de la fe incluye en estos tiempos, llenos de crisis y sobresaltos, una dimensión teológica. La protección de la doctrina ortodoxa y del depósito recibido de los Apóstoles exige una intensa actividad de estudio y reflexión que contribuya a su desarrollo correcto. Ésta es la tarea de los grandes doctores y pastores de los siglos IV y V, que no sólo desempeñan una acción pastoral de gobierno, sino que también llevan a cabo brillantes iniciativas teológicas⁷.

Baste pensar en eclesiásticos como Atanasio de Alejandría (295-373), Basilio de Cesarea (330-379), Gregorio de Nisa (330-395), Juan Crisóstomo (354-407), Hilario de Poitiers (315-367), Ambrosio de Milán (339-397), y Agustín de Hipona (354-430). Estos hombres de Iglesia no sólo han contribuido a la formulación de la doctrina trinitaria, cristológica y eclesiológica, sino que han impregnado de teología sus obras ascéticas y sus escritos hagiográficos, entre los que sobresale la *Vida de San Antonio* de Egipto, escrita por San Atanasio hacia el año 360. Esta vida expresa de modo culto los ideales del monacato cristiano, e inspira directamente los escritos ascéticos de San Jerónimo y del laico Sulpicio Severo.

Los teólogos de esta época decisiva son conscientes de que el pensamiento católico no avanza por saltos extremos. Pero saben también que no pueden eludir plantearse los mismos problemas que otros autores desviados de la tradición ortodoxa, aunque deban hacerlo con mayor moderación y con sentido eclesial. Se ven obligados a adoptar posturas de gran alcance en el debate intelectual con el platonismo, que se expresa sobre todo en la controversia con los arrianos. La crítica que la Iglesia de Nicea y Constantinopla dirige al compromiso religioso y cultural inten-

7. Cfr. P. ROUSSEAU, *The Spiritual Authority of the Monk - Bishop*, «The Journal of Theological Studies» 22 (1971) 380-419.

tado por Arrio mediante la Trinidad jerarquizada, trasunto de las tres hipóstasis del neoplatonismo, muestra bien a las claras el talante dogmático de un magisterio impregnado de teología.

El esfuerzo teológico de Padres de la Iglesia como Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa y Gregorio de Nazianzo «confirió nuevo atractivo a la ortodoxia nicena, incluso entre los ambientes político-eclesiásticos»⁸, y contribuyó eficazmente a cimentar la identidad doctrinal católica, para ese tiempo y para el futuro, en un momento de crisis. La tarea principal de estos teólogos no fue la de condenar o censurar el error, aunque sabían que era una de sus funciones. Lo importante para ellos era contribuir al edificio de la verdad cristiana, sin concesiones al fideísmo ni al racionalismo.

La Iglesia vive aún de la contribución poderosa que Basilio, Gregorio de Nisa y Gregorio de Nazianzo («el teólogo») han realizado en los campos de la teología del Espíritu Santo, la antropología teológica, y el misterio trinitario, respectivamente. Tanto estos autores como muchos de sus coetáneos impregnan el clima espiritual y culto de la Iglesia con la convicción de que la vida intelectual gira en torno al conocimiento (de Dios) y de la libertad.

Encarnada principalmente en la persona del obispo intelectual con serias responsabilidades eclesiales, la figura del teólogo se distancia en este tiempo de la del laico cristiano culto. Aparecen las primeras manifestaciones de una cristianización de la cultura, que van unidas también a los primeros síntomas de una cierta clericalización de ésta. Los intelectuales paganos se alejan crecientemente hacia los márgenes de la sociedad, mientras que entre los laicos cristianos surgen autores de una originalidad tan acusada y atípica que los convierte en herejes. Un ejemplo bien conocido es Pelagio⁹.

El obispo teólogo, que suma con frecuencia su condición de monje, representa a una porción de cristianos que se afanan en alcanzar un ideal de santidad. Dado que ésta no se estima entonces fácil de conseguir en el mundo, ese ideal es el más sobresaliente entre los rasgos que caracterizan a esos hombres, y explica, entre otras cosas, la estrecha

8. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona 1985, p. 138.

9. Cfr. P. BROWN, *The Patrons of Pelagius: The Roman Aristocracy Between East and West*, «Journal of Theological Studies» 21 (1970) 56s.

unión entre teología y contemplación, y también que la teología, saber sapiencial por excelencia, no se conciba como un saber de este mundo.

Puede decirse que con San Agustín termina la creatividad teológica de la edad antigua. Con el impresionante legado agustiniano podrá nutrirse teológicamente la Iglesia durante el medievo. Pero la actividad teológica propiamente dicha entra en un período de estancamiento, debido a causas numerosas de orden preferentemente histórico-político. Las convulsiones provocadas por el fin del Imperio romano colapsan la cultura profana, que se refugia, junto con la eclesiástica, en el mundo monacal. Los escritores cristianos de la alta Edad Media se aplican sobre todo a un ministerio pastoral y docente, en el que sobresalen la enseñanza popular y una cierta consideración de las realidades humanas.

Las formas literarias que usan son de orden muy variado, reflejando condiciones de trabajo concretas y vivas. El sermón es en esta literatura monástica el género más cultivado, tanto por motivos de influencia patristica (dependencia de la tradición homilética antigua), como de carácter pastoral (el sermón es parte de la observancia monacal). Hombres como San Beda se distinguen por su labor histórica, pero sus mejores esfuerzos van dirigidos a lograr que el Evangelio produzca frutos en la vida diaria de hombres y mujeres cristianos.

Impera, aletargada y silenciosa, una sola cultura cristiana, que es tanto religiosa como secular. El intelectual laico cristiano deja de existir por un largo tiempo, y quien se considera llamado a una tarea filosófica ha de llevarla a cabo en la veste de pensador religioso. Es el caso de Juan Escoto Eriúgena (810-877), pensador que no hace distinción entre filosofía y teología, y cuya obra principal *De divisione Naturae* es un tratado de carácter platónico, impregnado de monismo panteísta. Escoto Eriúgena recibe su lugar sistemático dentro de las exposiciones habituales de la teología medieval, dado que entonces no existe un pensamiento profano reconocido como tal en base a sus propios méritos o deméritos intelectuales. Pero pocos han pensado que el Eriúgena sea propiamente un teólogo. Hoy sería más bien considerado como un librepensador.

Que nuestro filósofo-teólogo era consciente de lo aventurado y novedoso de sus tendencias intelectuales, lo indica la carta que escribe al emperador Carlos el Calvo en relación con su traducción de los *Ambi-*

gua de Máximo el Confesor. Dice el Eriúgena: «esta obra... confirmadla con vuestra alta autoridad y recibidla entre los instrumentos de la sana doctrina... Si hay en ella rasgos de una doctrina desconocida entre nosotros, ello se debe a los autores mismos. Porque no sería justo que se me atribuyera otra cosa que única y simplemente haberla traducido»¹⁰.

El teólogo medieval comienza siendo prácticamente el monje, lo cual sugiere de modo poderoso el carácter corporativo eclesial y espiritual de la teología de este tiempo. El clero parroquial del medievo es un estamento eclesiástico seriamente inculto, carente de preparación intelectual e incluso religiosa. Hasta el siglo XII no puede hablarse de un clero secular en el que destaquen cabezas teológicas.

El siglo XII es un período de marcada eclosión cultural, que repercute directamente en el mundo de la teología. Es una edad vigorosa, que ve surgir innumerables villas y ciudades, así como los primeros estados burocráticos de Occidente. Nacen el arte gótico, y las literaturas en lengua vulgar, a la vez que resucitan el latín clásico y el derecho romano. Se redescubren la ciencia y la filosofía griega, y comienzan las primeras universidades europeas. En este marco cultural se desarrollan las escuelas teológicas monásticas, que van a dominar el escenario intelectual cristiano hasta la pronta llegada de los mendicantes y de la teología escolástica propiamente dicha.

