

NOTA HISTORICO-DOCTRINAL SOBRE LAS RELACIONES ENTRE MAGISTERIO ECLESIASTICO, OFICIO TEOLOGICO, Y SENTIDO POPULAR DE LA FE

JOSE MORALES

1. Es un hecho ampliamente documentado en la S. Escritura, expuesto por la teología, y avalado en sus consecuencias varias por el Magisterio reciente de la Iglesia que el Evangelio, —la doctrina y vida cristianas— ha sido dejados por Cristo en manos de toda la comunidad agrupada en torno a El. La fe fue “entregada a los santos de una vez para siempre” (1). La comunidad cristiana es destinatario y administrador nato de la Buena nueva y todas las virtualidades que ésta encierra. Toda la comunidad cristiana, por tanto, conoce, vive, custodia, desarrolla y anuncia la fe legada por Cristo.

Es la comunidad quien ha recibido el “*depositum fidei*” y ejerce una determinada infalibilidad respecto a su contenido (2). Esta infalibilidad de la Iglesia es predicable, en primer lugar, del Romano Pontífice (3) a quien compete “en razón de su oficio cuando proclama como definitiva la doctrina de fe o de conducta (cf. Conc. Vat. I, Const. Dogm. Pastor Aeternus: Denz 1839-3074), en su calidad de supremo pastor y maestro de todos los fieles, a quienes ha de confirmar en la fe (cf. Lc. 22,32). Por lo cual con razón se dice que sus definiciones por sí y no por el consentimiento de la Iglesia son irreformables, puesto que han sido proclamadas bajo la asistencia del Esp. Santo prometida a él en S. Pedro y así no

(1) Judas, 3.

(2) Cfr. S. Th. 2-2, q. 2, a 6 ad 3. Por su parte, Y. Congar, al hablar de la infalibilidad de la Iglesia, menciona 4 planos: Papa, episcopado en Concilio, episcopado disperso, pueblo cristiano. *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Madrid, 1963, p. 83.

(3) Esta doctrina ha recibido ya en el s. xvi una conseguida sistematización. Cfr. M. Cano, *De Locis*, XII, 6. Cano coloca a los titulares de la infalibilidad en el orden siguiente: “*Ecclesia, Concilium, Sedes Apostolica, Sancti*”.

necesitan de ninguna aprobación de otros ni admiten tampoco la apelación a ningún otro tribunal" (4).

La infalibilidad de la Iglesia, también en su llamado aspecto *activo*, es predicable, asimismo, del Colegio Episcopal, que goza de una asistencia divina inmediata (Io. XIV, 15,18; Act. I, 8; II Tim. I, 13, 14). (5). Si todos los obispos, "aun estando dispersos por el mundo, pero manteniendo el vínculo de comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, convienen en un mismo parecer como maestros auténticos que exponen como definitiva una doctrina en las cosas de fe y costumbres, en ese caso anuncian infaliblemente la doctrina de Xto" (6).

La "universalidad de los fieles" manifiesta también activamente su infalibilidad "in credendo", mediante el "sentido sobrenatural de la fe". "Con ese sentido de la fe que el E. Santo mueve y sostiene, el pueblo de Dios bajo la dirección del Magisterio... recibe... la verdadera palabra de Dios; se adhiere indefectiblemente a la fe dada de una vez para siempre a los santos (cf. Iud. 3); la penetra profundamente con rectitud de juicio, y la aplica más íntegramente a su vida" (7).

Finalmente, en el tema del recto sentir y enseñar la doctrina católica, particular mención han recibido en la Iglesia, los teólogos, a los que tradicionalmente ha sido atribuido con unanimidad un carisma bien distinto pero afin al de la infalibilidad. "Si scholastici theologi aliquam conclusionem firmam et stabilem uno ore omnes statuerint, atque ut certum Theologiae decretum fidelibus amplectendum constanter ac perpetuo docuerint, illam ut catholicam veritatem fidei sane amplectemur" (8).

(4) C. *Lumen Gentium*, 25. El texto relativo al Papa continúa: "Porque en esos casos el R. Pontífice no da una sentencia como persona privada, sino que, en calidad de maestro supremo de la Iglesia universal, en quien singularmente reside el carisma de la infalibilidad de la Iglesia misma, expone o defiende la doctrina de la fe católica (cf. Gasser al Conc. Vat. I: Mansi, 52, 1213 AC)".

(5) Tiene notable interés, entre los escritos sobre el tema, anteriores al Conc. Vaticano II, el estudio de G. Ruffino sobre el doble sujeto de la infalibilidad, *Gli Organi dell'infallibilità della chiesa*, Salesianum XVI (1954) 39-76. Para la bibliografía postconciliar cfr., por todos, G. THULS, *L'infallibilité pontificale; source, conditions, limites*, Gembloux, Duculot, 1969.

(6) Const. *Lumen Gentium*, 25.

(7) Const. *Lumen Gentium*, 12.

(8) M. CANO, *De Locis*, XII, cap. VI, ed. Matriti, 1776, p. 182, Tomo 2. Cano, precedido un siglo antes ya por Juan de Torquemada, teoriza lo que ha sido hasta el momento en la Iglesia una situación de hecho. Con ligerísimas variaciones de matiz, Franzelin reiterará la misma tesis: "Affirmandum est, unanimem et constantem theologorum scholae sententiam de aliqua doctrina tamquam ad fidem pertinente, exhibere *mediate* ipsam testificationem successionis apostolicae, atque ita legitimum esse testimonium divinae Traditionis. Neque huic assertioni quidquam officium sententiae quaedam theologiae, quae aliquando inter theologos communes, postmodum obsolevisse feruntur". *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, 4.^a ed. Romae, 1896, Th. XVII.

Postura análoga se encuentra en Scheeben, *Kath. Dogm.* I, nn. 384 ss; y, más recientemente, por ej. en J. Salaverri ("Theologorum consensus in rebus fidei et morum est certum divinae Traditionis criterium". *De Ecclesia Xti*, Sacrae Theologiae Summa, I, Madrid, 1952, 2.^a ed. p. 766).

No se trata solamente de una posesión infalible de la fe. A toda la Comunidad cristiana compete también la responsabilidad de conservarla. Porque la fe constituye el *bien común* primordial de los cristianos y está confiada a los cuidados y responsabilidad de todos (9).

Lo mismo es cierto de la *misión de Cristo*, que está encomendada a toda la comunidad. Depositarios de los bienes cristianos y portadores de la misión de la Iglesia (de anunciar y realizar el Reino de Dios) son todos los cristianos, es decir, la Iglesia como totalidad, la comunidad entera, y no un determinado grupo dentro de ella (10). "Toda la Iglesia es misionera, y la obra de la evangelización es deber fundamental del Pueblo de Dios" (11). Todos los cristianos —pastores y teólogos en primer lugar— están esencialmente capacitados para "auscultar, discernir e interpretar... las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina" (12).

Base de la realidad brevemente referida hasta aquí es el hecho de la inhabitación del Espíritu Santo en la Iglesia (13). En relación con el Espíritu de Dios no es adecuado ya hablar de miembros inferiores y superiores dentro de la comunidad cristiana (14). Cualquier miembro de la Iglesia posee, a efectos de su santificación y cumplimiento de la función que le corresponde en la comunidad, una relación inmediata con el Espíritu Santo, que llega a cada uno sin intermediarios y "con diversos dones jerárquicos y carismáticos dirige y enriquece con todos sus frutos a la Iglesia" (15). Todo carisma es un llamamiento y una gracia dispensados al cristiano con vistas al servicio que debe realizar en la Iglesia. Por su origen en el Espíritu Santo, por la inmediatez de su recepción y su función radicalmente comunitaria, existe entre los carismas una esencial igualdad.

