

LA FE DEL TEÓLOGO*

JUAN LUIS LORDA

Estas reflexiones han nacido al hilo de recientes acontecimientos del mundo teológico que han dado que hablar a la prensa diaria. No tienen sin embargo una intención polémica. Primero, porque nunca resulta grato adoptar ese estilo; después, porque ordinariamente tampoco resulta útil. Y menos todavía en este caso en que, como sucede tantas veces en el área del pensamiento, muy probablemente no son razones teológicas las que han llevado a adoptar unas actitudes determinadas, sino más bien al contrario; cabe pensar que son unas determinadas actitudes las que han buscado argumentos teológicos. Por eso, resultaría poco inteligente entablar un diálogo en cuestiones que, en realidad, en esta situación, resultan accesorias e instrumentales. Más útil me parece que, tomando ocasión de esas circunstancias que son transitorias, aprovechemos nuestro breve tiempo en reflexionar acerca de algunos presupuestos fundamentales del quehacer teológico, que son perennes.

1. *Los guardianes de las puertas*

San Lucas nos ha conservado algunas llamativas increpaciones del Señor a los fariseos y doctores de la ley, que constituían el estrato que podríamos llamar intelectual de la peculiar sociedad israelita. Una de éstas puede servirnos de *Leit-motiv* de nuestra reflexión: ¡Ay de vosotros, doctores de la ley, que os habéis apoderado de la llave de la ciencia y ni entráis ni dejáis entrar!» (Lc 11,52).

*. Lección Magistral con ocasión del Acto Académico de Entrega de Diplomas de Bachiller en Teología el día 19.V.1989.

¿A qué llave se refiere el Señor? Evidentemente, se trata de una metáfora, y alude a la peculiar función de mediación que los doctores ejercían entre la Ley y el pueblo. Aquel grupo de estudiosos entregado a la mediación e investigación de los escritos sagrados, había elaborado a lo largo de siglos una rica tradición de conocimientos para interpretar, ilustrar, desarrollar y aplicar la Ley.

Su función era típicamente intelectual y se trataba de una mediación necesaria. La Escritura no siempre resultaba clara, ni abarcaba los múltiples y, en ocasiones, nuevos casos que la vida real presentaba. Era preciso, muchas veces, dilucidar el sentido del texto sagrado y crear una doctrina legal o moral inspirada en él, para resolver lo que no contemplaba. Esa necesidad real había dado origen al cuerpo de estudiosos; es decir, la función (de interpretar) había creado el órgano (el cuerpo de estudiosos). Pero, como sucede tantas veces, una vez creado el órgano, habían aumentado paulatinamente sus atribuciones y su poder, y ejercía de hecho una función desproporcionada con respecto a las necesidades reales que le dieron origen. Sus excesos y extravagancias confundían al no iniciado, y más bien lo separaban que lo acercaban al espíritu del texto sagrado. Así se explica la dureza de las palabras del Señor.

La situación de aquellos doctores, representa, sin embargo, un defecto muy característico de la vida intelectual. Todas las cosas tienen —como advierte la sentencia ascética— los defectos de sus virtudes. Y defecto típico de quienes detentan el saber puede ser espesar tanto su función de mediación, que, en lugar de hacer el saber más accesible, lo hagan más difícil. De este modo la función crece en importancia, pero es a costa de su servicio.

A veces, se trata de un reflejo inconsciente. Así sucede, por ejemplo, en el ámbito del uso del lenguaje. Aparte de que todos los saberes tienden a crear un «argot» propio, no sólo por motivos de precisión, sino también de protección ante el intrusismo, se da frecuentemente el caso de una complicación afectada. Quien sabe de algún tema, puede sentir la tentación de expresarse de una manera compleja para provocar la admiración de los menos experimentados. Se considera que un estilo demasiado fácil podría llevar a minusvalorar la mediación que ejerce el que sabe. Se ha repetido, en este sentido —aunque es una broma— que la filosofía es el arte de decir lo que todo el mundo sabe pero de manera que nadie lo entiende.

Umberto Eco ha calificado acertadamente de «dietrología» (del italiano, «dietro», detrás) a ese prurito tan típicamente intelectual, de dar a entender que, en realidad, todo es mucho más difícil y profundo de lo que el observador no iniciado puede pensar. Siempre parece haber un más allá en

lo aparentemente obvio, que está reservado a los entendidos; y no se concederá fácilmente que hay algo que puede ser bien entendido por todo el mundo.

En esos casos, la función del intelectual tiende a extralimitarse. Se trata de una tendencia muy comprensible, que puede actuar incluso inconscientemente, pero que debe ser combatida. La rectitud de la función del intelectual se mide por su interés en hacer más accesible el saber a quienes no tienen el tiempo o los medios de procurárselo por sí mismos. Su virtud propia consiste, por tanto, en la capacidad de hacer que su mediación sea lo más diáfana posible. Le corresponde custodiar las puertas del saber, pero para mostrar a los que lo necesitan los mejores accesos.