La importancia eclesial de Cluny apenas se manifiesta en el ámbito teológico. La cultura intelectual no llega a ser entre los cluniacenses una meta en sí misma, y se subordina siempre al fin esencial de celebrar el oficio divino¹¹. Destacan en cambio tres escuelas monásticas de importancia: la escuela cartusiana, iniciada por Guigues primero; la escuela benedictina y cisterciense, fundada por Guillermo de Saint Thierry y San Bernardo; y la escuela victorina, con Hugo y Ricardo de San Víctor¹².

Un predecesor de altos vuelos es naturalmente Anselmo de Canterbury (1033-1109). Anselmo es uno de los primeros intelectuales cris-

10. *Versio Maximi*: PL 122, 1196 B-C.

11. GUY DE VALOIS, *Le Monachisme clunisien des Origines au XV siècle*, Paris 1970. Vol. I, L'existence intellectuelle, pp. 312s.

12. Cfr. E. GILSON, *La Théologie Mystique de saint Bernard*, Paris 1969, pp. 13-16.

tianos que se proponen la tarea de situar y estudiar el hecho de la creencia en el marco de una construcción mental rigurosa, y hacen con ello una seria llamada a la razón. Paradójicamente, la influencia de Anselmo inmediatamente después de su muerte se ejerció más en el área de la espiritualidad que en el terreno de la teología especulativa. La importancia y el alcance de sus ideas fueron reconocidos sólo más tarde tanto por filósofos como por teólogos.

La teología monástica destaca por su sentido tradicional y el uso comprehensivo del método de autoridad. Este método será también utilizado a fondo por los escolásticos, pero en éstos aparecen características intelectuales y otras que son propias del momento histórico-cultural, que les distinguen del teólogo monje. Los cambios culturales y sociales ocurridos en el siglo XII estimulan, entre otras cosas, el cultivo de una actividad teológica que sustituirá pronto a la *sacra pagina* del Alto medioevo.

El tercer Concilio Laterano (1179) decretó que cada iglesia catedral había de crear un beneficio destinado a mantener un maestro que pudiera enseñar gratis a estudiantes pobres. Pero esta disposición reflejaba aún las circunstancias de un tipo de sociedad en trance de desaparición, en la que los servicios se financiaban con rentas de la tierra. El teólogo secular escolástico que entra en escena por este tiempo pertenece a un mundo nuevo en el que el comercio y la dinámica social urbana hacen que muchos servicios se ofrezcan y se compren por dinero.

Pedro Abelardo (1079-1142) es el prototipo de una nueva clase de intelectuales profesionales que se hizo un nombre en las escuelas teológicas y se ganó la vida enseñando a cambio de una retribución. A finales del siglo XII estos hombres eran legión¹³. El uso de la dialéctica en la ciencia sagrada alcanza por este tiempo un nivel de intensidad que provoca innumerables protestas, ataques y censuras. Crítica al racionalismo, a la vana especulación y a las novedades en el estudio de los misterios de la fe habían sido ya frecuentes en los cánones de muchos concilios antiguos¹⁴. En este terreno, San Bernardo se destaca por sus protestas ante la especulación de

13. Cfr. C.H. LAWRENCE, *The Friars*, Cambridge 1994, p. 11.

14. Concilio Gangrense (324), canon 21; Mansi II, 1103; Concilio de Nicea (325), Epístola de Alejandro, obispo de Alejandría: Mansi II, 647; Concilio de Calcedonia

Abelardo sobre asuntos teológicos: «*irridetur simplicium fides, eviscerantur arcana Dei, quaestiones de altissimis rebus temerarie ventilantur*»¹⁵.

Este tipo de excesos serían corregidos en el ámbito eclesial a medida que el uso de la dialéctica venía gradualmente sometido a una disciplina y a un rigor intelectual mayores. La teología escolástica era en cualquier caso un aspecto fundamental del renacimiento que se inicia en el siglo XII. Es un momento histórico en el que van a producirse cambios profundos en la sociedad occidental. El crecimiento económico, la intensificación de la actividad literaria, el entusiasmo por el saber, y la sensación de vivir dentro de un universo mental que se expande, ayudan a la convicción de que ni la Iglesia ni su teología pueden cumplir su tarea ni progresar en aislamiento.

La fundación y el desarrollo de las universidades (Bolonia, activa ya en el siglo XII, puede considerarse la primera) hace de los teólogos escolásticos unos profesores universitarios, que al enseñar teología usan una técnica profesional. Pensar la fe se convierte en un oficio, y puede afirmarse que «la teología es la primera gran técnica del mundo cristiano»¹⁶. Desde la perspectiva magisterial de la Iglesia, los escolásticos célebres por su equilibrio y doctrina serán los nuevos «doctores». Pero estos hombres no gozarán ya de la autoridad de los Padres antiguos.

Los frailes mendicantes, especialmente franciscanos y dominicos, alcanzan muy pronto una señalada reputación académica. Su prestigio les convierte en agentes e instrumentos de los Papas en el desarrollo de las iniciativas y planes escolásticos papales. Los *Lectores* de teología en la Curia romana no siempre pertenecieron a los mendicantes. Hubo también maestros del clero secular, pero la preponderancia de dominicos, franciscanos y agustinos refleja el destacado papel de los frailes en las tareas teológicas de la Iglesia. En el siglo XIII, los *Lectores* mendicantes

(431), Epístola de Marciano: Mansi VII, 487. Dice Marciano a los monjes de Aelia: «Habéis preferido los doctores a los sacerdotes, y la ciencia a los libros de los Santos Apóstoles y profetas». El Papa Honorio (625-638) escribe a Sergio: «Dejemos estas cuestiones a los gramáticos que venden a los niños sus juegos o sus artificios de palabras»: PL 80, 473; Concilio Quinisexto (680), canon 1: Mansi XI, 935; Concilio de Franfort (794), *Epístola de Adriano I*: Mansi XIII, 805.

15. *Epístula* 188: PL 182, 353.

16. J. MARITAIN, *Les degrés du Savoir*, Paris 1932, p. 583.

en la Curia papal incluyen nombres tan importantes como Tomás de Aquino y Juan Peckham¹⁷.

A pesar de la resistencia de Francisco de Asís a que sus frailes se dedicaran a la ciencia eclesiástica y a su docencia, permitió el santo esta actividad a Antonio de Padua y a Alejandro de Hales. Esta autorización excepcional abrió, sin embargo, la puerta a una brillante ocupación intelectual por parte de muchos franciscanos, entre los que se encuentran Buenaventura y Duns Scoto. Buenaventura era un verdadero teólogo por naturaleza. Su ideal fue unir la disciplina y pobreza de los frailes con el espíritu de búsqueda que era propio de las escuelas teológicas¹⁸.

La tarea primordial de los teólogos escolásticos de los siglos XII y XIII consistió en hacer de la teología una ciencia que pudiera ocupar un lugar legítimo en las universidades. La construcción de un régimen científico para la teología no era un asunto simplemente académico. Enceñaba también una repercusión social, porque implicaba la implantación de una ciencia sagrada en el universo de la cultura, de la política, y de las actividades ciudadanas ordinarias. Suponía también una concepción y realización unitaria del saber humano, que se iluminaba y adquiría sentido desde los más altos principios.

La concepción de la teología como reina de las ciencias no significaba, sin embargo, ninguna tutela y colonización indebida del saber profano por parte de la ciencia teológica. La teología de estos siglos no ignoró en ningún momento el estatuto y régimen propio de cada una de las ciencias que le reconocían una especial dignidad como ciencia de las cosas divinas. Puede decirse que la teología nunca abusó de su hegemonía ni actuó como una tirana.