Es también cierto, sin embargo, que el Espíritu puede ser poseído en grados diferentes de intensidad y que sus dones son diversos en valor (cfr. Act. VI, 3,5; XI, 24; Hebr. II, 4; I, Cor. XII, 14) (16).

(9) Acerca de este punto, cfr. J. H. NEWMAN, *The Gospel a Trust committed to us, Parochial and Plain Sermons*, II, pp. 253 ss. Se trata de un interesante y denso comentario a I Tim. VI, 20-21 ("Guarda el depósito, evitando las vanas palabrerías y contradicciones de la falsa ciencia, que profesan algunos desviándose de la fe").

(10) Cfr. P. RODRÍGUEZ, *Ministerio y Comunidad*, Scripta Theologica II (1970) pp. 119-142. El autor muestra la conexión entre el ministerio pastoral jerárquico y la responsabilidad del *populus Dei*, respecto a la misión de la Iglesia.

(11) Decreto *Ad Gentes*, n. 35. Cfr. id. n. 36; y Const. *Lumen Gentium*, nn. 5, 9, 17 y 18.

(12) Const. Past. *Gaudium et Spes*, n. 44.

(13) Cfr. Const. *Lumen Gentium*, n. 4; vide asimismo, nn. 2, 8, 26.

(14) Cfr. Enc. *Mystici Corporis*, AAS 35 (1943) 219-220; K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1963, p. 53 ss; P. RODRÍGUEZ, *Carisma e Institución en la Iglesia*, Studium, VI (1966) 479-495.

(15) Const. *Lumen Gentium*, n. 4.

(16) Cfr. *Ibidem*, n. 21.

El hecho de que toda la comunidad cristiana agrupada por el Espíritu Santo en Iglesia, conoce, vive, custodia, desarrolla y comunica la Fe de Jesucristo, se relaciona con la noción y realidad, peculiarmente católicas, de tradición no secreta y, como tal, accesible a todos. Se trata de un tema cuya importancia es difícil exagerar. Ningún grupo, estamento o carisma ha recibido de Xto, en la comunidad cristiana, la "llave de la ciencia". En la joven Iglesia no llega nunca a recibir carta de naturaleza la tendencia, acentuada y creciente en el seno del Judaísmo, a considerar la tradición como un bien espiritual misterioso, poseído y controlado por una reducida clase culta o sacerdotal. Las confesiones de fe son algo común a todos los cristianos; son criterios que cualquier miembro de la comunidad tiene a su disposición (17). La Didache nos dice que la congregación posee la "capacidad de discernir la derecha y la izquierda" (XI), y puede someter a prueba los carismas (18). El cristianismo se diferencia en esto, desde el principio, de cualquier religión mística, y ve con serio recelo la presencia en su seno de "revelaciones y tradiciones secretas" propuestas y extendidas por determinados grupos dentro de la Iglesia. Por el contrario, el mensaje cristiano se muestra como la proclamación abierta de verdades esenciales, hecha con palabras sencillas (19). Es algo bien conocido, e incontestable, que se identifica con la "sana doctrina" (la doctrina correcta, abierta, patente a todos) de las Pastorales (20).

Junto a esto es de notar la presencia en la Iglesia de ciertos testimonios sobre tradiciones esotéricas, que serían enseguida magnificadas por los grupos gnósticos y utilizadas como base de una noción heterodoxa de tradición (secreta) (21). Se trata, sin embargo, de un fenómeno marginal debido a variadas razones, que, aunque pervive en escritos patrísticos posteriores (22) alcanza un peso mínimo en el tema.

Lo cierto y definitivo es que "toda la Iglesia es sujeto de la tradición: la Iglesia que cree, que ora, que ama y que espera; la Iglesia que celebra los misterios litúrgicos; la Iglesia cuyos ministros y cuyo pueblo se entregan al apostolado; la Iglesia que reflexiona sobre su fe. Todos ejecutan la tradición, cada uno a su manera y en su sitio" (23).

(17) Cfr. HANS V. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht*, Tübingen, 1953, pp. 60 ss. Cfr. F. X. FUNK, Tübinga, 1901, p. 25 ss.

(18) Asimismo, *Hermas*, Mand. XI, Funk, pp. 503 ss.

(19) Cfr. W. C. VAN UNNIK, *The Christian Freedom of Speech in the New Testament*, Bulletin of the J. R. Library, 44 (1961-62) 466-488, esp. p. 471.

(20) I Tim 1, 10; 6, 3; II Tim. 1, 13; 4, 3; Tito 1, 9 y 13; 2, 1.

(21) J. DANIELOU, *Les Traditions secrètes des apôtres*, Eranos Jahrbuch 31 (1962) 199-215.

(22) CLEMENTE ALEX, *Strom.* VI, (ed. Stählin-Früchtel, Berlin, 1960, 422 ss.); BASILIO DE CESAREA, *De Spiritu Sancto*, 27, 66 (P. G. 32, 187). Pero el mismo Clemente insiste con frecuencia en el hecho de que la *gnosis* es accesible a todo fiel, porque la fe contiene su germen, *Strom.* II, 1-31; IV, 130; V, 1 ss. (Stählin-Früchtel, pp. 114-129, 305, 326).

(23) E. SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología*, Salamanca, Sígueme, 1968, p. 83.

2. Queda ya sugerido que la comunidad cristiana posee y refleja en su indivisibilidad, una estructura íntima plural. Es decir, se aprecian dentro de ella diversos niveles o instancias que manifiestan esa pluralidad. Al hablar aquí de *realidad plural* no nos referimos a la diversidad procedente del ejercicio de una libertad legítima. Se emplea la expresión en un sentido más esencial y radical. Se significa con ella la presencia en la Iglesia de niveles o instancias que son como fuentes y a la vez órganos naturales, espontáneos, de su conciencia, cuya textura forman todos juntos a *modo de coprincipios*.

Estos niveles, comparables a categorías esenciales que un análisis dogmático e histórico de la Iglesia ayuda a discernir en ella, no se deducen a priori, mediante esfuerzo puramente teórico a partir de la naturaleza ideal de toda comunidad. Al menos una tal deducción especulativa nos presentaría a la postre resultados incompletos en el caso de la Iglesia, que no es una comunidad ordinaria.

Estos componentes íntimos de la Iglesia derivan principalmente de la voluntad de Cristo que es, sin embargo, congruente con la estructura natural misma de cualquier comunidad humana, que espontáneamente tiende —por un cierto instinto de organización, paralelo al instinto de conservación individual— a desglosarse o expresarse hacia afuera en aspectos y funciones diversos. Igual que la gracia no anula o quita la naturaleza, así tampoco la Iglesia (*creatio nova*), comunidad querida y reunida por Xto, ignora la dinámica ordinaria de la comunidad natural que asume. Las funciones espontáneas en que toda comunidad se diversifica y despliega son mantenidas, aunque su fundamento se cualifique y sus matices se enriquezcan.

Lo dicho hasta aquí puede ejemplificarse brevemente, considerando el oficio o función magisterial de autoridad en la Iglesia. Para justificar y explicar su presencia en la comunidad cristiana, se aduce, por lo general, un triple fundamento: ser una función natural de toda comunidad (24), radicar en la voluntad expresa de Cristo (25) y constituir una necesidad básica del espíritu humano esencialmente falible. Determinados sectores teológicos tenderán a acentuar algunos de los fundamentos referidos con preferencia a otros. Sin embargo, lo cierto es que se requiere la triple base mencionada para entender suficientemente el sentido y alcance del magisterio doctrinal por autoridad en la comunidad cristiana.

(24) F. GUTWENGER, *El Magisterio en la Iglesia*, Concilium 51, pp. 46... El oficio magisterial por autoridad está potencialmente al menos, presente en toda comunidad. "A las estructuras de una comunidad —dice el autor— pertenece la autoridad, que, conforme vaya creciendo el número de sus miembros, adquirirá una mayor importancia". "El que en la Iglesia, que es una comunidad de hombres congregados sobre la base de una confesión de fe, deba existir un magisterio doctrinal, es algo que tiene su fundamento en la misma naturaleza de las cosas".