La elección de los accesos al saber es muy importante. Los saberes no pueden adquirirse de cualquier modo; se requiere un método; es decir, un itinerario, un camino. Y en algunos saberes —como es el caso de la filosofía o la teología—, el método forma ya parte del mismo saber y lo condiciona completamente. No es sólo un procedimiento más o menos mecánico de progreso de conocimiento; sino que, en el mismo método, viene implicada la naturaleza del saber que se logra. Por eso, la elección de la puerta del saber o del método resulta de enorme importancia. Y la función del intelectual que consiste en mostrarlo es de gran responsabilidad.

El que custodia estas puertas del saber debe ser, por eso, muy modesto y no engañarse ni engañar con respecto a lo que él mismo o el método que propone puede ofrecer. Pertenece a la honradez y transparencia de la función de mediación que el intelectual realiza, reconocer los propios límites y los del método que ofrece. Así se evitan muchas confusiones, y el que no es experto puede fácilmente distinguir lo que es seguro de lo que no lo es. Evidentemente, esto supone, en parte, entregar al que no sabe criterios de juicio y, por tanto, también la capacidad de juzgar al que sabe, al menos en ciertos casos. Es un riesgo que hay que correr por amor a la verdad.

Con objeto de hacer ahora más transparente nuestra función de teólogos (o de posibles aspirantes a serlo) nos entretendremos en ver algunos límites más importantes de los dos grandes métodos o modos de hacer teología: la teología especulativa y la teología positiva.

2. *Las puertas de la Teología*

El primer modo es la construcción de la síntesis: una exigencia irrenunciable que tiene su fundamento en la misma naturaleza de nuestra in-

teligencia. La inteligencia busca aunar los distintos conocimientos que posee, y para eso, intenta obtener algunos principios universales que puedan servir para levantar un edificio teórico que contenga todos los datos particulares. Esos principios suelen ser de naturaleza filosófica.

La aspiración a la síntesis tiene, sin embargo límites. El más importante es que nuestra mente piensa siempre en términos abstractos, mientras que la realidad se ofrece como algo concreto. De ahí surge la tentación típica de todo intento sistemático que es sacrificar a la coherencia de la síntesis, los datos que no cuadran bien.

Especialmente en Teología, es necesario cuidar este punto; pues la Revelación nos llega en parte en términos abstractos, como Palabra de Dios, pero en parte también nos es transmitida como hechos concretos, experiencias y situaciones¹. La síntesis teológica deber poder abarcarlo todo; pero en caso de conflicto, tiene preferencia el dato revelado sobre las exigencias sistemáticas.

La Teología Sistemática ha conocido un momento de esplendor a mediados de este siglo. Especialmente, algunas corrientes teológicas centro europeas han buscado imitar las grandes síntesis teológicas medievales y crear sistemas muy ambiciosos, basados en unas claves fundamentales de naturaleza filosófica. Esta empresa respondía, y era reflejo, de los intentos sistemáticos de la tradición filosófica alemana, renovados con Heidegger, y del pensamiento político, donde todavía dominaban concepciones con pretensiones universales.

Quizá el intento más importante en este sentido, es el de K. Rahner, que quiso basar su sistema en unas claves antropológicas: las condiciones de posibilidad de la recepción y aceptación de la Revelación divina, permitirían juzgar e interpretar adecuadamente todo el conjunto de la Revelación. Rahner mismo no llegó a completar un sistema, pero su método alcanzó enorme difusión e influencia. Se debe reconocer, sin embargo, que, no todos los intentos han sido afortunados: en algunos casos, se daba una excesiva precedencia a las exigencias de la síntesis sobre los testimonios históricos concretos de la fe en que venía transmitida la Revelación. Es decir, en caso de conflicto, se ha optado a veces por la coherencia del sistema, modificando o marginando el dato histórico no plenamente coherente. Así sucedió por ejemplo, en distintos autores, en torno a la naturaleza de Cristo, la presencia eucarística, la existencia de los ángeles, el pecado original, los privilegios marianos, etc.

1. *Dei Verbum* I, 2.

Hay que decir que este intento ha perdido hoy mucha fuerza, no tanto por las críticas que se le hicieron, sino principalmente por el cambio del contexto cultural que vivimos. La pérdida de credibilidad, sobre todo por razones de eficacia práctica, de los grandes sistemas ideológicos de ámbito político, parecen haber arrastrado una general depreciación de las aspiraciones sistemáticas de todos los ámbitos del pensamiento. Se ha extendido una prevención generalizada hacia las cosmovisiones teóricas; y se prefieren planteamientos más modestos, pero más controlables; es el fruto de lo que se ha dado en llamar «il pensiero debole»: el pensamiento débil.