Durante los siglos medievales se observa una notable distancia entre la cultura eclesiástica oficial y el pueblo cristiano. Si bien esa distancia se atenúa en alguna medida debido a la importancia de la parroquia, y sobre todo al confesonario, que coloca a los clérigos en contacto vivo con el mundo popular. El centro de este mundo popular cristiano son los san-

17. R. CREYTANS, *Le studium Romanae Curiae et le Maître du sacré palais*, AFP 12 (1942) 5-83.

18. J.R. MOORMAN, *Early Franciscan Art and Literature*, BJRL 27 (1942-1943) 351.

tos, y la interpretación sencilla de la santidad. Los santos aparecen dotados de los poderes sobrenaturales y de la fuerza espiritual que, en su ignorancia, el pueblo solía atribuir en ocasiones a la magia pagana. El santo es sobre todo el taumaturgo. Perteneció a la vida cotidiana de los hombres y mujeres de la ciudad donde hizo su vida o reposan sus reliquias.

Los cristianos de cada lugar cultivan el orgullo de los santos propios, y la relación entre el santo y los fieles es pensada y vivida en los términos medievales de fidelidad y ayuda mutuas. El intenso culto de los santos locales produce a veces un particularismo religioso que llega a difuminar el sentido de lo católico y universal. Este culto es parte integrante de la vida religiosa medieval, y lo es hasta el extremo de que las actividades hacia Dios parecen carecer en ocasiones de la intimidad y confianza que une a muchos fieles sencillos con el santo local.

La teología culta contribuye a su modo al prestigio popular de los santos, y en las obras hagiográficas —escritas muchas de ellas por teólogos—, el santo aparece como el cristiano ideal, portador de todas las virtudes. La hagiografía de los primeros siglos medievales acostumbra a acentuar una conexión mutua entre santidad y nobleza, aunque ante todo importa la santidad: *natalibus nobilis, religione nobilior*. Si Dios representa y encarna el principio sagrado a escala de macrocosmos, los santos cumplen una función parecida dentro de los límites del mundo local.

Proliferan las obras dirigidas al pueblo sencillo, como homilías, admoniciones, historias de visiones y milagros, semblanzas, textos catequéticos, etc. Se redactan de modo que puedan ser comprendidas por *idiotae*. Forman parte esencial de un gran intento de traducir y transformar la doctrina cristiana, expresada de modo culto por una élite eclesiástica, en un mundo literario afín a la cultura de amplios estratos de la población. Mediante estos sermones y relatos de santos y demonios halló el Cristianismo su camino para penetrar en la conciencia del pueblo sencillo, que mantenía aún sus tradiciones de mitos, narraciones épicas, y rituales semipaganos. Estos géneros de literatura elemental fueron canales importantes de comunicación entre el clero y los fieles, mientras la teología propiamente dicha permanecía un tanto al margen.

Con los autores nominalistas de los siglos XIV y XV se inicia en el Occidente cristiano una evolución que va a separar drásticamente al teó-

logo del filósofo, y que culminará en el siglo XVII, cuando nace la filosofía moderna. El pensamiento profano comienza a tomar conciencia de sí mismo, y manifiesta crecientemente un afán de emancipación de lo que considera tutela religiosa. La mayoría de los nominalistas más sobresalientes (Nicolás de Autrecourt, Juan de Buridan, Nicolás de Oresme, Pedro d'Ailly, Juan Gerson, etc.) no son ni laicos ni religiosos. Pertenecen al clero secular, y dan forma y contenido a una figura teológica de transición que tiende a separar la teología de la filosofía.

Graves consecuencias de este proceso son la decadencia de la reflexión teológica abierta a los misterios de la fe, perdida en especulaciones y distinciones terminológicas, y el crecimiento autónomo de una teología espiritual, que se declara enemiga de toda especulación en el plano religioso. La aparición de libros como la *Imitación de Cristo* (s. XV) señala la escisión irremediable entre teología dogmática y teología nacida de la experiencia espiritual.

El escenario histórico de este tiempo, próximo al Renacimiento, señala grandes convulsiones y crisis, tanto en la sociedad civil como en la misma Iglesia. La peste negra de 1348 supuso una catástrofe demográfica de enorme magnitud. El traslado de los Papas a Avignon (1309-1373) desembocó en el cisma de Occidente (1378-1417) y en las tendencias conciliaristas que debilitaron seriamente la Iglesia ya antes de la revolución luterana.

En el siglo XIV se escuchan voces numerosas y autorizadas que piden la reforma de la Iglesia, proponiendo remedios tales como la abolición del pluralismo, la disminución de los beneficios concedidos por el Papa, la eliminación de la corrupción eclesiástica, la observancia del celibato de los sacerdotes, la reforma de las órdenes religiosas relajadas, la supresión de los matrimonios clandestinos. Muchas de estas propuestas procedían de escritores laicos, de místicos y teólogos, y algunas obtuvieron el apoyo de príncipes seculares.

Ciertos reformadores sobrepasaron los límites de la ortodoxia cristiana, como Juan de Wyclif (1328-1384), que exigía una reestructuración completa de la eclesiología y de las instituciones. El bohemio Juan de Huss (1369-1425) corrió peor suerte material que Wyclif, porque a pesar de las garantías de seguridad personal que había recibido, fue quemado por herejía en el Concilio de Constanza. Juan Pablo II se ha referido a este suceso

lamentable. «Hoy, a las puertas del gran jubileo, —decía el Papa el diecisiete de diciembre de 1999— siento el deber de expresar un dolor profundo por la cruel muerte infligida a Juan de Huss, y por la consiguiente herida, fuente de conflictos y divisiones, que quedó abierta de ese modo en las mentes y en los corazones del pueblo bohemio... Las heridas de los siglos pasados han de sanarse mediante una nueva mirada al futuro.»

Esta edad fue también un tiempo de agitaciones políticas y guerras endémicas. Los turcos otomanos llegaron al corazón del antiguo imperio bizantino y conquistaron Constantinopla en el año 1453. La guerra de los cien años (1338-1453) desangró a la monarquía francesa y consumió en Inglaterra hombres y dinero. Contribuyó directamente al descontento popular que se expresó en la nueva revuelta de los campesinos en 1381.

El período se distinguió a la vez por una cierta innovación tecnológica. Los niveles de población se recuperaron lentamente después de la plaga, y a mediados del siglo XV el crecimiento demográfico era ya general en Europa. Artesanos y obreros especializados se beneficiaron de una mayor demanda de sus talentos y capacidades.

Este marco de crisis social y eclesiástica afectó indirectamente a la teología y a los teólogos, que apenas conseguían articular un discurso público que interpretase desde el Evangelio el sentido de estos eventos, y sugiriese soluciones cristianas. El Renacimiento del siglo XV es el fenómeno intelectual más creador y positivo de este tiempo, pero sus efectos directos en el campo de la teología no llegan a ser importantes, y los factores que podrían haber ejercido un influjo más renovador se truncan en gran medida por la división de la Cristiandad en las primeras décadas del siglo XVI.

Los humanistas italianos no eran teólogos, sino hombres de pensamiento interesados por la antigüedad clásica y por el hombre, y movidos por el deseo de forjar una cultura civil y un Cristianismo adaptado a los ciudadanos en medio de su vida activa¹⁹. Las décadas anteriores y posteriores al año 1400 son decisivas para la transformación de una pers-

19. Cfr. H. BARON, *Cicero and the Roman civic spirit in the Middle Ages and early Renaissance*, BJRL 22 (1938) 72-97.

pectiva humanista que es aún medieval, en otra nueva que puede ya considerarse plenamente renacentista. La postura de Hegel, que atribuye el comienzo de la Edad Moderna a la reforma protestante alemana, y la de otros autores que sitúan fuera de Italia la línea divisoria entre medievo y mundo moderno, desfiguran la realidad histórica al ignorar la importancia capital de la civilización italiana del Quattrocento²⁰.