(25) Es el fundamento que la mayoría de los Tratados ordinarios *De Ecclesia* aducen e ilustran.

Es el desenvolvimiento histórico lo que ayuda decisivamente a la plasmación de esas funciones y aspectos *sociales* en su versión y forma concretas, y, sobre todo, lo que les hace cada vez más inequívocos y definidos respecto a los demás. Sólo con el tiempo adquieren las funciones su forma y límites específicos.

Por voluntad de Xto y naturaleza de las cosas estos aspectos de la comunidad tienen para la esencia y vida de ésta un valor constituyente o primario; son elementos originales que no deben su existencia a otros elementos. Todos por igual se remontan a la fuente que es Xto. Corresponde, por tanto, a todos un derecho, una pretensión innata a ver reconocidas sus manifestaciones o expresiones externas, que deben realizar la vida comunitaria y configurar su futuro.

3. ¿Cuáles serían esos niveles o aspectos de la comunidad?

La tradición de la Iglesia nos presenta *dos criterios* centrales de diferenciación comunitaria. Ambos se remontan a los escritos neotestamentarios y han confirmado su validez en el desarrollo histórico de la Iglesia. De un lado, la colación del "poder de las llaves" diversifica la comunidad cristiana en una *instancia jerárquica*, depositaria de la autoridad sagrada, y otra *instancia laical* para cuyo gobierno y servicio recibió la 1.^a aquel poder de atar y desatar.

El 2.^o criterio de diferenciación procede de los distintos modos de poseer la fe y, en líneas generales, nos permite apreciar tres niveles en la Iglesia: nivel magisterial que, por asistencia del Espíritu Santo, puede identificar una determinada interpretación o desarrollo del dogma cristiano como conforme o disconforme con la fe de la Iglesia; nivel que accede reflexiva y científicamente al depósito revelado, que es entonces poseído consciente y críticamente; nivel que accede a la fe de modo instintivo y acrítico, dando lugar a una posesión más bien implícita de los contenidos revelados.

Es decir, el primer criterio diferenciador nos habla del Ministerio eclesial (Jerarquía, Orden sagrado, actividad pastoral apostólica, Magisterio...; en conjunto, todo lo que en la Iglesia es expresión del aludido "poder de las llaves") y del Laicado. El segundo criterio nos habla del Magisterio, del Oficio teológico, y del Sentido popular cristiano de la fe (*Sensus fidei*).

No son todos aspectos constitutivos de la Iglesia en el mismo sentido. Ministerio y Laicado lo son de un modo esencial o constitucional. Magisterio, oficio telógico y Sentido de la fe son fundamentales a la Iglesia por indispensables a la vida y progreso de la Fe, bien común cristiano por excelencia. Es su distinto modo de reflejar la fe, y la necesidad de que ese modo esté presente en la Iglesia lo que fundamenta la existencia, en gran parte espontánea, de esos tres cauces (Magisterio, oficio teológico, *Sensus fidei*) cuyo contenido se vierte y distribuye a discreción en los dos primeros (Ministerio-Laicado). La instancia ministerial de autoridad que ejerce el Magisterio puede también, en efecto, unirse, en sus titulares concretos de un momento dado, a un acceso crítico, científicamen-

te elaborado (teológico), al depósito de la fe. Y de otra parte, oficio teológico y sentido intuitivo, no reflejo, de la fe son realidades ordinarias en el ámbito laical de la Iglesia, que es inmensamente vario. La autoridad se identifica con la jerarquía. El oficio teológico no se identifica con ningún nivel concreto del pueblo de Dios. Hay teólogos laicos, así como clérigos, religiosos y obispos teólogos.

A. La autoridad en la Iglesia, a la que se vincula lo que modernamente se ha venido a llamar Magisterio doctrinal jerárquico, es una realidad primaria en la comunidad cristiana. Se trata de una instancia o nivel eclesial directamente derivado de Cristo que después de la vida terrena del Señor, pervive en el Apostolado y la Jerarquía que lo sucede (26). Actúa en base a un carisma propio y no debe su existencia a la comunidad. Sus titulares deben el oficio a una cierta actividad testimonial del Espíritu Santo y a una *ordenación* pública acompañada de ritos externos (oración, imposición de manos, etc. Cfr. Act. 6, 1, ss.; 13, 2, ss; 14, 23, 26; 15, 40).

Más difícil de especificar es el contenido que ese oficio apostólico recibe históricamente. Pueden, sin embargo, discernirse sin gran dificultad tres líneas en el desarrollo concreto de la autoridad medular legada por Cristo: 1. Organización de la Comunidad. 2. Poder sobre los sacramentos, especialmente la Eucaristía y la Penitencia. — 3. Interpretación última de la Fe, que cada vez más se plasma en un cuerpo de *doctrina*. Pero la autoridad ministerial no es la única instancia que, en la Iglesia, proclama y enseña la palabra a través del anuncio del Kerygma o la instrucción catequética. Tampoco es al principio la más importante. El oficio magisterial de enseñar la Fe, entendido aquí como un ejercicio de la vocación cristiana potenciada, según las personas, por determinados carismas, está coparticipado en la Iglesia por apóstoles, profetas y maestros (27). Es también cierto que los titulares de la autoridad ministerial irán ejerciendo —por fuerza de los acontecimientos y exigencia de las responsabilidades que ellos disciernen paulatinamente en su oficio— una actividad doctrinal cualificada, creciente y decisiva (28).

B. El modo reflexivo, crítico, de algún modo sistemático, de entender la Fe es tan clásico como la Iglesia misma que recibe y hace cristalizar documentalmente la Revelación divina. Los mismos escritos neotestamentarios son una síntesis de elementos revelados e interpretación teológica; Revelación y teología aparecen allí de tal modo unidos que sería aventurado cualquier intento de separación radical (29). Puede decirse que una revelación origina-

(26) Hay que advertir que la palabra *ἐκκλησία* (principio o dominio santos) aparece en el s. vi (Dionisio Areopagita) y se aplica a toda la Iglesia. Su uso actual procede del período posttridentino.

(27) Cfr. I. Cor. 12, 28; Ephes. 4, 11; Jac. 3, 1.

(28) Evidente, por ej. ya en las Pastorales y en Ignacio de Antioquía (cfr. Pol. 1, 2; S. 1).

(29) Cfr. K. RAHNER, *Teología del NT*, Escritos de Teología, V, pp. 33-54.

ría y pura, sin teología, sin un mínimo de elaboración o presentación humanas, no existe.

Este acceso reflexivo, culto, no puramente intuitivo, a la Fe es un *momento* intrínseco a la vida —constitución y desarrollo— de la fe misma, tanto a nivel individual como a nivel comunitario. Es decir, la reflexión sobre la fe, que se incorpora a la fe y la enriquece, tiene lugar espontáneamente en todo individuo cristiano —que es de algún modo, un teólogo—; y tiene asimismo unas manifestaciones sociales en la Iglesia que hacen de la Teología una función eclesial vital en la vida creyente de la comunidad. En cualquier caso, la Teología pertenece a la esencia y dinámica íntimas de la fe, y forma un todo con ella.

Esta reflexión —teológica— sobre la fe, o fe refleja, es objeto de un carisma particular, cuya naturaleza, sin embargo, no es fácil precisar. Nos descubre al menos que la actividad teológica no es únicamente investigación crítico-científica, sino ejercicio de una cierta intuición iluminadora variablemente carismática. El carisma teológico, que recibe distintos nombres y vestes muy diversas en la historia de la Iglesia y de la doctrina cristiana, se atribuye a determinadas personas o grupos de personas, que, sin embargo nunca llegan a constituir estamento cerrado o de difícil acceso. Inicialmente individual y reconocimiento público —tácito o formal— son dos aspectos que, con intensidad variable, se dejan ver siempre en las vicisitudes del carisma teológico; ambos son expresión de su naturaleza espontánea y de su repercusión eclesial.