Es cierto que, en el ámbito de la teología, permanecen, algunos intentos de sistematización global, como es el caso de las teologías de la liberación. Estas pretenden una reconstrucción de la teología que la convierta en instrumento útil para un profundo cambio social. Con todo, la crisis de los sistemas ideológicos en que se inspira y la dificultad de que una teología, cualquiera que sea, pueda conducir un proceso no utópico de gestión económica y social, hacen prever una pronta pérdida de credibilidad. De hecho, fuera del ámbito de Latinoamérica, la opción por esta teología puede significar una actitud dentro de la vida eclesial, más que una auténtica convicción teórica.

3. *La puerta del método positivo*

Como contrapartida a la crisis generalizada de los grandes sistemas teóricos, ha ganado terreno en todos los ámbitos del saber, el método positivo. Lo viene ganando desde el siglo XVII, pero quizás nos encontramos ante el triunfo más avasallador. Los estudios positivos han llegado a invadir el pensamiento político (convertido en economía y «marketing» electoral), la filosofía (dominada por el estudio técnico del lenguaje o convertida en epistemología científica) y también la teología.

Es cierto que los estudios de tipo positivo tienen en la teología una vieja tradición, y que recibieron un significativo impulso a partir de los años cincuenta, pero hoy más que nunca tienden a ejercer un papel hegemónico en el saber teológico. Se han multiplicado los estudios de historia de la teología y, sobre todo, los de hermenéutica bíblica. Y hay que reconocer sinceramente los múltiples logros de este modo de hacer, y las muchas sugerencias, conocimientos y enfoques útiles que se obtienen de frecuentar la literatura exegética actual. Hoy no podría dar un paso en teología quien no procurara estar informado de lo que se va haciendo en

este terreno. Sin embargo, nos interesa también conocer algunos límites importantes del método positivo en teología. Por motivos de brevedad, nos centraremos en lo que se refiere al estudio de la Escritura.

Mientras que el defecto típico de las cosmovisiones teóricas, suele ser el de marginar la concreta y prosáica realidad en que se dan los hechos históricos, el efecto característico de un método que quiere ser positivo, es el de pensar que se puede proceder siempre de una manera objetiva; es decir, sin que intervenga nada específico del sujeto, de manera que todo lo que se obtenga resulte de validez universal, controlable por todos y, por tanto, al alcance de todos. El ideal del método positivo es encontrar un procedimiento de progreso en el saber que, por así decir, no dependa en absoluto del sujeto que lo emplea, sino que sea para todos igual.

Esta objetividad resulta posible cuando trabajamos con saberes que se mueven dentro del ámbito de lo describable e imaginable, como es el caso de la Biología o la Mecánica. La referencia a una realidad que resulta inmediatamente conocida por todos a través de los sentidos, permite una fácil intersubjetividad y un acuerdo inmediato sobre la estructura y contenido de esos saberes. Pero, en cambio, no parece apropiado hablar de objetividad cuando hay por medio problemas de interpretación. Porque toda interpretación —como ha puesto de manifiesto la hermenéutica moderna y señaladamente Gadamer— requiere una precomprensión. Para comprender un dato (es decir, no simplemente para percibir una impresión) se requiere una inteligencia, y la inteligencia entiende siempre dentro de un contexto, que no es sólo el contexto en que se halla el dato, sino también el contexto de la propia inteligencia: sus conocimientos, preferencias, gustos, puntos de vista... historia. En el fondo, el equívoco que late es el de confundir verdad con objetividad y certeza. Por eso, se intenta pedir al método positivo algo que no puede dar en este ámbito del conocimiento. No es posible establecer un procedimiento por el que, ante los mismos datos, todos acaben comprendiendo lo mismo y de la misma manera. La inteligencia no puede ser sometida a un proceso controlable en el mismo momento de su función específica de entender.

Como resultado negativo de esta consideración, resulta que el teólogo que opera en este campo, tiene que tener muy en cuenta lo que puede ser su propio contexto a la hora de entender los datos. Olvidar esto lleva con frecuencia a que los datos sean interpretados con prejuicios importantes, cuya presencia pasa inadvertida.

Me temo, sin embargo, que esta precaución se toma pocas veces. Está muy extendida la idea de que existe una verdadera ciencia hermenéutica

plenamente objetiva, con resultados universales. Desde hace más de un siglo, se han ido estableciendo distintas técnicas de análisis de textos con los que se quiere obtener resultados completamente rigurosos. Lo cierto es que un examen de las distintas técnicas permite reconocer que esas pretensiones pueden ser excesivas. Pero más claro resulta si se tienen en cuenta las profundas divergencias que muestra la literatura especializada al tratar de cualquier tema. Tal disparidad, que ya dura más de un siglo, no puede menos de resultar sospechosa en la utilización de métodos que se proclaman plenamente objetivos; es decir, universalmente válidos y con la posibilidad de ser controlados por todos.

A esto se une el traslado demasiado rápido a la teología de modos de hacer del ámbito de las ciencias positivas que en la teología resultan poco afortunadas. Así se dice que la ciencia progresa por medio de hipótesis. Y es cierto. Pero la función de las hipótesis es muy distinta en los dos ámbitos. Las hipótesis científicas suelen contar con un aparato matemático que permite establecer predicciones que podrán ser verificadas con la observación de algunos fenómenos. En el caso de la hermenéutica bíblica, no pueden existir, por lo general, «nuevas pruebas», pues no es posible repetir los hechos históricos, ni volver hacia atrás para verlos: los datos con los que contamos son prácticamente los mismos. En el caso de las ciencias positivas contamos con hechos futuros para justificar las hipótesis del presente, pero en el caso de la hermenéutica bíblica, sólo contamos con los hechos pasados; es decir, con los hechos que han permitido formular esa hipótesis. Una hipótesis vale sólo lo que valen sus puntos de apoyo. Por eso es importante manejar las hipótesis teniendo presente su grado de probabilidad. Y cuando se suman varias hipótesis, hay que tener en cuenta que la probabilidad disminuye en proporción geométrica. Esto no se pasaría por alto en una investigación del ámbito de las ciencias positivas. Una hipótesis no es lo mismo que un hecho verificado; y no todo lo posible es necesariamente real. Literatos como Tolkien han sido capaces de idear mundos que llegan a tener una cierta coherencia, que son posibles, pero que ni existen ni han existido.

Estas deficiencias parecen incidir de manera especial en los estudios que se refieren a la formación del Nuevo Testamento, que es tanto como decir a la historia de la primitiva comunidad cristiana. Los teólogos nos estamos acostumbrando, por ejemplo, a relatar con todo lujo de detalles el desarrollo de aquella comunidad, los distintos grupos que existían y la participación que tuvo cada uno de ellos en la confección de los textos tal y como hoy los conocemos. La acumulación de literatura que puede

ser citada en apoyo de cada una de estas afirmaciones es tan abundante que se llega a transmitir una impresión de gran solidez.

Desde estos estudios a veces se ha intentado reconstruir toda la teología cristiana; incluso se han querido erigir como criterio de validez que permite juzgar la entera fe de la Iglesia. De este modo, podría parecer que, en este punto capital, somos los expertos quienes tenemos en nuestras manos las llaves de la ciencia, y que somos por eso mismo la última instancia de apelación de la verdad de la fe. La cuestión es de tal importancia que merece la pena que nos detengamos en ella. Nuestro deseo de ejercer honradamente la función de mediadores del saber, nos debe llevar a valorar hasta qué punto está realmente ese saber en nuestras manos. Porque parece haber aquí un cierto peligro de «dietrología» en el sentido expresado antes.

Para mejor hacernos cargo de los límites de este modo de hacer teología, vamos a prescindir por un momento del inmenso aparato bibliográfico exegético que recubre los datos originales (y que resulta muy valioso tantas veces). Nos vamos a limitar por unos minutos a considerar directamente los testimonios históricos que están en el origen de todo nuestro conocimiento sobre la fe de la Iglesia primitiva.

4. *Historia y testimonio*

¿Qué hay en el origen de todo nuestro conocimiento de aquella primitiva comunidad cristiana?

Si buscamos los testimonios que permiten reconstruir los hechos, quizá más de uno se lleve una sorpresa: no hay prácticamente nada fuera de un conjunto de textos originados por la propia comunidad. Salvo unas menciones marginales de Flavio Josefo, todos aquellos acontecimientos, para nosotros tan importantes, pasaron fatalmente inadvertidos para los historiadores y cronistas; entre otras cosas, porque sucedieron lejos de los centros de atención de la época². Ninguna fuente externa e independien-

2. Los textos se encuentran en sus *Antigüedades Judías* (ca. 93-94): se trata de la breve mención de Jesucristo, Santiago y Juan el Bautista (20,9,1; 18,3,3; 18,5,2). Para encontrar otros testimonios no cristianos hay que remontarse ya a comienzos del siglo II: la carta de Plinio a Trajano (ca 112); las menciones de Tácito sobre los cristianos de Roma al hablar del incendio de Nerón (*Annales* 15,44, ca. 115-117: cincuenta años después de los hechos); de los mismos hechos se hace eco Suetonio en su *Vita Neronis* (16,2) y en su *Vita Claudii* (25,4). No hace falta señalar que, aparte de los escritos de Flavio Josefo, los documentos que pueden servir

te a los hechos, nos dice nada acerca de quiénes eran y cómo pensaban aquellos grupos de cristianos, ni de su vida o condición social o cultural, ni de sus relaciones, ni de sus ideales y aspiraciones. Nos encontramos con un mutismo absoluto.

Los únicos testimonios con que podemos contar son los que se escribieron en el seno de aquella comunidad. Pero éstos no son unos documentos históricos cualesquiera, como una compraventa, un juramento, una disposición testamentaria, una crónica; es decir, no son documentos que nos transmitan una información desinteresada, sino que son documentos interesados en transmitirnos una información. Unos, los evangelios pretenden narrar algunos hechos y dichos, particularmente significativos de Jesús de Nazaret. Otros, son cartas dirigidas a distintos grupos de cristianos donde se les explican algunas creencias a propósito de Jesús, y se les exhorta a llevar unas normas de conducta. Aparte, está un texto esotérico que guarda relación de estilo con otros escritos de la época: es el Apocalipsis.

Desde un punto de vista histórico, estos documentos presentan caracteres excepcionales en cuanto a su transmisión. Debido a su enorme y temprana difusión y traducción a otras lenguas, no hay otro documento contemporáneo del que exista una tradición documental tan colosal. Esto ha permitido hacer espléndidas ediciones críticas y fijar dataciones aproximadas, que los sitúan, en cuanto fuente histórica, muy próximas a los hechos, para lo que es habitual en las fuentes documentales antiguas.

Así, pues, nos encontramos aparentemente con un excepcional monumento histórico. Pero en este punto empiezan las perplejidades. Resulta que estos testimonios hablan con toda sencillez de Jesús de Nazaret en unos términos sorprendentes: le describen como hijo de Dios³, entendiendo esto en sentido fuerte y no figurado; narran muchos hechos portentosos y algunos tales como su propia resurrección y ascensión a los cielos, además de otras muchas intervenciones extraordinarias de Dios, señaladamente a partir de Pentecostés. ¿Qué pensar de todo esto?

Naturalmente, el historiador moderno situado a casi dos mil años de los acontecimientos, carece por completo de medios para controlar las

de referencia para reconstruir el medio cultural palestino contemporáneo a los primeros cristianos, son también escasísimos. Toda esta documentación puede encontrarse en la monumental colección *Aufstieg und Niedergang der römische Welt* (A.N.R.W.).

3. Sobre la naturaleza de este testimonio, me remito a M. HENGEL, *Der Sohn Gottes*, J. B. Mohr, Tübingen 1975; trad. esp. en Sígueme, Salamanca 1978.

afirmaciones que allí se vierten. No es posible ir hacia atrás en la historia (al menos en ésta); no parece posible encontrar testimonios paralelos y objetivos que sirvan de refrendo a estos textos o que los desautoricen. Lo único que tenemos es el testimonio escrito de lo que aquellos hombres decían. ¿Qué hacer entonces?

Es evidente que afirmaciones tan extraordinarias parecen requerir pruebas más firmes y abundantes que otras afirmaciones sobre hechos triviales, para poder ser aceptadas por un historiador⁴. Aunque también esto presenta sus problemas, pues ¿qué testimonios podrían considerarse suficientes para aceptar que Jesucristo es verdaderamente hijo de Dios?

Sea como fuere, no disponemos de tales pruebas; (en realidad, no disponemos de ninguna prueba que no sea el mismo testimonio histórico interesado en decirnos que Jesús es hijo de Dios). Un historiador que quiera, entonces, mantenerse en el terreno positivo, no se sentirá con fuerzas para entrar a juzgar la validez intrínseca del testimonio; se conformará, todo lo más, con recoger algunos datos no intencionados que aparecen en aquellos textos *in oblicuo*: dataciones sobre Herodes, Antipas, Pilatos, Festo; los nombres de los apóstoles, su número; datos sobre lugares, fechas y costumbres; las rutas marítimas y terrestres empleadas por San Pablo, etc. Sin embargo, todos estos conocimientos que, probablemente, pueden tenerse por ciertos de acuerdo con una criteriología histórica científica, son completamente irrelevantes en relación a los que los documentos quieren transmitir; es decir, en relación al testimonio de la primitiva Iglesia, que precisamente se centra en los aspectos sobrenaturales que la historia no está en condiciones de evaluar: la encarnación y acción salvífica de Dios entre los hombres.

Llegados a este punto, la historia no puede decir mucho más. La cuestión queda planteada en términos de fe; es decir en la decisión de creer o no en el testimonio extraordinario de la primitiva comunidad cristiana: «Lo que hemos visto y oído —dice San Juan— os lo anunciamos para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Os escribimos esto para que vuestro gozo sea completo» (1Jn 1,3-4).

4. Una excelente criteriología histórica puede encontrarse en el libro, ya clásico, de H. I. MARROU, *De la connaissance historique* Seuil, Paris 1975; trad. esp. en Abbat Editora, Buenos Aires s/f.

5. Ciencia y fe

El teólogo no está en mejores condiciones que el historiador para juzgar con métodos histórico-críticos la verdad del mensaje. La desproporción entre sus contenidos y los medios para juzgarlo es enorme⁵.

Es verdad que los estudios de crítica literaria permiten establecer algunas evoluciones en las formas de expresión de la doctrina. Y el mismo tenor de los textos necesita de una reflexión para hacerse cargo de las características del mensaje que se quiere transmitir, ya que los textos, como hemos dicho no son de ningún modo una simple crónica. Pero es un peligro para la verdad científica esperar demasiado de estos métodos. El afán de decir algo nuevo puede causar estragos en un terreno tan limitado como éste donde los datos son poco más o menos siempre los mismos.

Por otra parte, hay que reconocer como muy valiosos los distintos criterios de autenticidad histórica que se han ido fijando a lo largo de los últimos años y que permiten ofrecer ciertas garantías de autenticidad externas sobre los textos⁶.

Pero ninguna investigación histórico-positiva es capaz de sustituir la opción de la fe por la certeza de un resultado científico. En este punto es necesario ser totalmente claros. Engañaríamos a los que no son expertos —y a nosotros mismos— si quisiéramos dar la impresión de que es posible demostrar con rigor cuál es el mecanismo por el que, de aquella primitiva comunidad, surgieron los escritos que componen el Nuevo Testamento. No tenemos de ninguna manera datos suficientes para establecer algo que sea más que meras conjeturas. Ya hemos dicho que no contamos con testimonios externos, pero es que también son muy pobres y difíciles de valorar los internos.

Por eso, el testimonio de aquella primera comunidad actúa como una auténtica barrera hermenéutica. No tenemos medios para atravesarla e ir más allá, hacia su génesis. A este respecto, quizás existe una excesiva

5. Como juicio de las posibilidades de los métodos histórico-críticos, me parece relevante la parte I, *El método como problema* del libro de J. M. CASCIARO, *Exégesis bíblica, Hermenéutica y Teología*, EUNSA, Pamplona 1983.

6. Una equilibrada síntesis se puede encontrar en R. FABRIS, *Gesù di Nazaret. Storia e interpretazione*. Citadella Ed., Assisi 1983; trad. esp. en Sígueme, Salamanca 1985. También, en el libro de R. LATOURELLE, *L'accès à Jésus*, Ed. Bellarmin, Montréal 1978; trad. esp. en Sígueme, Salamanca 1982. Como aplicaciones de los criterios históricos me parecen relevantes los trabajos de J. CABA, *De los Evangelios al Jesús histórico*, BAC, Madrid 1971, y J. A. SAYES, *Cristología Fundamental*, Cete, Madrid 1985.

alegría a la hora de formular hipótesis y quizás una inadvertida falta de rigor científico, cuando se pretende juzgar desde esas hipótesis (a veces acumuladas, con el efecto de reducción de probabilidad que antes mencionábamos) el texto en su estado actual, que es el único dato cierto. A veces se tiene la impresión de que el procedimiento científico resulta traslocado porque se juzga lo seguro desde lo inseguro, cuando debería ser al contrario⁷. Evidentemente, los escritos paulinos y los Hechos de los Apóstoles contienen noticias preciosas sobre aquella comunidad, pero muy escuetas, y, desde luego, insuficientes para construir sobre ellas la historia de la redacción de los Evangelios.

En el momento que atravesamos la barrera del testimonio, pasamos de la opción de la fe, que podemos aceptar o no, a la elaboración de conjeturas, que pueden ser verdaderas o falsas, pero no contamos apenas con medios para probarlo. A medida que nos alejamos de esa barrera, nos desplazamos cada vez más adentro del terreno de la fantasía. Naturalmente, podemos idear muchísimas hipótesis pero no podemos comprobarlas, tanto menos cuanto sean más ambiciosas y pretendan explicar más. La enorme cantidad de bibliografía que podría ser citada en apoyo de algunas hipótesis no debe ocultarnos la percepción del estrecho margen que tenemos para trabajar de una manera científica: en este caso hay un evidente peligro de que «los árboles no dejen ver el bosque»; y caeríamos, entonces, de lleno en la «dietrología», convirtiendo la exégesis en una ciencia oculta en manos de iniciados.

Por otra parte, no se debe olvidar lo que decíamos antes a propósito de la precomprensión que se da en todo intento hermenéutico. Cabe pensar que, en algunos intentos de explicación genética de las doctrinas evangélicas, yace sencillamente un prejuicio antisobrenatural. El intento de explicación genética es, en sí mismo, legítimo siempre que se lleve con rigor y conciencia de los límites que se tienen, pero no parece justificada la tendencia a explicar todo testimonio de carácter sobrenatural por una simple evolución de la conciencia de aquellos cristianos. A falta de cualquier testimonio que pudiera ser aducido en este sentido, ese modo de proceder sólo parece apoyarse en la convicción subjetiva de que no ha habido real-

7. No han perdido actualidad las muchas y acertadas sugerencias de A. FEUILLET, *Réflexions d'actualité sur les recherches exégétiques*, en «Revue Thomiste» 71(1971) 246-279. La Pontificia Comisión Bíblica se extendió a propósito de esto en los dos primeros capítulos de su documento *Biblia y Cristología* del año 1984. Ver también las observaciones del card. Ratzinger en J. RATZINGER - V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, 82-85.

mente una intervención de Dios detrás del Nuevo Testamento. Quien piensa esto se ve obligado a explicar de otro modo la génesis de la fe de la Iglesia primitiva y establece una radical distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Esta postura tiene en su contra que da por supuesto gratuitamente que el testimonio de aquella Iglesia es fraudulento; y en ese sentido, no encuentra medios para explicar cómo pudo difundir aquellas creencias (fraudulentas) en tan poco tiempo y con tanto sacrificio, llegando en muchos casos a morir por ese mito que habrían creado.

Pero el Jesús de la historia está en continuidad con el Cristo de la fe. La historia nos puede ofrecer unos pocos testimonios externos y unos valiosos indicios internos de autenticidad de los escritos neotestamentarios. Y en ese marco histórico, se presenta la confesión de fe de aquella Iglesia, que no distingue entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, sino que nos los presenta como una sola cosa, porque su testimonio quiere ser a la vez histórico y de fe (en la Iglesia primitiva no puede existir conciencia de una distinción en este punto): «Lo que existía desde el principio —es de nuevo San Juan— lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca del Verbo de la vida... os lo anunciamos» (1Jn 1 1-3).

Ante este testimonio, que quiere ser histórico y de fe, el teólogo no puede juzgar plenamente ninguno de los dos aspectos: ante la historia, ya hemos visto, que no posee argumentos proporcionados; ante la fe, sólo puede creer o no. Sólo si cree entra en comunión con aquella Iglesia y toma aquel testimonio como auténtico conocimiento histórico y, por tanto, como fundamento para una reflexión que es la propia de la teología. La fe en ese testimonio actúa, por eso, como criterio del conocimiento teológico; solo quien cree —quien acepta el testimonio como verdadero— está en condiciones de elaborar la Teología⁸.

6. *La llave de la ciencia*

Conviene advertir que la situación del teólogo ante el testimonio de

8. Este es el sentido de las famosas palabras de S. Agustín: «Si non potest intelligere, crede ut intelligas: praecedit fides, sequitur intellectus.» (*Sermo* 118,1: PL 38,672; cfr. *Sermo* 43,9: PL 38,248). De las que se hace eco San Anselmo «credo ut intelligam» (*Proslog.*, I, 2: PL 158, 227). Sobre el carácter intencionadamente histórico del testimonio de la fe ver la C.D. Dei Verbum nn. 5 y 19. También las conclusiones sobre la unidad entre Jesús terrenal y el Cristo glorificado de la C.T.I. en *Cuestiones selectas de Cristología* (20-X-88), I B.

la Iglesia antigua es muy semejante a la del fiel ordinario ante el mensaje que le propone la Iglesia actual. El teólogo cuenta con mayores conocimientos sobre el sentido de las doctrinas propuestas y sobre su contexto histórico, pero su ciencia no le ahorra la disyuntiva de creer o no. Y, evidentemente, no tendría sentido, dejar en suspenso esta decisión hasta que los estudios hayan avanzado suficientemente. Como ya hemos visto, la desproporción entre el contenido del testimonio y las garantías históricas que se pueden ofrecer, es tan grande que nunca podrá considerarse la fe científicamente demostrada.

La Iglesia actual se compone del conjunto de personas que han aceptado ese testimonio como verdadero, y el teólogo es, en este punto, uno más; ciertamente, un cristiano cualificado, pero no tanto que esté en sus manos la posibilidad de sustituir la opción de la fe por un conocimiento científico. La teología empieza con la fe y no está en condiciones de juzgar la intrínseca verdad que la fe transmite, sino que la acepta como punto de partida. Puede, evidentemente, descubrir signos de credibilidad en el testimonio, pero no controlarlo plenamente.

El teólogo se sitúa entonces, dentro de una comunidad que cree en el testimonio. Y ese testimonio tiene una característica peculiar. Y es que, además de afirmar la intervención de Dios en su origen, la afirma también en su historia y tradición. Forma parte de la fe revelada, la creencia de que ese conocimiento viene ilustrado y sostenido por Dios mismo, que mediante su Espíritu enseñó y enseña a la Iglesia lo que su Hijo le dijo. «Nadie conoció las cosas de Dios sino el Espíritu de Dios —advierte Pablo a los Corintios—. Y nosotros no hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el Espíritu que es de Dios, para que conozcamos las cosas que Dios nos ha dado, lo cual también anunciamos no con doctas palabras de buena sabiduría humana, sino con doctrina del Espíritu, (1 Cor 2,10). De esta manera, pertenece a la fe cristiana la certeza de que la comprensión que la Iglesia tiene a propósito de esa fe es correcta, y que lo que ha enseñado durante siglos no puede ser sino verdadero.

Todo esto pone a la Teología en una situación específica dentro de los demás saberes. Su punto de partida es la fe en el testimonio de la Iglesia. Por eso, al contrario de lo que sucede en otros campos, aquí el experto no alcanza conocimientos más seguros que el que no lo es. Todo el que tiene una fe mínimamente ilustrada posee, por eso mismo, las verdades fundamentales. Al teólogo le corresponde defenderlas, ilustrarlas, relacionarlas, profundizar en ellas, sistematizarlas, pero no crearlas. Las verdades fundamentales no nacen del trabajo teológico, sino que están ya en

su base. Por eso, el teólogo procede en cierto modo de lo seguro hacia lo inseguro, de la verdad de la fe hacia la conjetura de la hipótesis. Y su ciencia de conclusiones no está en condiciones de juzgar el punto de partida, que es la fe, sino más bien al contrario: desde la fe se puede juzgar sus conclusiones.

De este modo resulta que, en este ámbito del saber, la autoridad doctrinal no la detenta el experto que investiga a partir de la fe, sino todos los que poseen esa fe y, señaladamente el conjunto de la Iglesia, o los que tienen en ella la función de transmitir la fe. Por eso, no es el teólogo quien tiene la llave de la ciencia, sino toda la Iglesia. Al teólogo le corresponde, sin embargo, abrir con esa llave las puertas del saber. Evidentemente, no cualesquiera puertas, sino sólo las que pueden ser abiertas con esa llave.

Los teólogos hemos de reconocer modestamente que la fe no es patrimonio de los intelectuales, sino que está concebida por Dios como un conjunto de verdades destinado a todos los hombres. En esa línea, hay que procurar que la mediación del intelectual al proponer esas verdades sea muy transparente. Por su propia naturaleza, la fe tiene que ser fácilmente accesible a todos. Ese es el sentido de las palabras del Señor: «Yo te alabo Padre, Señor de Cielo y tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y prudentes y los revelaste a los pequeñuelos» (Mt 11,25).

Y no sorprenderá en este contexto, el encantador descaro de Santa Teresita del Niño Jesús, que comenta el texto de Mateo con estas palabras: «¡Ah, si los sabios que han pasado su vida en el estudio, hubieran venido a preguntarme! Sin duda, se habrían quedado asombrados de ver a una niña de catorce años que comprende los secretos de la perfección, que toda la ciencia de ellos no les puede descubrir, porque para poseerla hay que ser pobre de espíritu!»⁹.

7. Conclusión

Temo que estas palabras dirigidas a personas que terminan hoy su ciclo de estudios teológicos hayan podido decepcionarles, pues podría deducirse de lo dicho que la Teología tiene una función secundaria con respecto a la fe y a la vida cristiana. No me penaría que sacaran esta conclusión porque es muy verdadera. La teología tiene que saber ser modesta

9. *Manuscrits autobiographiques*, Livre de Vie, Paris 1957, 125.

para poder cumplir eficazmente su misión, sin pretender ofrecer más de lo que se puede dar. Es propio de un saber maduro la viva conciencia de sus límites. Sólo así puede prestar lealmente su servicio sin caer en los defectos de la mediación del saber que antes mencionábamos. No olvidemos el ejemplo de Sócrates, que habiendo llegado a la madurez de la vida y de la sabiduría, llega a la conclusión de que «sólo sé que no sé nada».

Pero también es propio de un saber maduro reconocer su grandeza: el estudio de la Teología la tiene. La fe es una realidad tan valiosa que todo lo que de algún modo le sirve, participa de su valor. La Teología sirve a la fe porque permite comprenderla mejor, conocer su despliegue histórico y su coherencia, exponerla con riqueza, aplicarla de una manera creativa y fecunda a la realidad cambiante, defenderla... y también reconocer honradamente los propios límites con respecto a ella.

Por otra parte, si es verdad que Dios da a los pequeñuelos, como Teresa de Lisieux, lo que muchas veces niega a los que se creen sabios, no se debe olvidar que al teólogo no le está negado ni el privilegio de ser humilde, ni el de ser pobre de espíritu, ni el de ser santo¹⁰.

J. L. Lorda
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

10. A este respecto, dice S. Buenaventura: «Este es el fruto de todas las ciencias: que, en todas, se edifique la fe, se honre a Dios, se compongan las costumbres; se alimenten los consuelos que hay en la unión del esposo y la esposa; lo cual sucede por la caridad, a la que se ordena toda la intención de la Sagrada Escritura, y, por consiguiente, toda iluminación que viene de arriba, y sin la cual todo conocimiento es vano» (*De reductione artium ad Theologiam*, 26, BAC, Madrid 1975, 667).