La figura del teólogo sigue representada básicamente por el doctor curial y por los hombres que desempeñan en las comunidades religiosas una función de estudio y docencia. La tarea teológica no es ajena a la impresionante producción de obras artísticas encargadas por los Papas, prelados y príncipes seculares con un destino de decoración religiosa. Un ejemplo son los frescos de la Capilla Sixtina y de otras estancias vaticanas. Su contenido y sus motivos no fueron dejados a la iniciativa de Rafael o de Miguel Ángel, sino que fueron encargados por Sixto IV y Julio II a teólogos como Pedro Colonna, Jorge Benigno de Salvatis, Cristóforo Marcellus, y el minorita Amadeo²¹.

Destaca en el Renacimiento la individualidad teológica de Nicolás de Cusa (1400-1464), que encarna en y por sí mismo un tipo de teólogo que apenas se repite en otros de su tiempo. El Cusano intenta servir la causa de la religión con un intelecto libre de las limitaciones académicas y escolares que pueden paralizar el pensamiento teológico y hacerlo estéril para responder a nuevos retos²².

Nuestro teólogo persigue un equilibrio entre razón y emociones, que habían predominado con exceso en los ambientes religiosos del siglo anterior y conducirían a crisis espirituales y teológicas de diferente alcance. Es consciente, sin embargo, de los límites de los métodos racionales y busca apoyos en el neoplatonismo y en algunos místicos alemanes.

El Cusano aborda temas nuevos. No construye un sistema cerrado de pensamiento, y sus ideas acusan la influencia del ambiente público —eclesiástico y civil— en el que vive. Le preocupan la concordia, la

20. PETRARCA, BRUNÍ, VALLA, PICO DELLA MIRANDOLA, ALBERTI, *Manifestos del humanismo*, Barcelona 2000.

21. Cfr. H. PFEIFFER, *Die Gemalte Theologie in der sixtinischen Kapelle*, «Archivum Historiae Pontificiae» 28 (1990) 99s.

22. Cfr. E.F. JACOB, *Cusanus the Theologian*, BJRL 21 (1937) 406-424.

búsqueda de la verdad última y una cierta apertura a las religiones, especialmente al Islam. Son prueba de ello el tratado *De pace fidei* y la *Cribationis Alchoran*. El carácter utópico de estas obras no les priva de interés histórico-teológico. El Renacimiento tiende a valorar la religiosidad no cristiana, y los teólogos que decenios más tarde asesoraron los motivos pictóricos de la Capilla Sixtina no vieron inconveniente en que Miguel Ángel agrupase juntos a profetas y sibilas.

El mundo cultural del Cusano es una época de transición y de paradojas. Contiene elementos poderosos de ilustración racional, pero permite a la vez un florecimiento de la magia y de las supersticiones astrológicas²³, que son practicadas y tenidas en cuenta por humanistas de talante crítico. Impulsa una religiosidad más espiritual y más al alcance de los laicos, pero no consigue desprenderse a todos los efectos de la tutela clerical. El Renacimiento descubre el mundo y el hombre, y lo hace dentro de unas coordenadas vagamente cristianas. Pero contiene sin sospecharlo los gérmenes de una secularización de fatales consecuencias para el Cristianismo.

El gran episodio histórico que sigue inmediatamente al humanismo renacentista, y en parte se solapa cronológicamente con él, es la Reforma protestante del siglo XVI. Esta revolución religiosa, uno de los sucesos más determinantes del segundo milenio, produce un tipo nuevo de teólogo. Se trata ahora de un intelectual laico o que quiere considerarse laico, si al principio procedía del estamento eclesial o religioso. El teólogo reformado se reviste de los rasgos no sólo de una figura religiosa con tintes proféticos, sino también de una aureola de publicista, cuya palabra debe abolir el orden antiguo y ayudar a la implantación de un civismo nuevo y de una secularidad religiosa.

Bajo el punto de vista cultural y de la historia de las ideas, el teólogo protestante resulta una figura ambigua, como también es ambigua y difícil de determinar la relación entre Reforma y Humanismo. Lo cierto es que las condiciones sociales y culturales del siglo XVI han contribuido poderosamente al estallido y desarrollo de la Reforma. Se encuentran entre ellas el nacionalismo alemán, la consolidación de una

23. F. CARDINI, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona 1982.

burguesía urbana segura de sus posibilidades económicas y espirituales, la afirmación de lo laical como aspecto de la Iglesia que debe prevalecer en ella frente a lo sacerdotal, el uso de las lenguas vernáculas, y la aparición y difusión de la imprenta.

El libro y el folleto impresos significaban que la cultura y el conocimiento se ponían al alcance de todos. La imprenta suponía la secularización de una cultura que había sido arrancada de las manos de monjes y frailes. Difundía súbitamente la influencia directa y preponderante de las Biblias vernáculas y de la Palabra escrita, influencia que era para muchos la única que debía contar en el plano religioso.

La imprenta había sido el instrumento que hizo posible el Renacimiento, y ahora iba a permitir la implantación de la Reforma. Mediante el libro, el individuo quedaba a solas con el texto sagrado sin la mediación de la Iglesia. Se acumulaban así los efectos de una revolución religiosa y de una revolución cultural. La imprenta acentuaba la desproporción entre el valor doctrinal de un escrito y sus repercusiones sociales y espirituales, ante un público que se dejaba influir y llevar más por sentimientos que por ideas.

Los teólogos protestantes se consideran vinculados solamente por la Palabra de Dios escrita y la piensan e interpretan bajo su única responsabilidad personal. Trabajan desde luego en el seno de una tradición religiosa propia, que tiene en cuenta los principios fundamentales de la reforma. En esta tradición cuentan poco los Padres antiguos, con excepción de San Agustín.

Para los teólogos reformados, antigüedad y verdad van íntimamente conectadas, pero se trata de una antigüedad evangélica, no necesariamente patrística. Los reformadores crean un nuevo tipo de patrología crítica, en la que el primer consenso es el de Profetas y Apóstoles²⁴. El teólogo protestante moderno se considera a sí mismo como el representante genuino de la tradición evangélica.

La religión creada por la Reforma se mostró desde el principio muy vulnerable a la fragmentación, porque eliminó drásticamente a la

24. P. FRAENKEL, *Testimonia Patrum. The function of the patristic argument in the Theology of Philip Melanchton*, Genève 1961, p. 198.

Iglesia viva como fuente última de autoridad entre Dios y el hombre. En su lugar se introducen los teólogos, como los intérpretes más autorizados de la Palabra divina. Era el camino de la dispersión doctrinal, y el triste destino de unas comunidades sometidas a innumerables fuerzas centrífugas, que conducían todas a la pérdida de sustancia religiosa y al oscurecimiento del Evangelio.

«Los reformadores eran hombres creyentes que confesaban a un único Dios, a un Espíritu Santo que inhabitaba la creación divina y el corazón humano, y a una sola Biblia. Podían esperar entonces que los buenos cristianos estarían siempre de acuerdo en la recta interpretación del Evangelio, pero la historia ha demostrado que sus esperanzas eran falsas. La propia tradición, los hábitos adquiridos, y el respeto hacia el saber y la piedad pueden haber atenuado las tendencias cismáticas en el interior de la Reforma, pero no las han impedido. La consecuencia de la Reforma no ha sido una Iglesia cristiana fortalecida, sino un número ilimitado de interpretaciones e instituciones en competencia unas con otras.»²⁵

Con la Contrarreforma que sigue y rodea al Concilio de Trento (1545-1563), el teólogo católico deviene un hombre de iglesia y protagonista de una teología que se ha clericalizado radicalmente. Los teólogos pertenecen principalmente al clero religioso, y su actividad se centra en las controversias confesionales, la censura de escritos, la elaboración de votos doctrinales, y la enseñanza en los centros donde se forma el clero. La teología experimenta un repliegue hacia el interior de la Iglesia, por así decirlo, y se ocupa de modo casi exclusivo en servir a sus necesidades apologéticas y docentes. Los intelectuales son en la Iglesia profesores, polemistas, sacerdotes, y administradores u hombres de gobierno.