Los escritos neotestamentarios y documentos de Padres apostólicos hablan con frecuencia del maestro o doctor cristiano (διδάσκαλος) (30). Su cometido es ejercer el "ministerio de la palabra" (λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ), en razón del cual presentan ciertos rasgos comunes con los apóstoles y profetas. Su misión en la comunidad responde a una llamada divina que les ha dispensado un carisma específico. Parece que su presencia en las Iglesias no obedece a una elección de la comunidad, como en el caso de obispos y diáconos. Pero no es posible determinar la manera en que un maestro era reconocido y aceptado como tal (31).

Es muy probable que las actividades y *status* comunitario del maestro cristiano posean mucho en común con la figura del rabí, sobre todo en la versión que éste recibe en la sinagoga helenística (32). Ello explicaría el prestigio que adorna desde el principio

(30) Cfr. I Cor. 12, 28; 14, 26-30; Rom. 12, 7; Ephes. 4, 11; Act. 13, 1; I Tim 2, 11 s.; Didache, 11; 13, 1-2; 15, 1; (Funk, pp. 25 s.; 31 s.; 33 s.); Bernabé, 1, 8; 4, 9 (Funk, pp. 41 y 49). Hermas menciona la existencia y acción de los maestros en la comunidad romana, hacia la mitad del s. II. No son clero, sino fieles cualificados (cfr. Vis. III, 5, 1; Sim. IX, 15, 4; 25, 2; Funk, pp. 442-443, 607, 621).

(31) Cfr. A. HARNACK, *The Mission and Expansion of christianity in the first three centuries*, Trad. inglesa, Harper, N. York, 1961, pp. 335 ss; K. H. REINGSTORF, διδάσκαλος, Theolog Wört. Z. NT, II, 160 s.

(32) Cfr. H. v. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt...*, pp. 61 ss.

al maestro cristiano. Este, como el rabí judío, sería un hombre de vida ejemplar, con un cualificado conocimiento de la doctrina, dedicado a instruir, y siempre dependiente de un depósito doctrinal ya establecido que debe ser, por tanto, fielmente transmitido (33). Sin embargo, al maestro cristiano no es atribuido en ningún momento el liderato religioso ni la pertenencia a una clase cerrada que son propios del Rabbí.

En las primeras décadas cristianas resulta difícil distinguir las actividades de apóstoles, profetas y maestros respecto al anuncio de la Palabra, que siempre es un hecho acompañado de fuerte clima carismático. Las conversiones y rápidos bautismos de los Hechos (2,37; 4,4; 6,26; 9,18) muestran cómo los originarios receptores de la fe que se van añadiendo a la comunidad no dependen tanto de una instrucción doctrinal como de una moción del Espíritu. Los varios anunciadores del Kerygma aportan un esquema mínimo de verdades cuya iluminación es realizada casi en el mismo momento por el Espíritu de Dios.

Dentro de esta situación general se va, poco a poco desglosando con sus rasgos propios la actividad del maestro. El maestro está más ligado a la tradición que los apóstoles y profetas, puesto que su doctrina no se funda en revelación directa. Aunque la *didascalía* no es realmente instrucción doctrinal, versa sobre las tradiciones recibidas oralmente y por escrito, y no tienen un carácter tan intuitivo como sistemático (34). Se trata en cualquier caso de una actividad de formación práctica a la vez que teórica. Orgullo de un buen maestro es impartir a sus discípulos comprensión cada vez más profunda de los misterios (35), así como aspectos más difíciles e importantes de las verdades conocidas (cfr. Hebr. 5, 11 ss.).

Parece que los maestros no pertenecían a comunidades concretas, sino que ejercían su oficio en la Iglesia vista como un todo (36). Las crecientes medidas tomadas por la autoridad de la Iglesia para organizar y sistematizar en lo posible la instrucción religiosa de los Catecúmenos (36 bis) confiere a los *didascaloi* una mayor naturaleza de grupo institucional dentro de la Comunidad. Pero los maestros, como figuras individuales, no desaparecen. Sobreviven, con mucho, a apóstoles y profetas. Y aunque parte de sus funciones de enseñanza son asumidas por los presbíteros (37) de una Iglesia

(33) J. NEUSNER, *The phenomenon of the Rabbi in late antiquity*, Numen, XVI (1969) 1-20; XVII (1970) 1-18.

(34) Cfr. G. BARDY, *L'enseignement religieux aux premiers siècles*, Revue apologetique, 66 (1938) 641-655; 67 (1938) 5-18.

(35) Bernabé, 6, 10, Funk, p. 55.

(36) Cfr. A. HARNACK, *The Mission...*, pp. 341-342. "Teachers were allotted and belonged, not to any individual community, but to the church as a whole. By means of this feature Christendom possessed... a certain cohesion and a bond of unity which has often been underestimated".

(36 bis) Cfr. el testimonio de Hipólito en su *Tradición apostólica*, n. 15, Ed. B. Botte, Münster, 3.^a ed. 1963, p. 33.

(37) Epiphonio (Haeres. XIII, 2, 2), por ej., equipara διδάσκαλος a presbítero. Citado por Bardy, RHE, 1932, p. 507.

que aparece poco a poco más y mejor organizada, su oficio imprescindible de acceso culto a la Fe reaparece enseguida en el fenómeno de las Escuelas a mediados del s. II (38).

Las escuelas cristianas de Sabiduría no deben su nacimiento en la Iglesia a iniciativa o promoción oficial. Son siempre, tanto en Roma como en Egipto y Medio Oriente, producto de la actividad particular de determinados cristianos cultos que actúan en nombre propio y no representan a la Comunidad. De Justino nos dice, por ejemplo, G. Bardy que "después de su conversión... se había puesto a enseñar a otros la verdad que él mismo había descubierto. Nadie le había conferido ningún mandato; hablaba y escribía bajo su propia responsabilidad" (39).

Las nuevas escuelas que responden al estilo culto del tiempo, presentan el cristianismo, cuyas dimensiones intelectuales pasan crecientemente a primer término, como una *filosofía*: la filosofía verdadera (40). El carácter no oficial de las escuelas cristianas se acentúa aún por dos circunstancias. Sus promotores no enseñan en ellas nada que pueda compararse a lo que hoy llamaríamos una doctrina oficial de la Iglesia; las enseñanzas cristianas que allí se imparten están fuertemente impregnadas de aportación personal de los maestros. Además, el alumnado se compone por igual de cristianos y paganos. Recientemente, por ej., la escuela de Cesarea ha sido descrita, como una escuela ordinaria de sabiduría, fundada con el fin *missionero* de ganar al cristianismo o disponer bien hacia él. Su adaptación al vocabulario ético y religioso del tiempo, así como a las necesidades espirituales del alumnado, habría sido completa. La enseñanza no se distinguía, al parecer, por abundar en

(38) No es posible determinar con exactitud la conexión histórica entre el fenómeno de los *maestros* y la aparición de las Escuelas que florecerán en los siglos II y III. A. Harnack sugiere una cierta continuidad y relación de causa (Maestros) y efecto (Escuelas) entre ambas instituciones, Cfr. *The Mission...*, pp. 358 ss. y 443 ss. Análoga postura mantienen G. Bardy (*Les écoles romaines au second siècle*, RHE, 28 (1932) 501-522), y H. v. Campenhausen, que ve a ciertos maestros carismáticos como fundadores de las Escuelas y se apoya en el testimonio de Justino (*Dial.* 82, I) y de Eusebio de Cesarea (*H. E.* V, 17, 4) (*Kirchliches Amt...*, pp. 178 ss). Punto de vista diferente —al menos para Egipto— mantiene, sin embargo, K. H. Rengstorff: "Das altchristliche Schulbetrieb in Alexandria est Keine Fortsetzung dessen, was die urchristlichen Lehrer taten, sondern die Hereinnahme eines griechischen Instituts in christianisierter Form in die Kirche" (*Theolog. Wört. Z.* NT, II, 162). Es, en efecto, muy probable que, en un sentido genético-histórico, no exista continuidad entre la didascalia primitiva y las Escuelas orientales. Pero es innegable, en cualquier caso, que estamos ante instituciones que obedecen a la misma necesidad eclesial y realizan muy parecida función de aprehender y exponer críticamente la fe.