El único interlocutor externo de la Iglesia y de su teología es en este tiempo el mundo intelectual y religioso de la reforma, representada sobre todo por sus instituciones académicas. El mundo profano como tal apenas existe para la teología católica. Es una teología sin mundo, que podía acabar fácilmente en un mundo sin teología.

25. S. BRUCE, *Religion in the modern World*, Oxford 1996, p. 22.

La polémica con los protestantes no sólo estrecha de momento las perspectivas dogmáticas de los tratados teológicos, especialmente la ecle-siología, sino que altera y deforma en cierta medida el sentido de lo que la teología y el teólogo representan para la Iglesia y la relación de éste con el mundo y la sociedad. Los teólogos de este tiempo llevaron a cabo en primera línea, sin embargo, la defensa de la Iglesia, con una actividad que no era meramente defensiva, sino estimulante en los terrenos espi-ritual y apostólico.

Los teólogos adquieren la viva conciencia de que la elaboración de catecismos ortodoxos no es únicamente la respuesta adecuada al género correspondiente de literatura religiosa que han ideado los protestantes, sino también la difusión de la enseñanza más importante de todas las que un cristiano está llamado a recibir a lo largo de su vida.

Las turbulencias doctrinales, particularmente intensas y agresivas a lo largo del siglo XVI, impulsan a la Iglesia a erigir y formalizar un sis-tema de control de los escritos divulgados a través de la imprenta. Hasta el año 1500, las setenta y tres imprentas existentes en Italia habían publi-cado 4.516 volúmenes; 3.231 habían sido editados por 50 imprentas alemanas, 1.007 por 31 imprentas francesas, cerca de mil por 24 imprentas españolas, 638 por las 21 de los Países Bajos, 379 por las ocho imprentas suizas, y 207 por las cuatro inglesas.

El número de libros había crecido considerablemente, como era de esperar, después del año 1500, de modo que las nuevas opiniones heré-ticas y otras que, con mayor o menor motivo, eran miradas con desconfianza y recelo por las autoridades eclesiásticas, se difundían fácilmente de modo capilar en el ámbito religioso e intelectual de la Cristiandad dividida. La censura de escritos no pretendía hacer de la Iglesia un «hor-tus conclusus», ni podía ponerle puertas al campo. Trataba simplemente de contener y aminorar el mal.

La práctica de la censura no era un procedimiento nuevo en la Igle-sia. Se usó ya en la alta Edad Media²⁶, y el correr del tiempo la había con-cretado en tres métodos: «censura praevia», o examen de una obra antes de

26. Cfr. P. GODMAN, *The Silent Master. Latin Literature and its Censors in the high Middle Ages*, Princeton 2000.

su publicación, «expurgatio», o eliminación de pasajes ofensivos y expresiones aberrantes, y «prohibitio», o denegación del permiso de publicación.

La amenaza que alarmó a la Iglesia en el siglo XVI no era sólo la que provenía de los escritos protestantes, sino también la de autores católicos que disentían en alguna medida de las ideas y procedimientos eclesiásticos *ad usum*. Pablo III fundó la Inquisición Romana en 1542, y la Congregación para el Índice de libros prohibidos fue erigida en 1571. La congregación elaboró un primer Índice en el año 1559. Precedieron a este Índice romano los elaborados por las Universidades de París (1544) y Lovaina (1546), por Milán (1544) y Venecia (1549), y por las Inquisiciones española y portuguesa (1547, 1551, 1554).

El trabajo técnico para componer estas relaciones de libros estaba en manos de teólogos curiales y de otros pertenecientes principalmente a órdenes religiosas. Debe decirse, sin embargo, que éstas no mostraron demasiado entusiasmo y opusieron alguna resistencia a estas medidas de control, especialmente en Roma, donde muchos eclesiásticos juzgaban drástica en exceso la política de Paulo IV (1555-1559). Estaban entre ellos los jesuitas, cuyo general, Diego Lainez, comparaba el Índice de 1559 a una «red que había atrapado a muchas almas, y de la que pocos se habían beneficiado»²⁷.

El Concilio de Trento introdujo cambios en la política doctrinal relativa a los libros y formuló los criterios que debía seguir la Curia romana. Al debatir el tema de los libros canónicos de la Biblia en el año 1546, se comprobó la dificultad de determinar con precisión las cuestiones planteadas, y la necesidad de considerar algunas objeciones de los protestantes. El cardenal Cristóbal Madruzzo urgió la conveniencia de autorizar versiones vernáculos de la Biblia, provistas de las notas y aclaraciones oportunas. La mayoría de los Padres y teólogos tridentinos estaban de acuerdo en que los laicos debían ser protegidos y guiados, pero no alejados de la S. Escritura.

A la muerte de Paulo IV, el Santo Oficio comenzó a desarrollar su acción según la línea adoptada por el Concilio. Aunque teólogos consultores habían trabajado para la Inquisición Romana desde su funda-

27. Carta a Pío IV: cfr. M. SCADUTO, *Lainez et l'Indice del 1559*, AHSI 24 (1955) 32.

ción en 1542, su papel no fue formalizado hasta 1560 y años siguientes. Se atribuyó un *status* separado y particular a sus dictámenes, y las reuniones oficiales de los consultores alcanzaron un gran significado en la praxis habitual de la Inquisición²⁸. El Santo Oficio pensaba y decidía en términos escolásticos. Sus debates revestían oficialmente la forma de una *Quaestio* medieval. Se sometía a examen una proposición, y los teólogos emitían sus opiniones. La autoridad para tomar decisiones finales radicaba en el Papa y los Cardenales inquisidores, que sólo muy raramente diferían del consenso de los expertos.

A partir del siglo XVI, en una situación que se prolonga hasta mediados del siglo XX, los teólogos de la iglesia son en su mayor parte expositores y enseñantes de la *doctrina* católica, es decir, de los núcleos de la fe cristiana, explicitados mediante las opiniones autorizadas de escuela que han logrado un cierto *consenso*. Este consenso reviste gran importancia como *lugar teológico*, o criterio para determinar cuál es la doctrina de la Iglesia en un aspecto determinado de la fe.

El teólogo es el protagonista principal de un gran sistema docente intraeclesial. Ejerce sus funciones de puertas adentro. Lo hace en los Seminarios diocesanos creados por el Concilio de Trento en el año 1563; en los centros de formación regidos por las órdenes religiosas, y en las universidades situadas en los países católicos. Roberto Bellarmino (1542-1621), por ejemplo, enseñó siete años en Lovaina y once en el Colegio romano de la Compañía de Jesús.

Estos profesores de ciencia eclesiástica escriben *tratados* —muchos de ellos llevan el título de *Theologia ad Mentem Sancti Thomae, ad scholarum usum accomodata*—, *manuales*, y obras *apologéticas*. No se busca la originalidad, ni se pretende en ningún momento apartarse de una tradición docente y de un método expositivo que son habituales. Con excepción de libros como el tratado *de Locis*, de Melchor Cano, y algunas obras de ética política, no se producen escritos que contribuyan verdaderamente a una renovación teológica, o que señalen el comienzo de una nueva época.

28. P. GODMAN, *The Saint as Censor. Robert Bellarmine Between Inquisition and Index*, Leiden-Boston-Köln 2000, p. 17.

Habrá que esperar para eso al siglo XIX. Los escritos teológicos de esta larga época postridentina muestran desde luego una continuidad orgánica, y la literatura teológica avanza a pequeños pasos, pero lo hace con una homogeneidad que la mantiene más bien estancada y aislada del mundo ambiente, con raras excepciones.

Los teólogos tratan de enseñar la doctrina, pero no se plantean directamente y en cuanto tales teólogos, la mejora interior de los lectores. Esta tarea se entrega a la literatura espiritual y a la homilética. Que los hombres y mujeres cristianos «tengan vida y la tengan en abundancia» (Juan 10, 10) se estima que es el fin del predicador²⁹, pero no necesariamente del teólogo.

Ocupación del teólogo es de hecho en estos siglos la controversia intracat lica, que, dentro de la unidad de la fe, enfrenta con cierta frecuencia a teólogos de órdenes religiosas o escuelas particulares de pensamiento cristiano. Buena muestra de ello son las controversias en torno a la Concepción Inmaculada de la Virgen María, los debates provocados por el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo, la controversia *de auxiliis*, sobre la operación de la gracia y su influjo en la libertad humana, etc.

A diferencia de lo que ocurrió en tiempos medievales, los teólogos de los siglos XVII en adelante viven en un ambiente cultural que es hostil a la Iglesia y a las enseñanzas cristianas. Racionalismo y De simo impregnan el mundo del intelecto y de la cultura, y suponen para la teología desafíos difíciles de responder con eficacia. Se desarrolla ahora una cultura propia que se limita a los ambientes cristianos, y que apenas mantiene contactos auténticos con el mundo. El pensamiento cristiano influye muy poco en el exterior y no se comunica prácticamente con la sociedad y la cultura profanas.

En la teología católica predominan las obras apol gicas, que defienden la fe contra la incredulidad, y la Iglesia y el Cristianismo contra el libre pensamiento. Lo hacen en el marco de un Catolicismo que parece estar en retirada dentro del campo de las ideas. Hacia el año 1750 reina en el ánimo de los intelectuales ilustrados —muchos de ellos abier-

29. Cfr. S. FRANCISCO DE SALES, *Oeuvres III*, 11, Paris 1833. CAROLUS BORROMEO, *Instructiones Praedicationis Verbi Dei*, Lugduni 1683, p. 394.

tamente irreligiosos— una plena confianza en la cultura secular de su tiempo. Pocos años después, a la vez que crece la ofensiva contra la Compañía de Jesús, la opinión anticristiana se apunta notables triunfos, la Revelación bíblica, los ideales cristianos, y el Magisterio de la Iglesia ven uno de los momentos más bajos de su prestigio, y se dirían humanamente arrumbados. El talento mismo de escribir parece ser monopolio del partido filosófico.

La aparición y el ascenso del intelectual laico, en el sentido de laicista, no es solamente un aspecto típico del mundo moderno, sino también un factor decisivo en su configuración. Se trata de un nuevo intelectual que hace valer su derecho a guiar la sociedad. Se considera a sí mismo un espíritu libre que se aplica a rehacer la vida de la cultura y del intelecto en un momento de crisis de todo lo eclesiástico. Es contrario a la tradición y no se siente vinculado por ningún precedente de orden religioso o doctrinal. Afirma el derecho a criticar el orden establecido, y su capacidad para volverlo a construir desde los nuevos presupuestos que él aporta. Invoca el papel insustituible que el instinto y los sentimientos —además de la razón— deben desempeñar en la conducta humana. No le interesa tanto el hombre como la humanidad, y es el abogado de un naturalismo que abomina de todo lo que proceda desde más allá de lo empírico. Jean Jacques Rousseau (1712-1778) es para muchos el arquetipo del «intelectual moderno».

Los tratados apologeticos de este tiempo se manifiestan demasiado escolásticos y de escasa eficacia. La *Aufklärung*, cuyos grandes teóricos habían sido Leibniz y Wolff, domina en Alemania a partir de 1740 y llega casi a finales del siglo. Es sobre todo un movimiento de emancipación intelectual respecto a la tradición y la autoridad de la Iglesia. Pero no plantea —como ocurre en el resto de Europa— una opción radical entre razón y Revelación, ni desarrolla una crítica aguda al Cristianismo católico. La *Aufklärung* alemana se vincula frecuentemente a la teología y a la Iglesia misma, y actúa más a través de ellas que contra ellas.

Se distingue claramente en este aspecto de la Ilustración francesa, tal como aparece representada por Voltaire. Ésta disputa a la religión el derecho a existir, y lo hace en nombre de la razón. Considera que la dogmática cristiana es un conjunto de prejuicios, y que la Iglesia es un obs-

táculo al progreso y a la libertad. Los exponentes alemanes de la Aufklärung buscan, por el contrario, combatir esta clase de críticas, y encontrar una respuesta constructiva a la controversia, típicamente alemana, entre ortodoxia y pietismo.

Los planteamientos teológicos de los católicos alemanes ilustrados suelen hallarse influidos, sin embargo, por la noción de Dios y de religión que se exponen en los escritos de Kant. Predominan en ellos un cierto subjetivismo agnóstico, un moralismo práctico, y una fuerte tendencia pedagógica.

Los primeros decenios del siglo XIX ven un resurgimiento católico que se manifiesta en los órdenes teológico, cultural, social y político. Aparece una nueva figura de teólogo, y un tipo de intelectual cristiano que se halla a la altura de los tiempos. Hombres como Montalembert, De Maistre, Schlegel, Görres, Lamartine, Möhler, Manzoni, Novalis y Ozanam, entre otros, representan un Catolicismo renovado que está presente en los campos más significativos del pensamiento. Viejos ideales se revisten de formas nuevas. Se estima que el Catolicismo puede suministrar las claves para comprender los fenómenos de la naturaleza humana, y dar razón de la unidad del hombre con Dios, consigo mismo, y con la naturaleza que lo rodea.

Los autores de esta época creen estar seguros de que el protestantismo conduce a la pérdida de la fe, mientras que lo católico la conserva y refuerza. Algunos piensan que la incredulidad es en los espíritus hija legítima de la Reforma y que ésta ha demostrado ser un factor disolvente en el plano religioso y un muro ineficaz en la defensa de lo cristiano. Aparecen ahora nuevas publicaciones que tendrán excelentes frutos científicos y pastorales, y larga vida, como *Tübinger Theologische Quartalschrift* (1819), *Athanasia* (1827), *Der Katholik* (1821), *Dublin Review* (1836), etc.

El mundo católico experimenta un movimiento centrípeto hacia Roma. Se superan las tendencias galicanas en el terreno eclesiástico, y desde que Francia oye y lee las críticas de L'Avenir (fundado por Lamennais en 1830) nadie puede hablar allí de galicanismo sin suscitar sorna e ironía. La secularización del Sacro Imperio Germánico —formalizada en el año 1803— había provocado un cierto shock en el mundo religioso. Pero en el Sínodo de Würzburg, celebrado en 1848, la Iglesia alemana

se libera de los lazos del Josefinismo y usa su libertad, de una parte para acercarse a la Santa Sede, y de otra para conectar con las preocupaciones del pueblo y del país. Brotarán así muy pronto nuevas iniciativas intelectuales y sociales, no sólo en Alemania y Austria. Ozanam expone en Lyon, hacia 1838, las ideas que llegarán a ser el ideario social de la Iglesia.