(39) *Les écoles romaines au second siècle*, RHE, 28 (1932), 508. En otro lugar añade Bardy una precisión importante: il (Justino) avait soin de faire remarquer que son avis n'était pas suivi par tous les croyants", p. 509.

(40) Piensa Harnack que designar y presentar el cristianismo como filosofía era el único modo de explicar a los extraños la naturaleza de la nueva doctrina. De otro lado, hacía también posible a los cristianos exigir del Estado el mismo trato tolerante que se concedía a cualquier filosofía. *The Mission...*, p. 255.

elementos específicamente cristianos. La escuela no era, en suma, un catecumenado ni un centro teológico (41).

Los nuevos maestros no poseen en la Iglesia ninguna posición oficial ni misión formal específica conferida por la autoridad. Su función comunitaria es, de otra parte, reconocida y respetada por todos. No se habla en relación con ellos de un don carismático en la misma medida que en el caso de los *didascaloi* de primera hora (42). Estos sabios cristianos, activos en las escuelas de los siglos II y III, no son *entusiastas* al modo montanista. Reconocen el derecho de la Iglesia-autoridad y fieles a limitar de algún modo sus investigaciones aclaratorias de la verdad (43). Son expertos conocedores de la Escritura, que no disimulan, sin embargo, un cierto sentido de superioridad sobre los "simplices", ni dudan en presentarse como *mediadores* en el conocimiento de las cosas espirituales (Cfr. Clemente Alex. Strom. I, 1,18,2; 9,4,3,1; V,12,3 ss.; Tertuliano, Adresus Praxeam, III, 1) (44).

A finales del s. II asistimos a una intensificación en el ejercicio del carisma doctrinal de la autoridad respecto a las escuelas, cuya actividad se ve sometida a un mayor control por parte del resto de la comunidad. Es la comunidad romana donde se produce, antes que en otros lugares, una cierta ruptura del equilibrio entre algunas doctrinas que llevan en sí el germen de la gnosis heterodoxa, y la fe de los *simplices*, avalada en este caso por los presbíteros de la Iglesia (45). Como resultado de la crisis, las escuelas romanas se hacen prácticamente instituciones oficiales.

Un fenómeno análogo, aunque con versión menos aguda que en Roma, se aprecia también en las escuelas de Oriente, donde se manifiestan crecientemente tendencias centralizadoras por parte de los Patriarcas.

A finales del siglo III, el esfuerzo de profundizar científicamente la fe de la Iglesia es también cometido personal de muchos jefes de la Iglesia que ven con justificado recelo la influencia de

(41) Cfr. A. KNAUBER, *Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarea*, Münchener Theol. Zeits. XIX (1968) 182-203. Las conclusiones de Knauber son aceptadas, con ligeros reparos, por H. CROUZEL, *L'Ecole d'Origène à Césarée*, Bulletin de Litt. eccles. (1970), 15-27. "(Ses) conclusions... on peut les accepter, pourvu qu'on ne les prenne pas trop strictement, c'est-à-dire qu'on n'exclue pas la présence d'élèves déjà chrétiens...", p. 20.

(42) No obstante, Justino dice que para realizar su función enseñante en la Iglesia ha recibido una cierta *gracia* divina. Dial. IX, 1; LVIII, 1.

(43) Cfr. CH. BIGG, *The christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1913, 1968, pp. 79 ss.

(44) La eclesiología de la escuela alejandrina atribuye mayor importancia a la distinción entre creyentes imperfectos, de fe irreflexiva, y gnósticos perfectos, que saben lo que creen, que a la distinción entre clérigos y laicos.

(45) Cfr. H. LANGERBECK, *Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde in den Jahren 135-165, Aufsätze zur gnos. Göttingen*, 1967, 167-179. Piensa, sin embargo, A. Orbe que la gnosis heterodoxa es "la que primero discurrió en serio sobre las procesiones trinitarias, por haber llevado la psicología al campo de las actividades divinas, con una riqueza asombrosa de matices". *Hacia la 1.ª teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos*, Vol. I/1, Roma 1958, XVI.

una cierta enseñanza exclusiva de la Teología culta y sus posibles desequilibrios doctrinales (46). En la Iglesia se reafirma la figura del obispo teólogo, que une, además, a su oficio enseñante, un considerable prestigio social (47). Las escuelas cristianas se convierten de hecho en centros oficiales de la Iglesia. Escuela es ya en muchos casos, una institución específica con sede material, que imparte unas enseñanzas, y agrupa además un grupo de personas entre quienes hay cierta dependencia y homogeneidad científicas. En algunas escuelas, y esto ilustraría su carácter oficial eclesiástico, sus miembros llevan vida cuasi monacal (48), y se rigen por normas aprobadas por la autoridad.

Sin embargo, la actividad teológica, concebida como función eclesial diferente a la autoridad Magisterial, no ve disminuidas su intensidad e independencia relativa en la Iglesia (49). El oficio de enseñar la doctrina —que debe ser siempre avalado por la instancia ministerial— conserva su espontaneidad, y se conecta primariamente no tanto con la supervisión episcopal como con la misma Regla de Fe. Puede hablarse con todo rigor, usando palabras de Newman, de la existencia, en la Iglesia de estos siglos de una tradición profético-teológica, distinta a la tradición episcopal, y formada por el conjunto de explicaciones e interpretaciones que los doctores y sabios ha dado a la fe cristiana (50).

El oficio teológico reaparece vigorosamente en la vida de la Iglesia a comienzos de la Baja Edad Media. Se trata de una actividad ejercida ahora por hombres cuya ciencia incorpora a un estamento de singular prestigio en la sociedad medieval (51). Los maestros teólogos medievales (*doctores, magistri in sacra pagina*) se forman y crean en universidades y centros que la autoridad eclesiástica (papal) ha promovido. La misma autoridad configura cuidadosa y minuciosamente el sistema y los métodos docentes, así como los modos y requisitos de promoción a los diversos grados académi-

(46) Para el obispo Cipriano de Cartago, el oficio de enseñar constituye una parte de la responsabilidad (clerical) de gobernar la Iglesia. Pero es el mismo Cipriano quien escribe: "Oportet episcopos non tantum docere sed et discere" (Ep. LXXIV, X, 1). Hay que decir, sin embargo, que ya en la Didascalia, el obispo es presentado como maestro y juez (II, 1; II, 6, 5).

(47) "Au début du cinquième siècle —écrit G. Legarde— l'évêque est le centre de la cité gallo-romaine. Détenteur d'un office sacré, il est seul docteur, seul juge, seul administrateur de son diocèse..." *La Naissance de l'esprit laïque*, I, Louvain-Paris, 1956, p. 20.

(48) Cfr. por ej. E. NESTLE, *Die Statuten der Schule von Nisibis aus den Jahren 496 und 590*, Zeits. für Kirchengesch., XVIII (1898) 211-229.

(49) Un testimonio claro es el libro *De doctrina christiana*, de San Agustín, dirigido precisamente al investigador y expositor culto de la fe. Cfr. J. BONNEFOY, *Le docteur chrétien selon S. Augustin*, Revista esp. de Teología, XIII (1953) 25-54.

(50) Cfr. *Via Media*, I, lect. x, n. 11. Citado por Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, p. 152.

(51) Cfr. R. GUÉLLUY, *La place des théologiens dans l'Eglise et la société médiévales*, Miscellanea historica in hon. A. DE MEYER, I, Louvain-Bruxelles, 1946, 571-589; J. LECLERCQ, *L'idéal du théologien au Moyen Age. Textes inédites*. Revue de Sciences Rel. XXI (1947) 121-148.

micos (52). Pero al mismo tiempo, los poderes discrecionales de intervención directa por la autoridad eclesiástica en el proceso establecido para crear *magistri* son prácticamente inexistentes. Los *magistri* deben su título a un proceso objetivo, respaldado por normas fijas y un más o menos definido consenso dentro de la Iglesia. La requerida autorización para enseñar es un elemento hasta cierto punto extrínseco al proceso que crea los doctores, y sobre el que gravitan multitud de elementos distintos al aval magisterial.

La condición de doctor no imprime carácter ni es por necesidad un oficio estable. Puede perderse si, en casos concretos, le falta el consenso social que contribuye a su prestigio (53). Pero es una dignidad a la que se alude con términos reverenciales y a la que a veces se conceden ciertos poderes análogos a la jurisdicción (54). La pérdida de la dignidad de maestro se realiza formalmente mediante actos análogos a la degradación de los poseedores de órdenes sagradas (55).

En el plano doctrinal, la importancia de los teólogos es tanta que a veces podría antojarse exagerada. El examen de las fuentes teológicas medievales nos revela que el término *Divina Página* se usa indistintamente para designar a los Padres de la Iglesia, cánones conciliares, decretos pontificios y tratados teológicos más importantes (56). Para la Iglesia medieval, escribe Congar, "los *dicta* o *auctoritates* de los Santos Padres o de los Magistri incorporan realmente una acción de Dios y son santos, aunque en grado menor, con la misma cantidad que la S. Escritura" (57).

Los teólogos, en efecto, asesoran continuamente acerca de la recta doctrina, en cuya expresión son instancia imprescindible. Y respaldan con su consejo, su asenso, y su firma las determinaciones doctrinales de la autoridad magisterial (58). Por lo general, los *magistri in sacra pagina* se muestran a lo largo de todo el Medievo más independientes y progresivos que los canonistas (59).

(52) P. GLORIEUX, *La formation d'un maître en théologie au xiv siècle*, Archives d'histoire doctrinale et lit. du Moyen Age, (1966) 23-104.

(53) G. LE BRAS, *Velut splendor firmamenti: le Docteur dans le droit de l'Eglise médiévale*, Melanges Gilson, Paris-Toronto, 1959, p. 377.

(54) Ibidem pp. 377 ss. A veces al maestro *in sacra pagina* se le llama, retóricamente, *sacerdos*, y se le compara al obispo, en importancia para la Iglesia. La jurisdicción le suele ser concedida en relación con los estudiantes a quienes enseña.

(55) En las actas de la *Pronunciatio dom. William Sawtre pro haeretico*. (1400) se lee: "tibi codicem divinarum lectionum auferimus", etc. D. Wilkins, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae*, Londini, 1737, (Reimpresión, Bruselas, 1964) p. 259.

(56) Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, Paris, 1960, p. 127.

(57) Ibidem, p. 126. Ver asimismo M. D. CHENU, *Authentica et Magistralia*, en *La Théologie au douzième siècle*, Paris, 1966, pp. 351-360.

(58) Las decisiones, aclaraciones, condenaciones etc... papales y episcopales relativas a asuntos de doctrina suelen invocar como base, junto a la autoridad propia, el "asensus theologorum". Cfr. D. WILKINS, *Concilia M. Britanniae...*, III, pp. 202 ss.; 254 ss.

(59) Cfr. A. M. LANDGRAF, *Diritto Canonico e teologia nel secolo XII*, Studia Gratiana, I, 1953, 371-414; Y. CONGAR, *Un témoignage des désaccords entre Canonistes et théologiens*, Etudes G. Le Bras, Paris 1965, 861-884.

La "*sententia theologorum*", que cristaliza en los tratados *de locis* como algo claramente distinto al argumento de razón, es crecientemente usada, junto a la S. E. y los Padres, en los tratados que exponen e ilustran la fe católica; este modo de proceder, que es parte del método teológico, es todavía praxis en escritores de la Contrarreforma, como Belarmino (60).

C. El sentido popular y sobrenatural de la Fe, cuya expresión más inmediata se ha llamado desde siempre en la Iglesia *fe sencilla* (*fides simplicium*), accede a lo santo por vía esencialmente devota, afectiva o piadosa. Su contenido reflejo y crítico es mínimo; predomina en él lo intuitivo. Se trata de una fe espontánea, implícita, realizada en la vida. Podría decirse que es la versión práctica de los dogmas, previa a la formulación de éstos.

La fe sencilla es instancia original cristiana que se conecta inmediatamente con la misma Revelación evangélica. Se funda en la capacidad innata de todo hombre para aprehender lo religioso y desarrollarlo; es versión básica y primaria de la fe, subyacente a cualquier otro modo, más reflexivo, de acceder a ella. La fe sencilla realiza y conserva, además, esta primariedad a nivel individual (es el primer momento de la gracia, irreductible, en la vida del hombre singular) y también a nivel comunitario (la "primera fe" recibida por la Iglesia no es tanto una fe *pensada* como una fe *vivida*).

Esta fe simple, la *Fe a secas*, sin ninguna determinación ni cualificación adicional, no deriva ni, por lo tanto, depende de la fe culta. Se conecta directamente con la verdad divina de la que es un reflejo y una participación. Esta relación directa, sin intermediarios, con la instancia revelada que dispensa la verdad y la vida, fundamenta su infalibilidad (Cfr. S. Th. 2-2, q. 2, a. 6. ad 3). Puede decirse que la especulación no añade nada a la fe (61).

Tampoco deriva la fe simple de la instancia magisterial de autoridad, cuya misión de conservar es precisamente dada en función de aquélla. La sensibilidad colectiva para reconocer lo santo habita en el pueblo cristiano, que se demuestra vigorosamente un pueblo profético capaz como tal de discernir los espíritus y desenmarcar, llegado el caso, a los falsos profetas (62). Por lo mismo, la fijación del canon neotestamentario no se realiza en la Iglesia en base a principios teóricos, sino en virtud de un discernimiento

(60) Cfr. especialmente *Controversia* 1.^a, liber 3; *Contr.* 3.^a, liber 5; *Contr.* 10.^a, liber 2; *Contr.* 12.^a *De Amissione Gratiae*.

(61) Es éste un frecuente tema en la literatura cristiana de los primeros tiempos. Así, cfr. IRENEO, *Adv. Haer.* I, 10, 2-3; II, 26, 1; V, 20, 2. (Qui ergo relinquit praeconium Ecclesiae, imperitiam sanctorum presbyterorum arguunt, non contemplantes, quanto pluris sit idiota religiosus a blasphemo, et impudente sophista, P. G. 7, 1177-78).

(62) "Scio opera tua et laborem et patientiam tuam, et quia non potes sustinere malos; et tentasti eos qui se dicunt apostolos esse et non sunt, et sustinuísti propter nomen meum, et non defecisti" *Apoc.* 2,2.

espiritual, fáctico, fundado en la fe viva de las comunidades cristianas (63).

De otra parte, es la dimensión sencilla de la fe, presente en todos los miembros de la Iglesia, la que se muestra eminentemente sensible y receptiva, con rapidez e intensidad, a las renovaciones eclesiales propuestas por las instancias proféticas que periódicamente se dejan oír en la Iglesia (64).

La fe sencilla encierra también, y de algún modo intuye, sus limitaciones. Son las más agudas entre éstas una cierta proclividad a la superstición, lógicamente derivada de su talante acrítico, y la resistencia a ver desarrollada la fe, que, al fin y al cabo, es un organismo vivo que debe desenvolverse y crecer, para ser fiel a su naturaleza. La fe popular, en efecto, presenta una componente instintiva de valioso apegamiento a lo dado que puede en ocasiones ser conservadora en exceso. Son precisamente el magisterio de la Iglesia y la fe culta (teológica) quienes ayudan al equilibrio de la fe popular, liberándola de los peligros que se esconden en su naturaleza acrítica (65).

(63) En los 3 primeros siglos cristianos los rasgos de la ortodoxia son más difíciles de apreciar en los eruditos que en la fe de las comunidades. En este sentido restringido es quizás correcta la opinión de Harnack, que estima no claramente discernible en la Iglesia antenícena una *ortodoxia* formalmente inequívoca.

(64) A este respecto, escribe Congar: "Los mismos concilios han carecido de eficacia reformista porque no podían movilizar más que a preladados y teólogos. ¿Qué hubiera salido del Concilio de Letrán en 1215, si no hubiera encontrado una corriente espiritual reformista capaz de hacer pasar sus decretos a la carne viviente de la Iglesia? A tantísimos concilios y decretos, que se multiplican a fines del s. xv y principios del xvi, les faltó estar sostenidos por una corriente espiritual de reforma en el seno del clero y del pueblo. El mismo Concilio de Trento no habría tenido la eficacia que tuvo, si sus decretos no hubieran sido puestos en obra por las corrientes espirituales, a veces nacidas anteriormente a él, y a veces posteriores" *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, pp. 204-205.

(65) Entre innumerables ejemplos que podrían aducirse, son de notar los siguientes: Tertuliano (Adv. Prax, 3) e Hipólito (Philos. IX, 11, 3) mencionan con frecuencia la inquietud popular ante investigaciones trinitarias, que en su mayoría se revelaron correctas. Cfr. J. LEBRETON, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du III^e siècle*, RHE, XIX (1923) 481-506; XX (1924) 5-37; Orígenes y Dionisio de Alejandría tuvieron una intervención decisiva en disipar las fantasías milenaristas que en su tiempo eran sostenidas por amplios sectores de la comunidad cristiana; Concilios y Sínodos antiguos y medievales dedicaron repetidos esfuerzos a combatir la pervivencia, y a veces la introducción, en el culto cristiano de formas mágicas. (Así, el Sínodo de Laodicea (365) prohíbe por esta razón el exagerado culto a los ángeles, canon 35), Cfr. M. L. W. LAISTNER, *The Western church and astrology during the early middle ages*, Harvard theol. Rev. XXXIV (1941) 251-276, y A. A. BARB, *The Survival of magic Arts. Paganism and Christianity*, Oxford, 1963, pp. 100 s. (según este autor, los libros llamados *Lithica* y *Testamentum Salomonis*, que han encontrado incluso un lugar en la Patrologia de Migne — PL, CLXXI, 1737 ss. y PG, CXXII, 1315 ss. — son libros de magia superficialmente cristianizados); en la Edad media, las herejías hacen por lo común rápidos y destructores progresos entre el pueblo sencillo, Cfr. I, de Milán, *Le eresie popolari del secolo XI nell'Europa occidentale*, Studi Gregoriani, II (1947) 44-89; la superstición popular respalda los excesos inquisitoriales en la persecución y quema de brujas, Cfr. A. S. TURBERVILLE, *Medieval Heresy and the Inqui-*

4. Cada uno de los mencionados niveles comunitarios de acceder a la fe cristiana y vivirla, entiende según modo y estilo propios —de acuerdo con su peculiar naturaleza y carisma— la realidad vital y doctrinal legada por Cristo a la Iglesia. Tiene también cada uno su propio modo de vivir y ejercer su responsabilidad respecto al depósito revelado presente en la S. Escritura y Tradición. Su aportación singular al equilibrio de la Fe es indispensable e insustituible. La operación del E. Santo en la Iglesia no es informe, genérica o intercambiable.

Ningún nivel encuentra en otro su fundamento o derecho (natural) a existir e informar la vida comunitaria. Se remonta cada uno al Evangelio, *Norma non normata*, y a la vida que éste expresa.

Ahora bien, no es menos cierto que la Iglesia es una comunión de carismas o servicios, y que estos niveles de acceder a la fe y poseerla se complementan radicalmente. Solo en común saben dar razón de la Fe cristiana. Solo la suma de todos ellos expresa la vida y fe de la Iglesia. Solo visto junto a los demás se hace inteligible cada uno. Cualquier exclusivismo sería perjudicial. Por ejemplo, no todas las dimensiones de la verdad dogmática, especialmente aquellas menos *racionales*, son transmisibles conceptualmente. Se mantienen, sin embargo, vivas, vividas, en la comunidad de la Iglesia. Por eso, la Teología no puede prescindir de la comunidad para realizar su oficio de penetración de la doctrina. De otro modo, manejaría elementos que progresivamente —separados de la comunidad que los interpreta al vivirlos— se irían empobreciendo. Sin el clima de la comunidad cristiana, las proposiciones de fe son como una letra sin música. Existe, por tanto, una necesidad de interacción, de acción conjunta por parte de Magisterio eclesiástico, oficio teológico y sentido popular de la fe, para que el depósito que todos ellos conocen, viven, custodian y anuncian se conserve y desarrolle adecuadamente en la Iglesia; porque esas tres instancias son momentos necesarios e interiores de la conciencia creyente. Exponemos a continuación algunos principios que gobiernan, y a la vez explicitan esta interacción.

4. De un modo análogo a como cualquier comunidad cristiana particular incluye y representa a la Iglesia toda, cada nivel singular de acceso a la fe contiene también el carisma o estilo de los demás, aunque naturalmente en menor medida e intensidad que el propio. La teología contiene momentos piadosos. La devoción contiene, concentrados en la intuición, momentos teológicos (66). El magisterio eclesiástico es llevado por su mismo caris-

sition, London, 1964; las intervenciones magisteriales que, respaldadas y promovidas por los teólogos, apuntan a separar fe y superstición, se suceden crecientemente hasta los siglos xv y xvi; hay que hacer notar, sin embargo, que la magia y la superstición fueron desterrados del ámbito de la Iglesia no tanto por las condenas de la autoridad eclesiástica como por el esfuerzo de los teólogos, Cfr. M. L. W. Laistner, o. c. pp. 263 ss., y M. T. d'ALVERNY, *Astrologues et théologiens*, Mélanges Chenu, Paris, 1967, pp. 32 ss.

(66) Cfr. J. MORALES, *El Concepto de Teología en John H. Newman*, Scripta Theologica I (1969) 315-376, especialmente pp. 332 ss.

ma, no sólo a vigilar y orientar el desarrollo comunitario de la Fe, sino también a una cierta autocomprensión refleja (formulada) de la doctrina.

En la unidad radical de la vida comunitaria, cada nivel es función de los demás, los deja ver o al menos los sugiere. Ni siquiera en lo que teóricamente es más específico de cada carisma puede haber una pretensión de exclusividad. Dentro de ciertos límites, que varían según los casos, magisterio eclesiástico, oficio teológico y *Sensus fidelium*, pueden y deben enjuiciarse recíprocamente; cualquiera de ellos es suficientemente importante para la comunidad como para no ser dejado a sí mismo. Ninguno puede alzarse con la verdad cristiana (67). Solo para el magisterio eclesiástico deben cualificarse estas afirmaciones. El magisterio recibe para custodiarlo el fruto de la reflexión teológica y los desarrollos vivos que el *sensus fidei* hace de la verdad cristiana. Resume y expresa, por tanto, la fe de la Iglesia en un momento dado; y desde un punto de vista estático, en la medida que incluye *hic et nunc* a los demás carismas, es acreedor a una presunción de certeza no comparable a la que podrían adelantar oficio teológico y *sensus fidei*.

El principio de la interacción de los tres niveles de acceder a la fe se conserva sin embargo, incólume en el desarrollo vivo e histórico de la fe. Tal interacción, y la contribución específica de cada uno de ellos se manifiestan ya en la Sgda. Escritura, que es *objetivación* de la fe de la Iglesia primera, y contiene aspectos, muy diversos, de piedad, reflexión y autoridad.

B. Cualquier nivel es apto, en eventual defecto de los demás (a los que de algún modo incluye) para reflejar, él solo, la Fe cristiana en situaciones provisionales o de emergencia. Este principio, obtenido de la vida doctrinal de la Iglesia, ha tenido especial vigencia respecto al *sensus fidei* y al magisterio. El *sensus fidei* —como algo específicamente distinto al Magisterio eclesiástico y a la Teología culta— debe precisamente su existencia y formulación como categoría eclesiológica a la constatación, por la Teología, del principio aludido: en ocasiones sólo el sentido popular de la fe ha expresado rectamente el sentir de la Iglesia (68).

(67) Hablando del peligro de que los teólogos o doctores cristianos pretendan monopolizar la verdad cristiana, dice Congar, respecto al protestantismo: "rechazado el magisterio de los obispos para hacer a la Iglesia independiente sólo de Dios, ¿no se ha ligado la Iglesia realmente al magisterio de los doctores?, *Falsas y verdaderas reformas...*, p. 374.

(68) A este respecto, el *locus classicus* se encuentra en las investigaciones históricas y la teología de John H. Newman, que, quizás por vez primera, llama la atención sobre el hecho y su significado doctrinal. *The Arians of the Fourth Century*, 3.ª ed. 1871 (Reimpresión, Christian Classics, Westminster, USA, 1968) especialmente pp. 358 ss. y 445 ss. No toda la evidencia histórica aducida por Newman contiene idéntica relevancia probativa; pero el principio formulado resulta incuestionable:

"This is a very remarkable fact: but there is a moral in it. Perhaps it was permitted, in order to impress upon the Church at that very time passing out of her state of persecution to her long temporal ascendancy, the great evangeli-

Estas situaciones límite, en las que uno solo de los niveles de acceso a la Fe habla por toda la Iglesia, pueden ciertamente prolongarse en el tiempo, pero no están llamadas a cristalizar. Semejante fijación del hecho resultaría en empobrecimiento y desequilibrio grave del depósito revelado. Una dinámica interior del organismo eclesial moviliza de nuevo los diferentes modos de acceder a la fe y expresarla; y restaura, tarde o temprano, el suspendido equilibrio entre los distintos carismas. Así, Pablo VI, refiriéndose a las relaciones entre oficio teológico y Magisterio, comenta que éste "podría sin duda, aun sin la ayuda de la Teología, conservar y enseñar la fe, pero obtendría solo con dificultad la plenitud y profundidad de conocimiento que necesita para realizar su misión" (69).

C. Los carismas que nos ocupan, en base a su complementariedad y sobre todo en base a su manera específica de expresar la Fe cristiana, se encuentran en una relación dialéctica que puede albergar cierta tensión. Se trata de una tensión que nace y se explica en el hecho de perseguirse el mismo fin de modos diferentes, y de ejercer continuamente, por tanto, una constelación de influencias vivas —con una pretensión, potencial e inconsciente, de exclusividad— sobre las mismas realidades. Esta tensión es un componente necesario en el desarrollo de la fe. Contribuye al progreso armónico y al equilibrio de ésta. Pues defender y realizar la propia opción legítima es un modo de expresar unidad, igual que disenter en circunstancias determinadas es, para los que viven y realizan con idéntico derecho la fe de la Iglesia, una forma de comunión. La tensión saludable corrige posibles excesos y compensa inhibiciones. La Teología, por ejemplo, en tensión controlada con otros carismas (70), ha ejercido una influencia moderadora y constructiva no solo respecto a la *fides simplicium*, sino también respecto a los cristianos cultos que, por no serlo también teológicamente, tienden en su vida de fe hacia un cierto fideísmo.

La relación de complementariedad existente entre magisterio eclesiástico y oficio teológico requiere una clara e imaginativa aceptación de todo lo que implica una real libertad teológica, que

cal lesson, that, not the wise and powerful, but the obscure, the unlearner, and the weak constitute her real strength. It was mainly by the faithful people that Paganism was overthrown; it was by the faithful people... that the worst of haereses was withstood and stamped out of the sacred territory", pp. 445-446.

Cfr. Asimismo, J. H. NEWMAN, *On consulting the Faithful in matters of Doctrine* (ed. by John Coulson) London, 1961.

(69) "Magisterium enim absque sacrae Theologiae auxilio poterit quidem fidei tueri atque docere, sed magna cum difficultate illam altam plenamque cognitionem pertingere, qua indiget, ut muneri suo cumulate satisfaciatur". *Discurso a los participantes en el Congreso Int. de Teología del Vaticano II*, AAS, LVIII (1966) 892-893.

(70) Lebreton hace notar que, durante los siglos primeros de la Iglesia, los conflictos entre la fe sencilla e investigación teológica, no implican por lo general serias crisis entre ambos carismas. *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante...*, RHE, XX (1924) pp. 9 ss.

sólo paulatinamente debe, sin embargo, ir desplegando su propia dinámica y exigencias interiores, consciente de que el futuro le pertenece en gran medida. El estilo de libertad teológica, que es perenne por ser una parte de la misma libertad, indivisible, de todos los cristianos en la Iglesia, se debe unir a una escucha atenta a la voz y gestos de la instancia magisterial (71). Nadie mejor que la misma teología sabe en la Iglesia de la provisionalidad de los resultados teológicos. Estos, en efecto, nacen para ser homologados por toda la Iglesia y quedar así integrados en la exposición y motivación de su fe, o para desaparecer cuando no reciben, ni temprano ni tarde, la aceptación refleja o espontánea de los demás carismas no específicamente teológicos.

Las tensiones, por tanto, no deben excluirse a priori. Pero tampoco deben apurarse. No han de desembocar en crisis o manifestarse destructivas de la vida cuyo equilibrio están llamadas a realizar. Los carismas distintos, que engendran modos varios de vivir y entender las realidades cristianas, se empobrecen o desvían, no por realizar su propia contribución en libertad, sino por no escuchar suficientemente a las demás instancias de la comunidad eclesial. *Escuchar* significa aquí no solamente *oír* a los otros y dejar que su voz influya y modere en su caso la propia; significa también conocer la naturaleza, energías y debilidades de los demás niveles, que no deben ser desedificados o reducidos a situación precaria (72). Ello redundará siempre en beneficio del todo y de los carismas singulares, que son así ejercidos con veracidad y, a la vez, con un necesario *sentido de la Iglesia*, a la que se ordenan.

(71) Cfr. *Const. Dei Verbum*, n. 23.

(72) Es un tema constante en la Patristica. Cfr. por todos, CLEMENTE ALEX. *Strom.* I, 9, 1; 45, 1; 55 ss; V, 18, 6; 57, 2; 66, 1; VI, 3, 3; 116, 3; 127, 4; 129, 4; Stählin-Früchtel, pp. 7, 30, 55; 338, 364, 370; 423, 490, 496-7. Clemente recuerda a los doctores y maestros que deben tener muy en cuenta la capacidad poseída *hic et nunc* por sus oyentes para entender las cosas cristianas; que deben adaptarse a ella y decir sólo lo que en cada caso resulte beneficioso.

En torno a este punto se centran los reproches de S. Bernardo a lo que, con alguna exageración, considera peligroso en la teología de P. Abelardo: "Irridetur simplicium fides, eviscerantur arcana Dei, quaestiones de altissimis rebus temerarie ventilantur..." P. L. CLXXXII, 353 (Epist. 188). El mismo Abelardo era, en realidad, sensible en grado sumo, a la necesidad de un equilibrio en la especulación teológica.