Parte de este resurgir intelectual lo constituye el intento de levantar una nueva ciencia teológica que supere las críticas de la *Aufklärung* y conecte con la nueva situación del pensamiento Europeo. Éste es el cometido que se impone conscientemente el grupo de teólogos constituido en torno a Johann Sebastian Drey (1777-1853) hacia el año 1817. Estos teólogos configuran junto con muchos otros en la Alemania de su tiempo un nuevo tipo de cultivador de las ciencias sagradas. Se trata de teólogos que investigan y enseñan en universidades regidas por el poder civil. Son por lo tanto funcionarios de centros superiores de enseñanza que han sido creados por gobiernos y príncipes temporales.

Estas universidades mantienen por lo general —según su situación geográfica— una facultad de teología protestante y otra de teología católica. Surge así una figura teológica que es históricamente nueva, y que será recogida hasta nuestros días en concordatos y acuerdos entre la Santa Sede y los estados respectivos.

Estos teólogos trabajan en el seno de una Universidad civil —Tübinga, Munich, Bonn, Breslau— y lo hacen en un momento en el que la teología y la historia de la Iglesia necesitan lograr un carácter y un régimen más científicos. El enseñante católico se ve situado en unas circunstancias completamente nuevas. Tiene que dirigirse a estudiantes y alumnos llenos de oportunidades para conocer los argumentos de los enemigos de la Iglesia y familiarizarse con ellos.

Los oyentes conocen asimismo los descubrimientos y conclusiones de disciplinas que no persiguen fines religiosos. El teólogo sabe ahora que mientras explica su lección en un aula, la contigua puede estar ocupada por un racionalista, un panteísta, o un luterano, que tratan las mismas o parecidas cuestiones. Sabe también que cuando abandona su tribuna, su lugar puede ser ocupado por un profesor que exponga los resultados de sus investigaciones sin preocupación alguna por la tradición y las convicciones cristianas.

En este marco intelectual de comienzos del siglo XIX se escriben enciclopedias teológicas (J.S. Drey, A. Staudenmaier) que conciben la

tarea apologética como la exposición orgánica y coherente de la doctrina católica, vista como un todo cerrado y sistemático. Se piensa que esta exposición razonada es la mejor defensa posible de la Verdad de la Iglesia. Aunque no está privado de mérito intelectual y religioso, este planteamiento se demuestra pronto relativamente ineficaz en la práctica, porque es insuficiente (no contiene una llamada a todo el hombre), y porque resulta vulnerable a una acusación de cierto racionalismo (la verdad de la doctrina católica estribaría en su carácter lógico).

Avanzado el siglo siguen apareciendo mentes creadoras que procuran cultivar una conveniente apertura a la modernidad, a la vez que mantienen sólidos lazos con la tradición cristiana. Pueden mencionarse en este contexto los nombres de Antonio Rosmini (1797-1855), J.H. Newman (1801-1890), Josef Kleutgen (1811-1893), J.B. Franzelin (1816-1886) y M.J. Scheeben (1835-1888).

A lo largo del siglo XIX, especialmente en las primeras décadas, el desarrollo de la teología viene determinado en alguna medida por la estructura social de la profesión teológica. Los teólogos más significativos son hombres de Universidad. La religión y la teología no son enemigos del pensamiento, sino sus estimulantes. Los dogmas cristianos necesitan ser definidos, clarificados y defendidos, lo cual genera también creatividad en los campos de la filosofía y de la historia. El pensador cristiano no es por su parte un personaje aislado que deba impulsarse a sí mismo. Depende del mundo intelectual que le rodea, aunque no sea una función del mundo, ni un producto secundario de la actividad filosófica o histórica.

Como intelectual y pensador cristiano en el clima cultural y espiritual de su tiempo, Newman resulta un teólogo atípico según los moldes eclesiásticos de los siglos precedentes. Él mismo no se consideraba un teólogo profesional, —*a ready theologian*—³⁰ experto en las opiniones de las escuelas teológicas y capaz de exponer de memoria un *status quaestionis*. Leyó, sin embargo, con interés y provecho, las obras de los principales autores eclesiásticos³¹ y valoraba los escritos de Giovanni

30. J.H. NEWMAN, *Letters and diaries of John H. Newman*, vol. XIII, p. 356.

31. Cfr. Íd., vol. XI, pp. 290, 293.

Perrone (1794-1876), al que consideraba sólido en la exposición del dogma y débil en argumentación teológica.

La visión respetuosa de Newman hacia la teología católica del momento no le impedía juzgarla rutinaria y superficial, al menos la que pudo conocer en Roma. Veía con sus propios ojos que la teología era concebida más como arma antiherética que alimento para las almas y mentes católicas. Los alumnos desconocían a San Agustín y a Santo Tomás de Aquino.

Pío IX concedió a Newman el grado de doctor en agosto de 1850, lo cual revistió al converso de un merecido prestigio intelectual en el mundo católico. Newman encarna sin pretenderlo un tipo de teólogo que será cada vez más frecuente en la Iglesia. Sin perjuicio de sus responsabilidades oficiales en el mundo de la docencia eclesiástica, el teólogo no se limitará a ser un escritor de manuales o de exposiciones doctrinales *ad usum*. Trata de pensar el todo, o por lo menos de abrirse tendencialmente al conjunto de la realidad, pero la preocupación sistemática no le impide ser autor de monografías y ensayos religiosos y teológicos que quieren hacer de la teología algo más que una actividad puramente eclesiástica.

Los aires intelectuales que soplan en el mundo católico del siglo XIX influyen considerablemente en el extenso número de profesores del clero religioso y secular que se dedican a la enseñanza de la teología. Junto a los manuales compuestos para la docencia y el estudio de los candidatos al sacerdocio, aparecen obras aisladas que indican un particular impulso de creatividad teológica, y que introducen a la teología de la Iglesia y a sus protagonistas en una etapa diferente a la anterior.

El siglo XX teológico es un período jalonado de monografías y ensayos religiosos, signo de una nueva situación y de una actividad teológica que intenta ser porosa al mundo cultural. Se han ampliado los géneros literarios usados por los teólogos. Éstos se ven a sí mismos, no como profesores, sino como hombres de Iglesia que se dirigen a un público amplio, y que escriben para ser leídos por cristianos o por hombres y mujeres interesados por las cosas del espíritu.

El teólogo no se siente un reformador pero desea contribuir *desde dentro* a cambiar lo que necesita renovación en el mundo de la Iglesia,

como un camino para cambiar muchas cosas fuera de ella. Un conjunto de libros que se han hecho famosos ayudan a comprender el sentido y el estilo de esta era teológica, relativamente breve en el tiempo pero de gran significado y fecundidad. Sin pretensión de exhaustividad deben mencionarse al menos *El Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina* (J.H. Newman, 1845, 1878), *Las Maravillas de la gracia divina* (M.J. Scheeben, 1862), *El Sentido Común* (R. Garrigou-Lagrange, 1909), *Los Ojos de la fe* (P. Roussetot, 1910), *El Tomismo* (E. Gilson, 1919), *Tres Reformadores* (J. Maritain, 1925), *El Espíritu de la Filosofía Medieval* (E. Gilson, 1932), *Mundo y Persona* (R. Guardini, 1939), *La Vida Intelectual* (A.D. Sertillanges 1939), *Jesucristo* (K. Adam, 1933), *Catolicismo* (H. de Lubac, 1938), *Religión y Vida* (A. Rademacher, 1940), *Dificultades para creer* (J. Guitton, 1948), *Falsas y Verdaderas Reformas* (Y. Congar, 1950), *Ensayo sobre el Misterio de la Historia* (J. Daniélou, 1953), *El Fin de la Edad Moderna* (R. Guardini, 1950), *La Tradición y las tradiciones* (Y. Congar, 1960).

Estas obras, junto a otras de corte parecido que podrían citarse, testimonian una honda percepción de lo que significa el Evangelio y cómo inciden sus consecuencias en el mundo ambiente. No son libros dirigidos principalmente a sacerdotes y religiosos. Son vehículos de un pensamiento cristiano caracterizado por su versatilidad. Equivalen muchas veces a confesiones de fe, de la misma fe e identidad cristiana que tratan de proteger. Los autores desean ayudar a sentir y vivir como cristiano en el siglo XX.

Como lo habían hecho algunos intelectuales desde la época de Rousseau, y diversos teólogos protestantes en el siglo XX (K. Barth, P. Tillich...), conocidos teólogos católicos se han animado a publicar relatos autobiográficos (Y. Congar, R. Guardini, H. de Lubac, J. Daniélou, J. Ratzinger...), con el fin de reflexionar sobre la propia historia personal y difundir el estímulo que puede crear una existencia teológica.

La figura dominante del intelectual, vista en sus aspectos más negativos y tal como se ha ido construyendo en la segunda mitad del siglo XX (probablemente hay más de una sola figura), destaca principalmente por vivir en el mundo académico, y actuar desde éste. Es uno de los actores principales de un universo más bien secularizado, y ha cedido —con pocas excepciones— a los halagos del poder y de los medios de

comunicación. Sirve con gran frecuencia a la ideología imperante, busca la popularidad por sí misma, y parece haber perdido el respeto a la Verdad.

Se asignaba al intelectual la función de desentrañar y expresar el sentido del mundo, y hacerlo con independencia y un razonable desinterés. Era la suya una tarea orientada hacia los terrenos fundamentales de la existencia humana. Podía incurrir en el defecto, criticado por Kierkegaard, de dejarse dominar por la reflexión y, perplejo ante diversas posibilidades, hacerse incapaz para decidir. Permanecía así en un mundo estético de existencia, sin entrar en los mundos ético y religioso.

Pero este cuadro se ha modificado considerablemente. Los intelectuales consideran ahora dedicación central la expresión de todas las posibilidades de la naturaleza humana, incluidas las más extremas. Quieren ser hombres y mujeres de acción. Pretenden resultados inmediatos, y desarrollan sentimientos e ideas que llevan todos los rasgos de la pasión política: tendencia a lo práctico, preocupación excesiva por el objetivo deseado, desprecio e impaciencia hacia los argumentos contrarios, ideas fijas, incapacidad de diálogo verdadero. Unos hombres que debían hacer suyas en alguna medida las palabras evangélicas: *Mi reino no es de este mundo*, ejercen el interés y la pasión política con la dedicación e intensidad propias de una guerra.

Hay pensadores e intelectuales del siglo XX que, fieles a estos planteamientos, han entrado con sus ideas en la cultura de masas, y logrado un impacto directo de notable alcance en las mentes y comportamientos de gentes muy variadas. Se han puesto como al servicio de los mitos propios del siglo (pacifismo, sexo, revolución, antiglobalización, etc.). Estos intelectuales populares nada serían sin los mass media y sin la moderna cultura de la comunicación. Al extender continuamente sus áreas de influencia, estos medios han secado las fuentes de auténtica legitimidad intelectual, y echado por tierra los niveles de la intelectualidad tradicional, sus criterios de conducta y su jerarquía de valores. La sabiduría —como se lamentaba el poeta Eliot— se ha convertido primero en mero conocimiento, y se ha pervertido luego en información.

Envueltos en este clima de ideas, comportamientos, y estrategias, algunos autores católicos parecen seducidos por el poder, la influencia temporal, y la notoriedad. Muchos de ellos se han visto ganados por el

disenso. Su público es una gigantesca audiencia profana de masas que no puede entender los asuntos de la Iglesia, a cuya avidez y curiosidad se ofrecen, sin embargo, temas de importancia, que son tratados al modo de productos exigidos por la sociedad consumista.

Los mismos teólogos se dicen comprometidos, y practican la oposición y la crítica sistemáticas como métodos para hacerse oír en la sociedad. Les falta espíritu de comunión con las demás instancias, altas y bajas, de la Iglesia, y utilizan un lenguaje estereotipado, más bien propio de manifestos políticos e ideologías. Actúan como grupos de presión ordinarios, y como un lobby moderno. Se diría que están a sueldo, o financiados por organizaciones que no declaran sus propósitos. Estos grupos fluctúan entre la vida académica y pastoral, y durante los últimos decenios han adoptado, como medio preferente de presencia, la publicación de manifestos, proclamas y cartas de protesta, que podrían interpretarse fácilmente como instrumentos de agitación eclesiástica y a veces temporal.

Esta agitación pretende cambiar la Iglesia, y se apoya para lograrlo no tanto en los elementos válidos de la Iglesia misma, sino en la presión de una sociedad laicista, interesada superficialmente en cuestiones espirituales vinculadas a asuntos humanos. Ejemplos recientes de este modo de proceder los encontramos en la protesta firmada por un grupo de belgas francófonos con motivo de la Declaración *Dominus Iesus* (6.8.2000), y en las notas emitidas por algunas Facultades de Teología, solidarizándose con teólogos sancionados o advertidos por la autoridad.

Esta situación no refleja, como es lógico, el ambiente de la teología católica contemporánea, ni predomina en ella el teólogo que podría denominarse contestatario. La teología es en la Iglesia cada vez más un discurso público, porque aparte de su propia dinámica expansiva en el mundo de las ideas, lo cierto es que la cultura y la sociedad necesitan la forma particular de significado público y general que la buena teología debe suministrar.

La teología se hace en primer lugar para la Iglesia y los cristianos. Pero el teólogo habla también a todos los hombres y mujeres del planeta. Reclama sin arrogancia para su discurso un contenido de Verdad y de sentido, llamado a enriquecer al oyente con las energías y criterios evangélicos. Aunque la sociedad pueda tratar a veces a los teólogos como a

gente que vive en una reserva, su mensaje no está hecho para la privacidad. El yo teológico es un yo social, lo quiera o no el propio teólogo. Su tarea es en ocasiones poner en tela de juicio las imágenes, los discursos oficiales y las justificaciones del poder. No es necesariamente un pacificador, ni se conduce o habla según lo políticamente correcto. Sabe que debe aceptar riesgos e incomprensiones por amor al Evangelio y a la Verdad que contiene.

Hemos podido apreciar a lo largo de estas páginas, a pesar de las lagunas y desarrollos insuficientes que puedan contener, cómo el tipo de teólogo cristiano refleja en cada época no sólo el peso de factores estrictamente eclesiales, sino también las circunstancias histórico-culturales, las condiciones sociales, la vida de las instituciones eclesiásticas de carácter doctrinal y formativo, los géneros de obras que predominan en los mundos eclesiástico y civil, y las preocupaciones más acuciantes en los terrenos de la pastoral y el gobierno, que la Iglesia vive en los diversos momentos de su historia.

La figura del teólogo no es una simple variable de esos factores, pero tiene mucho que ver con ellos. Resulta ser una constante en la Iglesia, cuya tarea no obedece a contingencias históricas. Pero el oficio teológico refleja formas sociales cambiantes, y le afectan alteraciones en el clima cultural. Los «trajes» que viste el teólogo no indican, sin embargo, episodios inconexos o aislados de una historia. Son en todo caso como los capítulos de un libro unitario, de modo que la variedad de formas en las que el teólogo desempeña su papel en cada momento no desdibujan su figura ni impiden reconocer una imagen permanente.

Hoy apunta débilmente un tipo de teólogo laico, hombre o mujer, que ha logrado una presencia nada despreciable en el mundo de la Iglesia, y que apunta a una desclericalización y a una cierta desprofesionalización de la tarea teológica. Se trataría, sin embargo, de desarrollos que están aún por venir.

José Morales
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA