

# EL METODO TEOLOGICO DESPUES DEL CONCILIO VATICANO II

por V. RODRIGUEZ, O. P.

Aunque para los incipientes la cuestión de *método* u orientación de procedimiento es disciplinariamente *previa*, históricamente es más bien término, resultado de reflexión sobre los pasos en el quehacer científico, en orden a facilitar los siguientes. Por eso quienes más saben de método son los que más y mejor han recorrido ya el camino. Los mejores trazados metodológicos que nos ha dejado Santo Tomás son de sus tiempos de madurez (Cf. v. gr., *Summa Theologiae*, pról. y 1 p. q. 1, a. 8; *II Contra Gentiles*, c. 4; *In Boetium De Trinitate*, pról. y In Prooemium). Entre tanto «addiscentem oportet credere», porque tan ingenuo o inútil sería fijarse un método previamente y desde fuera, como lanzarse a andar sin él, para «hacer el camino andando», cerrando los ojos a las indicaciones habidas.

En nuestro tiempo conciliar y postconciliar, de llegada o término en muchas cosas, y de partida renovadora en el campo teológico en otras, hacia una mayor plenitud en el saber, es natural que la cuestión del *método teológico* sea quizá la cuestión número uno de las teológicas especulativas. El «problema teológico» vuelve a ser el de la Teología misma.

## 1. *Las dos coordenadas del método teológico.*

A mi entender la cuestión del método teológico es inseparable de la cuestión de la naturaleza de la Teología; es una de sus *propiedades* dinámicas: el cómo de su *fieri*. Del concepto que se tenga de la Teología en su estructuración gnoseológica y temática resultarán las directrices me-

todológicas fundamentales *ex natura rei*. Santo Tomás decía, a propósito del método ético, que «modus manifestandi veritatem in qualibet scientia debet esse conveniens ei quod subiicitur sicut materia in illa scientia» (*I Ethic. lec. 3*). Esto mismo hay que decir del método teológico, añadiendo que hay que atender, además y principalmente, al singular *medio gnoseológico* del saber teológico. Porque la estructura y consiguientemente el método teológicos pueden definirse en dos coordenadas: una *horizontal*, que es la articulación de los diversos temas o tratados teológicos; y otra *vertical*, que es el modo y orden de penetración noética en los mismo para hacerse con ellos científicamente. En términos técnicos escolásticos diremos que hay que atender a los objetos formales *quod* y *quo*, esto es, a la materia o tema y al medio formal de conocimiento.

Sobre lo que sea *tema* de teología no hay problema, al menos del siglo XIII para acá. Lo son todas las cosas: Dios, mundo y hombre, si bien históricamente la atención de los teólogos recayó más sobre unos temas que sobre otros: épocas trinitarias, cristológicas, antropológicas, etc. *El problema actual* está en la jerarquización de estos temas varios y en el consiguiente orden de prioridad en su tratamiento. No todas las materias son igualmente teológicas. Es más valioso y propio de la teología el estudio de la Santísima Trinidad, de la Encarnación, del destino final del hombre, por ejemplo, que el estudio del evolucionismo, de los grados de la responsabilidad humana, de las constantes históricas. Las «realidades terrestres» han cedido siempre en importancia teológica a las «realidades celestes», en consonancia con las preferencias bíblicas (cf. Mt. 16, 26; I Cor. 7, 31; Phil. 3, 20). Los tratadistas denominan a unos temas *materia propria* o *principal* y a otros *materia apropiada* o *secundaria*.

Este dato objetivo se impone al método. La jerarquía y real vinculación de las realidades teológicas informa a la inteligencia teológica en el mismo sentido, si nos referimos, como es el caso, a la *via iudicii* o culminación del juicio científico, cualquiera que haya sido el orden genético-histórico de la aparición de los temas o *via inventionis*. El saber sistemático no se estructura según el origen histórico de los datos (al no ser cuando se trate precisamente de eso) sino según sus vinculaciones reales. Si bien hubo y hay partidarios del método asistemático (dando quizás demasiado crédito a las tesis histórico-relativistas de O. Spengler), esta exigencia la sienten aún el común de los hombres de ciencia, y en lo que se refiere a los teólogos, el Concilio pide un saber sistemático, como veremos.

Más importante, más formal que la articulación de los temas es, para el método teológico, el modo de penetración intensiva o vertical en los temas: la «motivación».

El *medio de conocimiento* en teología es, originalmente, la divina Revelación hecha a los hombres muchas veces, de diversos modos y tiempos (Hebr. 1, 1-2). La respuesta inmediata del hombre a la palabra de Dios es la *Fe teologal*, que se hace teología o engendra *teología* en las consiguientes reverberaciones y reflexiones sobre lo creído en sus implicaciones, concomitancias y consecuencias. Continuidad y conjunción de fe y de razón, de dato revelado y de elementos de juicio humanos, es lo que nos da la *función teológica*, la «ratio theologica» que llamara Pio XII traduciendo conceptos del Concilio Vaticano I <sup>1</sup>. La sola fe sin reflexión ulterior no es aún teología; la sola Revelación sin encarnarse en la persona del hombre respondiendo sí a Dios no es aún fe; la sola razón que no esté internamente elevada y fecundada por la palabra revelada es incapaz de teología. Aceptación de la palabra divina, penetración en las fuentes de la revelación y vías de su transmisión histórica y especulación ulterior sobre su contenido, virtualidades e implicaciones, expresión y defensa, constituyen, *grosso modo*, el elemento *formal, intensivo* del saber teológico. De aquí resulta la *especificidad del método teológico*: método divino-humano, asertivo-racional, autoritativo-personal, tradicional-progresivo.

*Pablo VI*, en el extraordinario Discurso al Congreso Internacional de Teología de 1966, hizo expresamente esta inferencia de la naturaleza de la teología a su método propio: «De estas breves reflexiones es fácil inferir que el trabajo teológico tiene su *propia metodología*, diferente de la de las disciplinas profanas, sin que ello quiera decir menor rigor científico y certeza. Y es porque el instrumento de que se sirve no es el puro entendimiento discursivo, sino el entendimiento creyente, es decir la razón iluminada y fortalecida por la fe. El pensamiento teológico es cierta participación análoga del pensamiento divino, que, en su simplicísima verdad, comprende todas las verdades que el teólogo, apoyado en la Revelación, va descubriendo poco a poco y laboriosamente» <sup>2</sup>.

## 2. *El método teológico tradicional.*

Los teólogos clásicos solían ocuparse reflexivamente de estos problemas en el *prólogo* a los libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, o en el comentario a la Primera Cuestión de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, las dos obras de mayor historial pedagógico. De la sistematización y

---

1. Cf. Pío XII, Enc. *Humani Generis*, Dz. 2312; CONCILIO VATICANO I, ses. 3, cap. 4, Dz. 1796.

2. Alloc. «Libentissimo», AAS, 58 (1966) 896.

método en sentido *extensivo u horizontal* —articulación longitudinal de los tratados—, en el artículo séptimo de la primera cuestión: «Utrum Deus sit subiectum huius scientiae»; y de la sistematización y método en sentido *intensivo o vertical*, en los artículos segundo, tercero, sexto y octavo, tratando del carácter científico, unitario y argumentativo de la Teología.

Pero más que la teoría de una metodología sistemática, en la historia de la teología pesó la realización de la misma. Por eso, si bien en pleno siglo XIII Rogerio Bacon añoraba aún el método positivista-histórico del *Liber Historiarum* (de Petrus Comestor), y la idea de un *Cristocentrismo teológico* venía ya, por lo menos, desde *Casiodoro*<sup>3</sup>, pasando por *Hugo de San Víctor*<sup>4</sup> y varios autores dominicos y franciscanos de los siglos XIII y XIV, la construcción *sistemático-teocéntrica* de la Suma de Santo Tomás se hizo clásica, suplantando incluso (sobre todo desde el siglo XVI) a la ordenación preferentemente *trinitarista* de Pedro Lombardo, que había tenido el mérito indiscutible de haber logrado un *corpus theologicum* bastante completo, aunque menos articulado científicamente.

En la historia de la teología los siglos XII y XIII nos ofrecen el formidable esfuerzo de la sistematización de la Teología, que venía desarrollándose en funciones dispersas desde los primeros siglos. Santo Tomás, logrando una síntesis superior, no solamente de los elementos teológicos patristicos, sino más proximamente de las *dos corrientes sistemáticas* del siglo anterior (la *histórico-bíblica* de Anselmo de Laón, Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo; y la *lógica* de Abelardo) mereció que su *Summa Theologiae* se aceptase posteriormente como obra máxima en el aspecto sistemático<sup>5</sup>. Recordaremos sus líneas metodológicas fundamentales que han encauzado una larga tradición:

*La teología de Santo Tomás es teocéntrica* en los dos sentidos señalados al principio: *horizontalmente*, en cuanto al orden de los tratados, todos centrados sobre Dios, principio y fin de todas las cosas, de todas las acciones, de toda la historia, del ser y obra de Cristo; y *verticalmente*, en cuanto a la posesión cognoscitiva de todos ellos: el saber teológico es, an-

3. In *Psalmos*, Praef., cc. 3 y 13, ML 70, 15 y 18.

4. *De sacramentis christianae fidei*, prol., c. 2, ML 176, 183.

5. Cf. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII siècle*. Bruges, 1948; A. FOREST-F. VAN STENBERGHE, *Le mouvement doctrinal du XI au XIV siècle*, en «Histoire de l'Eglise» de Fliche-Martin, t. 13, Paris, 1951; H. CLORES, *La systématisation théologique pendant la première moitié du XII siècle*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 34 (1958) 277-329; M. D. CHENU, *La Théologie au XII siècle*. Paris, 1957; *La Théologie comme science au XIII siècle*. Paris, 1957; T. TSHIBANGU, *Théologie positive et Théologie spéculative*. Louvain, 1965; G. LAFONT, *Estructura y método de la Suma Teológica de Santo Tomás*. Madrid, 1963; V. RODRIGUEZ, *Proceso formativo de la Teología científica*, en «Salmanticensis» 9 (1962) 421-454.

te todo, un destello del conocimiento de Dios, comunicado personalmente por El a los hombres, es decir, participación del saber de Dios por encima de la revelación natural de las creaturas. Incluso el «opus conditionis» (no solamente el «opus restaurationis», como pensaba Hugo de San Víctor) es objeto de este conocimiento sacro. Por eso la argumentación más propia de esta ciencia es la que parte de la fe, la razón de autoridad divina (I, 1, 8). Esta es la clave de la singular certeza y del singular método de esta ciencia.

Estas dos coordenadas sistematizadoras y metodológicas del saber teológico se encarnan, además, en un cuadro pedagógico de corte aristotélico. El saber científico, es decir el saber perfecto, es el que se adecua en su estructuración mental al orden existente en la realidad. El orden de la revelación y de las realidades sobrenaturales no están al margen de estas exigencias comunes. Por eso lo que tiene razón de causa debe estudiarse lógicamente antes que lo que tiene razón de efecto, lo simbolizado antes que el símbolo, lo necesario antes que lo contingente, lo absoluto antes que lo relativo, el fin antes que los medios, los medios ordinarios *ex natura rei* antes que los medios subsidiarios, lo intrínseco antes que lo extrínseco, lo positivo antes que lo negativo, lo directo antes que lo indirecto, lo que deviene y se reviste de historia antes que el devenir, etc.

Además, teniendo en cuenta el carácter evolutivo, intelectivo-racional, del conocimiento humano de lo general y más fácil a lo concreto y difícil (cuando se trata de un conocimiento suprasensible), de lo más propio y cierto a lo menos propio y probable, en cada uno de los tratados debe procederse de lo común e indiferenciado a las diversas concreciones objetivas, y de lo más propio y cierto según la revelación de lo menos propio y más remotamente iluminado por la luz divina, en los sucesivos razonamientos y reflexiones, que nacen de la fe en una facultad ávida de claridades inteligibles, puesto que la palabra revelada es a la vez medio y objeto de conocimiento: «quo credimus et quod credimus». No solamente creemos a Dios que revela, sino también y simultáneamente lo que Dios nos revela, percibido más o menos distintamente.

Este orden metodológico de conocimiento se refiere, por supuesto, al saber sistemático-científico, de madurez de juicio resolutorio, más allá del origen histórico o inductivo de los elementos de juicio. Sin embargo cabe advertir que, en los trazados fundamentales, el orden histórico de la revelación cuadra con este orden pedagógico-científico; la pedagogía divina se ha acomodado a la docilidad humana.

Según esto, el tratado de Dios *en sí*<sup>6</sup> precede al tratado del mundo y del

---

6. En la Revelación el tema de Dios *en sí* no suele aparecer separado del tema de Dios *para nosotros*. Pero ambos aspectos son realmente bíblicos.

hombre; el tratado de los atributos divinos absolutos precede al tratado de las procesiones trinitarias (como en la historia de la salvación); el tratado de nuestro conocimiento de Dios precede al tratado del lenguaje teológico (así también en la historia de la Revelación y del Magisterio); el tratado de la creatura en general precede al tratado del hombre en particular con todas sus concreciones históricas; el estudio del origen y ser del hombre precede al estudio de su obrar responsable y productos sociológicos (como también en la historia de la Revelación); el estudio del Verbo Encarnado o humanizado presupone el conocimiento de Dios tri-personal y del hombre; el estudio de la Iglesia supone el conocimiento del plan de la obra redentora de Cristo; el estudio de la Historia de la salvación es el estudio de la providencia salvífica de Dios respecto de su Pueblo, etc. No es necesario exponer aquí el cuadro estructural completo de la *Summa Theologiae* para hacer ver cómo en él cabe absolutamente cualquier tema teológico en toda la extensión que se le quiera dar. En todo caso no debe confundirse la extensión de los temas con su importancia teológica o intensidad formal. La antropología de la *Suma*, tanto en el aspecto constitutivo como en el aspecto dinámico-moral ocupa muchísimas más cuestiones que el tratado de Dios en sí, y lo mismo hay que decir de la Cristología, a la que se le reservan más cuestiones en la *Tertia Pars* que las que se dedican a todo el tratado de Dios Uno y Trino. Y esto teniendo en cuenta el propósito inicial de *evitar las repeticiones* en una teología esencialmente unitaria, a la vez contemplativa y activa, nutrida de realidades divinas y humanas, históricas y metahistóricas.

En el aspecto formal (= lo que llamábamos coordenada vertical) la metodología de Santo Tomás aparece tan profunda como sencilla y uniforme: *planteamiento histórico-temático del problema, fuentes bíblico-patristicas* (recordadas en el «Sed contra» muy sucintamente, puesto que está suponiendo el curso de Sagrada Escritura y Sentencias de los Santos Padres), *exposición teológica sistemática* (en función de los datos positivos y principios de la sana razón), y *solución a las dificultades* históricas o sistemáticas. Naturalmente que la *Suma* no es, ni pretendió ser, toda la Teología, ni siquiera en el aspecto especulativo, pero sobre todo en las funciones de Teología Positiva. Si fuese posible un *corpus theologicum* completamente unitario, la dimensión bíblico-histórica (que requiere hoy la máxima atención) habría que anteponerla a la exposición sistemático-especulativa.

### 3. *Actitud revisionista.*

En el afán, siempre legítimo y estimulante, de una Teología mejor, más auténtica, en conformidad con su objeto, con sus fuentes, con su finalidad y con su sujeto portador y eficiente, desde hace unos treinta años aproximadamente para acá se piensa en la posible e incluso necesaria revisión de la Teología en su estructuración y en su método. El mismo Concilio Vaticano II nos invita a la revisión. Las primeras palabras del Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius Ecclesiae renovationem* son bastante indicativas. El problema no es ya el hecho, sino el modo y medida de la renovación.

En general, los que propugnan (o mejor, propugnaban antes y durante el Concilio) una revisión *a fondo*, optan preferentemente por una sistematización y una metodología más bien *crisocéntricas* y *antropocéntricas*, acentuando a la vez más el destino pastoral de este saber y la condición existencial del hombre: un saber preferentemente del hombre, en el hombre y para el hombre, bajo la luz sí de la Revelación, pero en cuanto hecha al hombre histórico-existencialmente. Un índice detallado de estas tentativas, hasta 1957, es el estudio de C. Colombo, *La metodología y la sistematización teológica*, en *Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica* <sup>7</sup>. Posteriormente, en tiempo del Concilio y después de él, naturalmente, el tema sigue candente en libros, revistas y en mesas redondas de teólogos, como es sabido. Varias revistas vienen prestando toda la atención al tema <sup>8</sup>. El año 1965 aparecieron las obras de F. Schillebeeckx, *Révélation et Théologie* (Editions du Cep, Bruxelles) y de T. Tshibangu *Théologie positive et Théologie spéculative* (Louvain, Nauwelaerts) de conocida resonancia en la prensa teológica. La obra más reciente de colaboración: *Exégèse et Dogmatique* (Desclée de Brouwer, Paris 1966), al lado de las de P. Benoît, *Exégèse et Théologie* (Ed. du Cerf, 1961), P. Grelot, *Bible et Théologie* (Desclée de Brouwer, 1965), Y. Congar, *La foi et la Théologie* (Desclée de Brouwer, 1962), hacen ver suficientemente la preocupación que se siente por una más estrecha vinculación entre estas dos funciones del saber teológico: Exégesis y especulación teológica.

Algunos teólogos han querido armonizar las diferencias en cuanto a la estructura del curso teológico con una distinción bastante discutible. El P. Congar, en el artículo "*Théologie*" (DTC, XV, 458) había sugerido

7. Milano, 1957. Ed. española del estudio de C. Colombo, Herder, Barcelona, 1961.

8. Por ejemplo, «Seminarium», revista de la S. C. de Seminarios y Universidades, t. 6, fasc. 2-4, abril-dic. 1966; «La Scuola Cattolica» de la Univ. de Milán, tomos 93-94, 1965-1966, con su «Supplemento Bibliografico»; «Sapienza», de Piacenza, tomo 17, 1964; «Nouvelle Revue Théologique», 1961-1966. Cf. *Bibliografía*.

hablar de una *Teología teocéntrica*, pero concediendo que la *vida* debe ser más bien *crístocéntrica*. Schillebeeckx, en cambio, piensa que la Teología debe ser *esencialmente teocéntrica*, pero su *método* debe ser *crístocéntrico* (o. c., pp. 109-112, 331). Carlos Moeller, en un artículo traducido por «Ecclesia»<sup>9</sup> se hace ampliamente eco de esta preocupación: «¿Teocentrismo o antropocentrismo?».

#### 4. *Orientación Conciliar.*

El Concilio Ecuménico Vaticano II no se ha planteado reflexiva y técnicamente esta cuestión teológica. No busquemos, pues, una respuesta autoritaria expresa. Pero el Concilio ha hablado ampliamente de la revisión de la enseñanza de la Teología en los Seminarios (Decreto «*Optatam totius Ecclesiae*», nn. 16-18) y en las Facultades Teológicas (Declaración «*Gravissimum educationis*», n. 11; Constitución Dogmática «*Dei Verbum*», n. 24). Además, en el procedimiento de los *documentos* de este Magisterio Extraordinario es fácil advertir una estructuración y un método teológicos con que debemos contar en la Teología posterior, puesto que esto, junto con las indicaciones expresas, es lo que nos da el «espíritu conciliar», más bien que las apreciaciones de algunos o de muchos Padres, cuyas ideas jaleadas por la prensa sensacionalista, no han cristalizado en los documentos conciliares definitivos.

A mi entender, la orientación conciliar es preferentemente *teocéntrica*. Hablaremos del *teocentrismo noético*, o sea en cuanto al medio de conocimiento teológico, y de *teocentrismo temático*, esto es en cuanto a la ordenación de los tratados en el curso teológico.

##### a) *Teocentrismo noético.*

En la Constitución Dogmática *Dei verbum*, n. 24, se lee: «La sagrada teología se apoya, como en cimiento perpetuo, en la palabra escrita de Dios al mismo tiempo que en la sagrada Tradición, y con ella se robustece firmemente y se rejuvenece de continuo, investigando a la luz de la fe toda la verdad contenida en el misterio de Cristo. Las Sagradas Escrituras contienen la palabra de Dios; por consiguiente el estudio de la Sagrada Escritura ha de ser como el alma de la Sagrada Teología»<sup>10</sup>.

9. *Las grandes intuiciones de la Const. Pastoral "Gaudium et spes"*, «Ecclesia», n. 1308, septiembre 1966.

10. *Concilio Vaticano II*. Madrid, BAC, 1965, p. 144.



En el Decreto sobre la formación sacerdotal, en el n. 15, al tratar del modo de enseñar la filosofía, dice: «Atiéndase cuidadosamente a las relaciones entre la filosofía y los verdaderos problemas de la vida, y las dudas que conmueven las almas de los alumnos y ayúdeseles también a ver los nexos existentes entre los argumentos filosóficos y los misterios de la salvación que, *en la teología superior, se consideran a la luz de la fe*» (Ed. cit. p. 470).

Y más ampliamente en el n. 16, al referirse a la enseñanza de la Teología:

«Las *disciplinas teológicas* han de enseñarse *a la luz de la fe* y bajo la *guía del magisterio de la Iglesia*, de modo que los alumnos beban <sup>11</sup> cuidadosamente la doctrina católica de la *divina revelación*; penetren en ella profundamente, la conviertan en alimento de la propia vida espiritual y puedan en su ministerio sacerdotal *anunciarla, exponerla y defenderla*.

Fórmense con diligencia especial los alumnos en el estudio de la Sagrada Escritura, que debe ser como el alma de toda la Teología» (Ed. cit. p. 470).

Ahora bien, esta preponderancia o principalidad formal de la fe, apoyada en la Revelación —«*veluti universae Theologiae anima*»— indica suficientemente el carácter teocéntrico de la Teología en su aspecto más formal o de motivación noética. Lo mismo que la fe es teocéntrica por su motivo, la «*auctoritas Dei revelantis*», y por la articulación de sus temas principales en el *Símbolo* <sup>12</sup>.

Pero hay más; para la teología postconciliar no basta la Sagrada Escritura ni siquiera una Teología Bíblica exclusivista <sup>13</sup>. Este principio formal animador del saber teológico entra, según el Concilio, en *conjunción con la inteligencia* para producir un conocimiento sistemático integral, especulativo y práctico. Ya en el n. 14 del Decreto «*Optatam totius*» se postula un *ejercicio de inteligencia* renovador: coordinación de los estudios filosóficos y teológicos tendente a descubrir el misterio de Cristo: «En la revisión de los estudios eclesiásticos hay que atender sobre todo a coordinar más adecuadamente las disciplinas filosóficas y teológicas, y que jun-

11. Así traduzco el «*hauriant*» original más bien que por «*deduzcan*» o «*reciban*» de la BAC.

12. Cf. CONCILIO VATICANO I, ses. III, can. 2, Dz. 1811; SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, I, 1, 8; II-II, 1, 8.

13. Siendo la Revelación el «*alma de toda la Teología*» o «*la razón formal de su objeto*», como decía Santo Tomás, es obvio que toda la Teología ha de ser Bíblica. LEON XIII, en la Enc. *Providentissimus Deus*; BENEDICTO XV, en la Enc. *Spiritus Paraclitus*; y Pío XII en la Enc. *Humani Generis* son los antecedentes más notables de esta idea conciliar. Pero la «*Teología Bíblica*», como una de las disciplinas, no es ni puede ser *toda* la Teología, como se pretendió en algunos medios pietistas protestantes fuertemente antiteologistas.

tas tiendan a descubrir más y más en las mentes de los alumnos el misterio de Cristo, que afecta a toda la historia del género humano» (Ed. cit., p. 468).

Pero es sobre todo en el n. 16 donde se trazan los grandes rasgos de la conjunción jerárquica de ambos principios del saber teológico: fe y razón. Se empieza por aceptar la divina Revelación para luego *penetrar profundamente en ella, anunciarla, exponerla y defenderla*, según veíamos hace un momento. A continuación conecta esta función primordial con las demás, y concretamente con la *especulación teológica*:

«Ordéñese la teología dogmática de forma que, ante todo, se propongan los temas bíblicos; expongase luego a los alumnos la contribución que los padres de la Iglesia del Oriente y del Occidente han aportado en la fiel transmisión y comprensión de cada una de las verdades de la Revelación, y la historia posterior el dogma, considerada incluso en relación con la historia general de la Iglesia; aprendan luego los alumnos a ilustrar los misterios de la salvación, cuanto más puedan, y comprenderlos más profundamente y observar sus mutuas relaciones, *por medio de la especulación, siguiendo las enseñanzas de Santo Tomás*; aprendan también a reconocerlos presentes y operantes en las acciones litúrgicas y en toda la vida de la Iglesia; a buscar la solución de los problemas humanos bajo la luz de la Revelación; a aplicar las verdades eternas a la variable condición de las cosas humanas, y a comunicarlas de un modo apropiado a los hombres de su tiempo.

Renuévense igualmente las demás disciplinas teológicas por un contacto más vívido con el misterio de Cristo <sup>14</sup> y la historia de la salvación. Aplíquese un cuidado especial en perfeccionar la teología moral, cuya *exposición científica, más nutrida de la doctrina de la Sagrada Escritura*, explique la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y la obligación que tienen de producir su fruto por la vida del mundo en la caridad» (Ed. cit., pp. 470-472).

Finalmente en el n. 17 se indica que «como la instrucción doctrinal no debe tender únicamente a la comunicación de ideas, sino a la *formación verdadera e interior de las almas*, han de revisarse los métodos didácticos, tanto por lo que se refiere a las explicaciones, coloquios y ejercicios como en lo que mira a promover el estudio de los alumnos, en particular o en

14. El que el Concilio pida una Teología y una formación eclesialística en general más impregnada del *misterio de Cristo* no es una afirmación del «cristocentrismo sistemático» sin más. La vida moral cristiana, al ser o deber ser «imitación de Cristo», resulta necesariamente «teocéntrica» en definitiva, como la vida misma de Cristo. La primacía de Cristo, tanto en la vida como en la doctrina, es de mediación, no absoluta. Cf. C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, II, 706; *Les Epîtres de Saint Pierre*, 30-31. Paris, Gabalda, 1965 y 1966.

equipos. *Procúrese diligentemente la unidad y la solidez de toda la formación*» (Ed. cit., pp. 472-473). Es decir, que no es didáctica una mera acumulación de doctrinas o de tratados, a modo de Diccionario o Enciclopedia por orden alfabético (sin negar valor auxiliar a estas obras que tanto proliferan), sino que ha de procurarse un curso sistemático unitario, que tenga por efecto en los alumnos la formación de un auténtico *hábito teológico*.

Ultimamente Pablo VI, en la carta al Cardenal Pizzardo y en la Alocución al Congreso Internacional de Teología de Roma ha insistido en la necesidad de una *Teología científica*, «ad scientiae rationem redactam», «non minus pastoralis evadat quam ad scientiae rationem exacta»<sup>15</sup>.

#### b) *Teocentrismo temático*.

Según el Decreto *Optatam totius*, los temas bíblicos han de tener la *prioridad en el curso teológico*:

«Fórmense con diligencia especial los alumnos en el estudio de la Sagrada Escritura, que debe ser como el alma de toda la teología; una vez expuesta una introducción conveniente, iniciense con cuidado en el método de la exégesis, estudien los temas más importantes de la divina Revelación, y en la lectura diaria y en la meditación de las Sagradas Escrituras reciban su estímulo y alimento. Ordénese la teología dogmática de forma que, ante todo, se propongan los temas bíblicos» (n. 16, p. 470).

En el párrafo correspondiente a la *teología dogmática*, después de señalar de esa forma tan explícita en primer y principal lugar los *temas bíblicos*, estudiados exegéticamente, en la tradición de los Padres, en la historia de los dogmas, en la ulterior penetración especulativa, en las acciones litúrgicas y en la vida de la Iglesia, señala los *problemas humanos* estudiados bajo la luz de la divina Revelación:

«Aprendan... a buscar la solución de los problemas humanos bajo la luz de la Revelación; a aplicar las verdades eternas a la variable condición de las cosas humanas, y a comunicarlas de un modo apropiado a los hombres de su tiempo» (n. 16, p. 471).

En lo referente a la revisión de *las demás disciplinas teológicas*, se exige un contacto más vívido con el *misterio de Cristo* y la *historia de la salvación*, singularmente a la teología moral. El *Derecho Canónico* y la *Historia de la Iglesia* han de estar, naturalmente, penetrados del misterio de la Iglesia, conforme a la Constitución *De Ecclesia*; lo mismo que la *Liturgia* del misterio eucarístico. Dice así el texto completo:

15. AAS, 58 (1966) 879, 893.

«Renuévense igualmente las demás disciplinas teológicas por un contacto más vívido con el misterio de Cristo y la historia de la salvación. Aplíquese un cuidado especial en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, más nutrida de la doctrina de la Sagrada Escritura, explique la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y la obligación que tienen de producir su fruto por la vida del mundo en la caridad. De igual manera, en la exposición del derecho canónico y en la enseñanza de la historia eclesiástica, atiéndase al misterio de la Iglesia, según la constitución dogmática *De Ecclesia*, promulgada por este sagrado Concilio. La sagrada liturgia, que ha de considerarse como la fuente primera y necesaria del espíritu verdaderamente cristiano, enséñese según el espíritu de los artículos 15 y 16 de la constitución sobre la sagrada liturgia» (n. 16, pp. 471-472).

Cosa similar se recomienda en la Declaración «*Gravissimum educationis*», n. 11 (Ed. cit., pp. 718-719).

Si nos preguntamos ulteriormente qué orden debe seguirse en los *temas bíblicos* y en los temas de la *problemática humana* a dilucidar bajo la luz de la Revelación<sup>16</sup> y sobre el modo de conectar los diversos temas con el *misterio de Cristo* y la *historia de la salvación*, los documentos aludidos (que son los más explícitos del Concilio sobre la renovación teológica) no nos responden nada definitivamente. Que *toda* la Teología tiene que ver con el misterio de Cristo (como toda la fe) y que la historia de la salvación la afecta también en todas sus funciones (dado que la Revelación se ha hecho históricamente con finalidad salvífica, aunque muchos de sus contenidos sean metahistóricos) es indudable. Pero metodológicamente sería inútil, o al menos antipedagógico, estar explicitando continuamente estas conexiones. El modo y la oportunidad de hacerlo será de la responsabilidad de los teólogos, lo mismo que señalar la principalidad de los temas bíblicos entre sí y de los problemas humanos a tratar teológicamente.

Cabe también preguntarse si en el curso teológico deben estudiarse primeramente *todos* los temas bíblicos a *nivel exegético*; después *todos* a *nivel patristico*, y posteriormente *todos* a *nivel especulativo*, y finalmente *todos* a *nivel litúrgico-pastoral*; o si más bien es preferible estudiar *íntegramente cada uno de los temas* a diversos niveles continuos: aspecto bí-

---

16. La distinción que hace el Decreto «*Optatam totius*» (n. 16) entre «temas bíblicos» y «problemas humanos» no parece textualmente muy adecuada, puesto que en la Biblia se afrontan formalmente muchos problemas humanos. El contexto parece dar a entender que los «problemas humanos» a que se refiere son aquellos de que no trata formalmente la Biblia, pero que se nos presentan en nuestra vida y pueden ser esclarecidos a la luz de la Revelación.

blico, aspecto patristico, aspecto histórico-dogmático, implicaciones teológicas diversas, aplicaciones litúrgico-pastorales, suponiendo, en este caso, las correspondientes introducciones e iniciación general de Sagrada Escritura y Patristica.

Aún más, en el supuesto de un tratamiento vertical de cada uno de los temas siguiendo dicho orden (que es fundamentalmente el clásico de los «lugares teológicos») cabría pensarse en organizar el curso teológico de tal modo que cada una de las funciones (exegetica, patristica, especulativa, etc.) las explique un *profesor distinto* (conforme a su especialidad) o que sea el mismo profesor quien trate el tema en sus diversos niveles integrándolos en un saber sistemático.

A mi entender el segundo procedimiento es más pedagógico y efectivo científicamente. El separar horizontalmente las funciones exegetica, patristica, histórica y especulativa, tendría la ventaja de ofrecer mayor unidad de los temas bíblicos entre sí (lo que suele entenderse por un curso completo de «Teología Bíblica»), de los temas patristicos entre sí, etc., y sería, además, más fácil disponer de profesores especializados; pero restaría profundidad, integración o sentido unitario al saber teológico. Un sentido realista no nos permite estudiar hoy adecuadamente un tema bíblico prescindiendo de la tradición patristica, del Magisterio de la Iglesia y del saber teológico *sensu stricto*. En la exposición del misterio de la Stma. Trinidad o de la Encarnación, por ejemplo, no podemos abstraer de la conciencia de estos misterios en los cinco primeros siglos de la Iglesia; y al querer encarnarlos hoy en nuestra mentalidad no podemos abstraer de nuestros conceptos de persona, unidad, etc. De igual modo hay que decir que no es posible una especulación auténticamente teológica sin dependencia continua e intrínseca de los datos revelados y de su interpretación auténtica de la Iglesia. Separar el curso o cursos de teología especulativa de los cursos de teología bíblica, de teología patristica y teología pastoral, sería condenarla a una aridez parecida a la caricatura erasmiana de la Escolástica, más que lograr una renovación perfecta.

Por lo mismo parece más conveniente que sea *el mismo profesor* quien exponga, en el curso ordinario, cada tratado en sus diversos niveles (bíblico, patristico, histórico-dogmático, y especulativo) sin menoscabo de la oportuna integración, en el programa de curso, de la Exégesis general, etc.

Decíamos que el Concilio no nos dice nada reflexivamente sobre la organización temática de los datos bíblicos ni del orden de los problemas humanos a tratar teológicamente, salvo la indicación general de la prioridad de aquellos sobre éstos. Sin embargo el cuerpo de los documentos conciliares (máximo indicio del espíritu conciliar) nos revela, *in actu exer-*

*cito*, una orientación u orden de materias visiblemente *teocéntrico*. Puede advertirse singularmente en la Constitución Dogmática *Lumen gentium* sobre la Iglesia, en la Constitución Dogmática *Dei Verbum* sobre la divina Revelación, en la Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre Liturgia, y en el Decreto *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia <sup>17</sup>. Dios, en unidad de naturaleza y de designio eterno sobre los hombres, y en Trinidad de Personas, es el tema inicial que da la tónica y sentido profundo a estos documentos.

Merece especial consideración a este respecto la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, porque, si bien en toda su amplísima articulación de temas o *problemas humanos* se prestaba mejor a una organización antropocéntrica, sin embargo su sentido profundo es más bien teocéntrico, puesto que todo queda enfocado bajo la mirada del *hombre imagen de Dios según la Revelación de Dios*, como puede observarse en la Primera Parte de la Constitución, nn. 11-18. Es mucho más que una «antropología para Dios» que diría K. Rahner.

En conclusión, aunque los documentos conciliares no sean precisamente tratados teológicos sistemáticos (ningún Concilio ha pretendido esto), sin embargo su modo propio de abordar los problemas, en los dos aspectos señalados: intensivo y extensivo, es de un valor orientador para la metodología teológica inestimable, puesto que la Teología ha de ser una continuación homogénea del Magisterio eclesiástico.

Hay más. Pablo VI, en el momento de cerrarse el Concilio y posteriormente, ha dado la interpretación auténtica del mismo en cuanto a su sentido teocéntrico frente a posibles o ya conocidas interpretaciones antropocéntricas.

##### 5. Interpretación teocéntrica del Concilio hecha por Pablo VI.

En la *Alocución* del 7 de diciembre de 1965, con motivo de la promulgación de los últimos documentos y clausura del Concilio, Pablo VI se ha preguntado sobre la *intención y realizaciones conciliares*. Su respuesta es, en definitiva, que, si bien el Concilio ha manifestado una gran preocupación por el *hombre*, que podría dar la *impresión de antropocentrismo*, en realidad su sentido más profundo y definitivo es *religioso o teocéntrico*, puesto que los problemas del hombre se han abordado en orden a Dios.

---

17. Cf. Constitución Dogmática *Lumen gentium*, c. 1, nn. 1-6, Ed. BAC, Madrid, 1965, pp. 124-128; Constitución *Sacrosanctum Concilium*, c. 1, nn. 5-7, pp. 150-153; Constitución Dogmática *Dei Verbum*, c. 1, nn. 2-6, pp. 125-128; Decreto *Ad gentes*, proemio y c. 1, nn. 1-5, pp. 763-772.

«¿Cual es el valor religioso de nuestro Concilio? Decimos *religioso por la relación directa con Dios vivo, relación que es la razón de ser de la Iglesia* y de cuanto ella cree, espera y ama, de cuanto ella es y hace»<sup>18</sup>.

Prosigue el Papa inmediatamente: «¿Podemos decir que hemos dado *gloria a Dios*, que hemos buscado *su conocimiento y amor*, que hemos progresado en el esfuerzo de *su contemplación*, en el ansia de *su celebración* y en el arte de *darlo a conocer a los hombres*, que nos miran como a pastores y maestros de los caminos del Señor? Nos creemos ingenuamente que sí. Y precisamente porque ésta fue la *intención inicial y fundamental* de donde brotó el propósito que habia de conformar el futuro Concilio» (n. 3, p. 814).

«Y tras la intención ha venido el hecho. Para apreciarlo dignamente es menester recordar el tiempo en que se ha llevado a cabo: un tiempo que cualquiera reconocerá como orientado a la conquista de la tierra más bien que al reino de los cielos... *La concepción teocéntrica y teológica del hombre y del universo, como desafiando la acusación de anacronismo y de extrañeza, se ha erguido en este Concilio en medio de la humanidad con pretensiones que el juicio del mundo calificará primeramente como insensatas*, pero que luego, así lo esperamos, tratará de reconocerlas como verdaderamente humanas, como prudentes, como saludables, a saber: *que Dios sí existe, que es real, que es viviente, que es personal, que es providente, que es infinitamente bueno, más aún, no sólo bueno en sí, sino inmensamente bueno para nosotros, nuestro creador, nuestra verdad, nuestra felicidad, de tal modo que el esfuerzo de clavar en El la mirada y el corazón, que llamamos contemplación, viene a ser el acto más pleno del espíritu, el acto que aún hoy puede y debe jerarquizar la inmensa pirámide de la actividad humana*» (n. 4, pp. 814-815).

Me parece que esta página es suficientemente demostrativa del sentido teocéntrico del Concilio Vaticano II, en la interpretación más auténtica que puede esperarse.

Pero hay más. El Papa Pablo VI sale al paso a la objeción de que el Concilio tuvo más carácter *eclesiocéntrico* o *antropocéntrico* que *teocéntrico*. No es así —declara—, porque la profunda reflexión conciliar sobre la Iglesia y la inmensa preocupación por los problemas del hombre actual tienen sentido teocéntrico:

«Se dirá que el Concilio, más que de las verdades divinas, se ha ocupado principalmente de la Iglesia, de su naturaleza, de su composición, de su vocación ecuménica, de su actividad apostólica y misionera. Esta secular sociedad religiosa que es la Iglesia ha tratado de realizar un acto re-

18. Ed. de BAC, aneja a la de los Documentos Conciliares. Madrid, 1965, pp. 813-814.

flejo sobre sí misma para conocerse mejor, para definirse mejor y disponer, consiguientemente, sus sentimientos y sus preceptos. Es verdad, pero *esta introspección no tenía por fin a sí misma*, no ha sido acto de puro saber humano, ni solo cultura terrena; la Iglesia se ha recogido en su íntima conciencia espiritual, no para complacerse en eruditos análisis de psicología religiosa o de historia de su experiencia o para dedicarse a reafirmar sus derechos y a formular sus leyes, sino para hacar en sí misma, viviente y operante en el Espíritu Santo, la palabra de Cristo y sondear más a fondo el misterio, o sea, el designio y la presencia de Dios por encima y *dentro de sí* y para reavivar en sí la fe, que es el secreto de su seguridad y de su sabiduría, y reavivar el amor que le obliga a cantar sin descanso *las alabanzas de Dios: Cantare amantis est*, es propio del amante cantar, dice San Agustín (Serm. 336, PL 38, 1472). Los documentos conciliares, principalmente los que tratan de la divina revelación, de la liturgia, de la Iglesia, de los sacerdotes, de los religiosos y de los laicos, permiten ver claramente esta *directa y principal intención religiosa* y demuestran cuán límpida, fresca y rica es la vena espiritual que el *vivo contacto con Dios vivo* hace saltar en el seno de la Iglesia y correr por su medio sobre los áridos terrenos de nuestros campos» (n. 5, p. 815).

«Pero no podemos omitir la observación capital en el examen del significado religioso de este Concilio, de que ha tenido vivo interés por el estudio del mundo moderno... hasta el punto de sugerir a algunos la sospecha de que un tolerante y excesivo relativismo al mundo exterior, a la historia que pasa, a la moda actual, a las necesidades contingentes, al pensamiento ajeno, haya estado dominando a personas y actos del sínodo ecuménico a costa de la fidelidad debida a la tradición, y con daño de la orientación religiosa el mismo Concilio. *Nos no creemos que este equivoco se deba imputar ni a sus verdaderas y profundas intenciones ni a sus auténticas manifestaciones*» (n. 6, p. 815-816).

Después de describir el interés que el Concilio ha puesto en el estudio del hombre y de sus problemas, continúa el Papa:

«Todo esto y cuanto podríamos aun decir sobre el valor humano del Concilio, ¿ha desviado acaso la mente de la Iglesia en Concilio hacia la *dirección antropocéntrica* de la cultura moderna? *Desviado, no; vuelto, sí*. Pero quien observa este prevalente interés del Concilio por los valores humanos y temporales no puede negar que tal interés se deba al carácter pastoral que el Concilio ha escogido como programa, y deberá reconocer que ese mismo interés no está jamás separado del interés religioso más auténtico, debido a la caridad, que únicamente lo inspira (y donde está la caridad, allí está Dios), o a la unión de los valores humanos y temporales, con aquellos propiamente espirituales, religiosos y eternos, afir-



mada y promovida siempre por el Concilio; éste *se inclina sobre el hombre y sobre la tierra, pero se eleva al reino de Dios*» (n. 14, p. 818).

«Para conocer al hombre, al hombre verdadero, al hombre integral es necesario conocer a Dios; nos basta ahora, como prueba de ello, recordar la encendida palabra de Santa Catalina de Sena: «En tu naturaleza, deidad eterna, conoceré mi naturaleza» (Or. 24). Es la vida porque describe su naturaleza y su destino y le da su verdadero significado. Es la vida porque constituye la ley suprema de la vida, y a la vida infunde la misteriosa energía que hace que la podamos llamar divina» (n. 15, p. 818).

En esta perspectiva Pablo VI da al auténtico humanismo cristiano un sentido teocéntrico: «Y si recordamos, venerables hermanos, e hijos todos aquí presentes, cómo en el rostro de cada hombre, especialmente si se ha hecho transparente por sus lágrimas y por sus dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo (cf. Mt. 25, 40), el Hijo del hombre, y si en el rostro de Cristo podemos y debemos además reconocer el rostro del Padre celestial: *Quien me ve a mí* —dijo Jesús— *ve también al Padre* (Jo. 14, 9), nuestro humanismo se hace cristiano, *nuestro cristianismo se hace teocéntrico*; tanto que podemos afirmar también: para conocer a Dios es necesario conocer al hombre» (n. 16, p. 819).

Posteriormente ha vuelto el Papa a desmentir la interpretación antropocéntrica del Concilio: «Alguien ha querido ver en el Concilio una orientación de la Iglesia, por así decir, en sentido horizontal: hacia la comunidad humana, que compone la Iglesia; hacia los hermanos todavía separados de nosotros y llamados a la misma y perfecta comunión; hacia el mundo contemporáneo, al que debemos llevar el mensaje de nuestra fe y el don de nuestra caridad; hacia las realidades terrenas buenas y dignas de ser iluminadas por la luz del reino de Dios. Todo es muy verdadero y hermoso; pero no es preciso olvidar la *orientación*, digámoslo así, *vertical*, que el Concilio ha reafirmado como primaria para interpretar el designio de Dios en la suerte de la humanidad y para razonar la misión de la Iglesia en el tiempo. *Dios* —su misterio, su caridad, su culto, su verdad, su esperanza— *sigue estando siempre en el primer puesto. Cristo*, que es *mediador* entre el hombre y Dios, es el Redentor necesario que vincula toda nuestra capacidad de amor y de entrega. El Espíritu, que nos hace cristianos y nos eleva a la vida sobrenatural, es el principio verdadero e íntimo de nuestro interior y de nuestra actividad apostólica externa»<sup>19</sup>.

«Hoy el hombre siente la tentación de adorarse a sí mismo, de hacer de sí no sólo el fin supremo de las ideas y de la historia, sino también

---

19. Aloc. del 12 de oct. de 1966, en «Ecclesia», n. 1315, 5 nov. 1966.

de la realidad, y de creer que por sí mismo puede, con sólo sus fuerzas, progresar verdaderamente y salvarse. Se ve tentado, para decirlo con otras palabras, a buscar su propia gloria y no la gloria de Dios. Esta *tremenda y fatal desviación del eje de la vida humana* está sucediendo ante nuestros ojos... Está tomando consistencia una mentalidad falsamente humanística penetrada de radical egoísmo, porque está cerrada al conocimiento y al amor de Dios y, fundamentalmente, inquieta y subversiva, porque está cerrada a la luz y a la esperanza de Dios. *El hombre es un ser constitucionalmente ordenado para trascenderse a sí mismo; es un ser proyectado hacia Dios y ordenado esencialmente a Dios; si se niega esta primera relación fundamental, el misterio luminoso de Dios que se hace hombre (el misterio de Navidad) no será la fiesta de la alegría y de la paz para nuestra vida, sino que el misterio tenebroso del hombre que se hace Dios será el trágico drama amenazador y potencialmente cargado de innumerables ruinas* <sup>20</sup>.

#### 6. *Ulteriores reflexiones conclusivas.*

A nuestro entender, *la revisión* de la teología, deseada por todos y recomendada por el Concilio Vaticano II, muy particularmente en lo que se refiere a la llamada «Teología Dogmática», tal como puede apreciarse en los documentos conciliares y en la interpretación más autorizada de los mismos dada por Pablo VI, *no se refiere a un cambio fundamental en su sistematización tradicional teocéntrica*, tanto en el aspecto noético o formal (= la palabra de Dios), como en el aspecto temático o material (= Dios y todo lo demás en orden a Dios). La renovación se busca, precisamente, en una mayor acentuación del teocentrismo en ambos aspectos: acentuar más el elemento Revelación divina como fuente del conocimiento teológico, y dar más relieve a los temas bíblicos y litúrgicos <sup>21</sup>.

20. *Mensaje de Navidad*, 22 dic. 1966, en «Ecclesia», n. 1322, 21 dic. 1966.

21. Se ha criticado estos años, especialmente entre los biblistas, el enfoque tradicional del uso de la Sagrada Escritura como *locus theologicus*, bajo la forma manualística *probatum thesis ex sacra Scriptura*. Les parece que esto ha sido nocivo para los estudiantes eclesíasticos y para la misma teología: es subordinar —dicen— la Sagrada Escritura a la tesis teológica, cuando en realidad la subordinación ha de ser la inversa. La solución será tomar la Sagrada Escritura, no como *fuentes teológica*, sino como centro temático. No falta quien piense que la única teología válida es la Teología Bíblica en el sentido que tiene esta disciplina hoy día.

Esta crítica nos parece desacertada en su enfoque: Cuando se utiliza la Sagrada Escritura como *primera fuente de la teología* es en el supuesto teórico y práctico de la distinción esencial de Revelación y Teología, de Fe y ciencia teológica. En este sentido la Teología, como ciencia o sabiduría de la Fe, ha de basarse y alimentarse de la Revelación ante todo (aunque no únicamente) sin identificarse con ella. Una cosa es la Fe y otra cosa es la Teología, como una cosa son los *primeros principios* del saber filosófico

Como dice Congar, «si existe una renovación, ésta no podrá consistir, a nuestro modo de ver, en la sustitución de la proposición de una síntesis lógicamente elaborada por un simple relato comentado de la historia de la salvación»<sup>22</sup>.

Naturalmente que para lograr esta revisión perfectiva no bastará con inyectar mayor número de referencias bíblico-patristico-litúrgicas en los cursos o tratados teológicos; o añadir extensos y actualísimos capítulos antropológico-sociológicos a lo que se venía enseñando. Se trata de enriquecer extensiva y, sobre todo, *intensivamente* la Teología existente (que si es auténtica no puede ser más que una esencialmente) haciendo que sea más bíblica, más patristica, más litúrgica, más pastoral, sin que por ello resulte menos teocéntrica y sistemática, menos profunda y unitaria. Si se ha de buscar no sólo informar, sino *formar* a los alumnos —como indica el Decreto «Optatam»—, esto ha de ser procediendo didácticamente de modo que se engendre un *hábito teológico* que haga fácil discurrir con seguridad y prontitud desde las fuentes del saber teológico hasta sus últimas derivaciones o implicaciones especulativas y aplicaciones litúrgico-pastorales, conforme a la mentalidad, capacidad receptiva y situación de los destinatarios de la exposición teológica, sea a nivel de cátedra, de mesa redonda o de adaptación catequética.

Indudablemente que en la época postconciliar, aparte de la mayor intensificación de la *Teología Bíblica*<sup>23</sup> en sí misma y en su mayor influjo

---

y otra cosa las ciencias naturales dependientes de ellos. Ni es esto subordinar la Revelación a la Teología; en realidad es el saber teológico el que se subordina a la inteligencia más perfecta de la Revelación. La *tesis teológica*, más que un presupuesto o punto de partida a demostrar, es un resultado intelectual de clarificación *para nosotros* de la verdad revelada, al contemplarla en sus implicaciones, virtualidades y analogías, recurriendo para ello al *discurso teológico* en múltiples direcciones y usando todos los elementos de juicio a nuestro alcance.

Cierto que el saber bíblico no debe reducirse a esta función fontal respecto del saber teológico *sensu stricto*. Siempre se ha estudiado la Sagrada Escritura ante todo en sí misma: en sus temas y en su expresión (recuérdense los «tractatus» o «commentaria» de los Santos Padres de Oriente y de Occidente, y de los teólogos a los dos Testamentos), si bien la época áurea de la *Exégesis Bíblica* y de la *Teología Bíblica* estuviese reservada para nuestro siglo, máxime, como es de esperar, para la época postconciliar. Pero aun estas disciplinas *bíblicas* (en cuanto al tema y en cuanto a los elementos de juicio comparativos) no pueden menos de estar bajo la luz formal de la Revelación, siendo así la misma Escritura la fuente primera del saber bíblico en su integridad.

22. «Conclium», n. 11, enero 1966, p. 26.

23. A mi entender la *exégesis bíblica* y la *teología bíblica* son disciplinas formalmente teológicas, dos pasos progresivos *univocos* de la inteligencia de la Escritura en su expresión y en su sentido integral, y las dos constituyen la *parte integral o función principal* de un único *saber teológico*. La filología bíblica y el contexto literal ha de estar en función del *sensus Scripturae*, y el sentido de la Escritura no se *capta* sino en el contexto de toda la Revelación y en función de la «analogía fidei», es decir en *teología bíblica*, que por eso es esencialmente «Teología»: en el sentido más adecuado de *conocimiento de lo revelado en cuanto inteligible* («*ade credibili ut intelligibili*»).

Es de advertir que las dos grandes épocas de la Teología sistemática (siglo XIII y

en el resto del *Cursus theologicus*, en que se venía trabajando con empeño desde hace muchos años, hay dos grandes tratados llamados a enriquecer el Curso Teológico: el tratado dogmático *De Ecclesia* y el *De Sacra Liturgia*, y otros podrán sufrir notables cambios de programación.

En cuanto al *uso de la Sagrada Escritura* —alma de toda la Teología— el gran *desideratum* de los teólogos sistemáticos es encontrar en los escrituristas la exposición exegético-teológica de los grandes temas bíblicos, singularmente de aquellos que han tenido mayor repercusión en la Patristica, Magisterio Eclesiástico y tratados teológicos, o están llamados a tenerla. La compulsación concreta de cada tema teológico con los datos bíblicos debidamente expuestos pertenece más bien al teólogo sistemático que al biblista. Una programación unitaria de todo el curso teológico, conjugando la teología bíblica (con inclusión de la exégesis) con el curso teológico ordinario en orden a la máxima eficacia científica y pedagógica, parece que será la gran empresa de la S. C. de Seminarios y Universidades en el futuro próximo.

Sistemáticamente pienso que el tratado dogmático *De Ecclesia* tiene su lugar *más adecuado* (no el único posible) después del tratado *De Verbo Incarnato*; y el tratado apologético *De Ecclesia* lógicamente habría de venir después del tratado dogmático: no se puede defender bien una verdad sin conocerla bien.

El tratado *De Sacra Liturgia*, dada su fundamental vinculación al sacramento de la Eucaristía, tiene su lugar propio después del tratado *De Sacramentis*.

El tratado de *Apologética*, función sapiencial teológica, reconocida existente en toda la historia de la teología e imprescindible a todo teólogo peregrinante, creo que puede y hasta debe cambiar bastante en cuanto a organización temática en el Curso Teológico general. Si se trata de la apologética general (sobre la credibilidad de la verdad revelada en general), en rigor sistemático, por tratarse de una función reflexiva y preferentemente negativa (= la no contradicción del dogma y respuesta a las dificultades), su propio lugar sería el último dentro del curso teológico, es decir a continuación de las funciones científicas o sapienciales directas; o, en todo caso, en el tratado teológico *De Fide*, estudiando la credibilidad como una de sus propiedades *ex parte credentis*. Aparte de esto,

---

siglos XVI-XVII) coinciden con las grandes exposiciones de la Sagrada Escritura. GRABMAM considera «siglo de oro de la Exégesis católica» el que sigue a Trento (*Historia de la Teología católica*, Madrid, 1940, p. 196).

cada tratado teológico tiene su propia parte apologética, al exponer la razonabilidad e inmunidad de contradicción de cada verdad dogmática.

Anteponer el curso de apologética general al estudio directo de los temas teológicos tiene un valor introductorio indudable, pero tiene el grave inconveniente de la inadecuación de pretender defender debidamente cuestiones que aún no se conocen teológicamente (v. gr., capacidad del sobrenatural, sobrenaturalidad de la fe, etc.). La razón de anteponer la Apologética al curso teológico común, viéndola como el paso natural del conocimiento filosófico al conocimiento teológico no deja de resultar artificioso, porque en realidad los estudiantes de Apologética ya están en posesión de la fe sobrenatural, y su estudio no va ordenado a prepararles para la fe, sino a hacerles reflexionar críticamente sobre la fe que tienen. Otra cosa sería si se tratase de un discurso apologético destinado inmediatamente a no creyentes.

No obstante, es obvio que tanto la apologética general como el tratado apologético De Ecclesia tocan temas de gran interés propedéutico para toda la Teología (v. gr., relaciones de fe y de razón, función del Magisterio eclesiástico en Teología, etc.), que, de no empezar la Teología con estas disciplinas, debían ser abordados en la Introducción General a la Teología, que, si bien por parte del estudiante es lo primero pedagógicamente, de suyo y por parte del profesor es la última función teológica especulativa: reflexión de la Teología sobre sí misma para autodefinirse.

Los demás tratados de teología dogmática: *De Deo Uno, de Deo Trino, De Deo Creante et Elevante, De homine, De Verbo Incarnato, De Sacramentis*, ni científica ni pedagógicamente, ni siquiera desde el punto de vista del «método histórico» *grosso modo*, exigen cambio fundamental de estructura temática, sobre todo si se atiende a la articulación que tienen en la Suma Teológica de Santo Tomás. Los intentos que se han hecho de inversión o indistinción de estos tratados, sin negarles ciertos aspectos ventajosos, han resultado fundamentalmente perjudiciales para la sistematización teológica científica y consiguientemente para una auténtica pedagogía teológica. Me refiero especialmente a los ensayos de empezar la Teología por la Cristología o de anteponer el tratado De Trinitate al tratado De Deo Uno.

La *antropología teológica*, dispersa en la Suma Teológica de Santo Tomás por la *Prima Pars* y *Prima Secundae*, podría adunarse provechosamente quizás en un curso unitario con los temas del *origen y constitución ontológico-teológica del hombre, su destino individual y social, medios y formas de realizar su retorno al Padre, incorporado a Cristo en su Iglesia, y escatología transcendente*. Este programa habría que realizarlo, además,

en conexión estrecha con el tratado de la gracia, del último fin, actos humanos y virtudes. Sin embargo esta antropología por muy sobrenatural o teológica que sea nunca podrá constituir el centro del saber teológico, en lugar del tratado de Dios en sí.

En cualquier caso, la teología moral debería integrarse más a la llamada teología dogmática (preferiríamos dejar en desuso este adjetivo «dogmática» como diferenciativo, puesto que también la parte moral contiene no menos dogmas) para hacer más efectiva, teórica y prácticamente, la interacción de todas las realidades teológicas. Nada es tan especulativo en Teología que no tenga reflejos afectivo-prácticos, como nada hay tan práctico que no influya o condicione lo especulativo.

En cuanto a la integración de *filosofía* y *teología* en la carrera eclesiástica se están sugiriendo cosas muy diversas: prescindir en absoluto de la filosofía; estudiar la filosofía después de la teología; interponerla entre la Sagrada Escritura y la especulación teológica; estudiarla juntamente con la teología sin curso distinto; o estudiarla antes de la teología. Esto último parece que es aún el deseo más común, y parece ser lo que está suponiendo del Decreto conciliar *Optatam totius*. Esto tiene a su favor el voto de la historia y validísimas razones objetivas, a mi modo de ver: Para hacer teología hace falta madurez filosófica previa. Esto aparte de la conveniencia de que los sacerdotes estén en condiciones de tratar filosóficamente con los hombres a niveles humanos comunes; y aparte también de la necesidad de la filosofía «sana» para la génesis de la «ratio theologica» que es formalmente distinta de la «ratio philosophica», pero la supone.

## BIBLIOGRAFIA

1. ALONSO DIAZ, J., *La Teología Bíblica a través de la historia*, en «XVIII Semana Española Bíblica». Madrid, 1957.
2. ANDRES, M., *La enseñanza de la filosofía en los Seminarios*, en «Seminarios» 12 (1960). Salamanca.
3. APERRIBAY, B., *Carácter cristológico de la Teología franciscana*, en «Verdad y Vida» 19 (1961).
4. ASVELD, P., *A propos de S. Thomas et de la Théologie comme science*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 37 (1961).
5. BAUDUCCO, F. M., *Il Corpo Mistico centro della Teologia*, en «Antoniano» 41 (1966).
6. BENOIT, P., *De l'étude de l'Écriture sainte et de sa place dans une nouvelle structure des études ecclésiastiques*, en «Seminarium» 6 (1966).
7. BORTONE, E., *Formación cristocéntrica*, en «Seminarium» 6 (1966).
8. BOUILLARD, H., *Lógica de la fe*. Madrid. Ed. Taurus, 1966.

9. BRAUN, F. M., *La Théologie Biblique*, en «Revue Thomiste» 61 (1953).
10. BRETON, S., *Logique et Théologie*, en «Revue des Sc. Ph. et Théol.» 44 (1960).
11. BROWNE, M., *De natura revelationis et de methodo Theologiae*, en «Analecta Gregoriana» 68 (1954).
12. CAFFARENA, J. G., *Función de la filosofía en una carrera teológica*, en «Razón y Fe», julio-agosto 1967.
13. CAMPOREALE, I., *Storia, Rivelazione, e Teologia*, en «Sapienza» 17 (1964).
14. CASTRO, J. DE, *Cristo centro de nuestra vida moral*, en «Teología y Vida» 6 (1965).
15. CERFEAUX, L., *El método histórico al servicio de la fe*, en «Do-c» 8.
16. CHENU, M. D., *La Foi dans l'intelligence*. Paris. Ed. du Cerf, 1964.
17. — *La Teología como ciencia eclesial*, en «Concilium» 21 (1967).
18. COLOMBO, C., *La metodología y la sistematización teológicas*. Barcelona, 1961.
19. — *Lo studio metodico del problema di Dio*, en «La Scuola Cattolica» 84 (1956).
20. COLOMBO, G., *L'insegnamento della Teologia Dogmatica alla luce del Concilio Vaticano II*, en «La Scuola Cattolica» 95 (1967).
21. CONGAR, Y., *Foi et Théologie*. Tournai, 1962.
22. — *Cristo en la economía salvífica y nuestros tratados dogmáticos*, en «Concilium» 11 (1966).
23. CUERVO, M., *La nueva Teología y la Teología de la Iglesia*, en «La Ciencia Tomista» 78 (1951).
24. DALMAU, J., *De Theologia ut scientia notanda quaedam*, en «Analecta Gregoriana» 68 (1954).
25. DAVID, J., *Teología de las realidades terrenas*, en «Panorama de la Teología actual». Madrid. Ed. Guadarrama, 1961.
26. DEJAIFVE, G., *Diversité dogmatique et unité de la Révélation*, en «Nouvelle Revue Théologique» 89 (1967).
27. DELHAYE, PH., *Dogme et Morale. Autonomie et assistance mutuelle*, en «Analecta Gregoriana» 68 (1954).
28. — *Pour un renouveau des Séminaires*, en «L'ami du Clergé» 75 (1965).
29. DENIS, E., *Vertiente pastoral del estudio de la Teología*, en «Seminarios» 14-15 (1961).
30. DEZZA, P., *Il Decreto conciliare sulla formazione sacerdotale*, en «La Civiltà Cattolica», 1966, I.
31. DOMINGUEZ, U., *Escritura y Tradición en los Padres occidentales y en los teólogos pretridentinos*, en «Rev. Española de Teol.» 24 (1964).
32. DUMONT, C., *Réflexion sur la méthode théologique*, en «Nouvelle Revue Théologique» 83-84 (1961-1962).
33. — *Pour une conversion anthropocentrique dans la formation des clercs*, en «Nouv. Rev. Théol.» 87 (1965).
34. DUPUY, M., *Expérience spirituelle et théologie comme science*, en «Nouv. Rev. Théologique» 86 (1964).
35. ESTEBAN ROMERO, A. A., *Nota bibliográfica sobre la llamada Teología Nueva*, en «Rev. Española de Teología» 9 (1949).
36. ETIENNE, J., *Théologie Morale et renouveau biblique*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 41 (1964).
37. *Exegese et Dogmatique* (Colaboración). Paris. Desclée de Br., 1966.
38. ESQUERDA, J., *Metodología en la problemática teológica actual*, en «Verdad y Vida» 22 (1964).
39. FESTORAZZI, F., *Il problema del metodo nella Teologia Biblica*, en «La Scuola Cattolica» 91 (1963).

40. — *La S. Scrittura anima del rinnovamento della Teologia Morale*, en «La Scuola Cattolica» 94 (1966).
41. FOLGADO, S., *¿Una nueva Teología?*, en «La Ciudad de Dios» 175 (1963).
42. FRIES, H., *Conceptos fundamentales de Teología*. Madrid, 1966-1967.
43. FUCHS, J., *Theologia Moralis perficienda*, en «Periodica de re morali» 55 (1966).
44. GAGNEBET, R., *Un essai sur le problème théologique*, en «Revue Thomiste» 45 (1939).
45. — *Dieu, sujet de la théologie selon S. Thomas d'Aquin*, en «Analecta Gregoriana» 68 (1954).
46. — *De natura theologiae eiusdemque methodo iuxta S. Thomam*. Roma, 1958.
47. GARCIA, J., *Sobre la relación entre filosofía y teología*, en «Archivo Teológico Agustiniiano» 1 (1966).
48. GARCIA CORDERO, M., *Teología Bíblica e Historia de la salvación*, en «La Ciencia Tomista» 93 (1966).
49. GARCIA RODRIGUEZ, R., *La Teología clásica y las últimas tendencias en el concepto de Teología*, en «La Ciencia Tomista» 86 (1960).
50. GARRIGOU LAGRANGE, R., *La nouvelle Théologie, où va-t-elle?*, en «Angelicum» 23 (1946).
51. GEFFRE, C. J., *Les courants actuels de la recherche en Théologie*, en «Supplement de la Vie Spirituelle», février 1967.
52. GILLON, L., *Teología esencialista e teología existencialista*, en «Sapientia» 17 (1964).
53. — *Le programme des études ecclésiastiques*, en «Seminarium» 6 (1966).
54. GILSON, E., *El filósofo y la teología*. Madrid. Ed. Guadarrama, 1962.
55. GRELOT, P., *Exégèse, Théologie et Pastorale*, en «Nouv. Rev. Théol.» 98 (1966).
56. — *L'enseignement de la sainte Ecriture*, en «Seminarium» 6 (1966).
57. — *Bible et Théologie*. Paris. Desclée de Br., 1965.
58. GRILLMEIER, A., *La imagen de Cristo en la Teología Católica actual*, en «Panorama de la Teología actual». Madrid, 1961.
59. GUZMAN, L. DE, *La Teología, ciencia de la fe*. Bilbao, Desclée de Br., 1967.
60. HAMEL, E., *L'usage de l'Ecriture en Théologie Morale*, en «Gregorianum» 47 (1966).
61. HARING, B., *Theologia Moralis specialis cura perficienda*, en «Seminarium» 6 (1966).
62. HILZ, P., *Théologie et catéchèse*, en «Nouv. Revue Théol.» 87 (1955).
63. HURLEY, D., *Pastoral Emphasis in Seminary Studies*, en «The Furrow» 1 (1962).
64. LABOURDETTE, M., *La Théologie et ses sources*, en «Revue Thomiste», 45 (1946).
65. LAMBERT, B., *Les deux démarches de la Théologie*, en «Nouv. Rev. Théol.» 99 (1967).
66. LATOURELLE, R., *Teología de la Revelación*. Salamanca. Ed. Sígueme, 1967.
67. LOLOIR, L., *La sainte Ecriture, âme de toute la Théologie*, en «Seminarium» 6 (1966).
68. LOCATELLI, A., *L'insegnamento della Teologia Fondamentale nel rinnovamento degli studi teologici*, en «La Scuola Cattolica» 95 (1967).
69. LYONNET, S., *De notione et momento Theologiae Biblicae*, en «Verbum Domini» 34 (1956).
70. MARIANI, E., *Preparazione sacerdotale e aggiornamento filosofico*, en «Antoniano» 41 (1966).
71. MARLE, R., *Le problème théologique de l'herméneutique*. Paris, 1963.
72. MARTIL G., *Los seminarios en el Concilio Vaticano II*. Salamanca, 1966.
73. MAYER, A. - BALDANZA, G., *Il rinnovamento degli studi filotofici e teologici nei seminari. Rassegna bibliografica*, en «Supplemento bibliografico de La Scuola Cattolica» 94 (1966).
74. MCKENZIE, J. L., *Theology in the Seminary Curriculum*, en «Seminary education in a time of change». Notre Dame, 1965.



75. MERSCH, E., *L'objet de la Théologie et le Christus totus*, en «Recherches de Sc. Religieuse» 26 (1936).
76. MIANO, V., *Il filosofo e la teologia*, en «Euntes docete» 14 (1961).
77. MONGILLO, D., *L'insegnamento della Teologia Morale*, en «Sapienza» 17 (1964).
78. MONTANAI, G., *I Congresso dei teologi italiani*, en «La Scuola Cattolica» 95 (1967).
79. MUÑIZ, F., *De diversis muneribus S. Theologiae secundum doctrinam D. Thomae*, en «Angelicum» 24 (1947).
80. NICOLAU, M., *Reforma de las Facultades Eclesiásticas*, en «Ecclesia», n. 1330.
81. ORTUZAR, M., *La filosofía y la teología según el Decreto de institutione sacerdotali*, en «Estudios» 23 (1967).
82. PABLO VI, *Aloc. Libentissimo*, en AAS, 58 (1966).
83. PARAMO, S. DEL, *La revisión de los estudios eclesiásticos según el Concilio Vaticano II*, Comillas, 1966.
84. PEINADOR, M., *La integración de la Exégesis en la Teología*, en «XVIII Semana Bíblica Española». Madrid, 1957.
85. PELLEGRINO, M., *Il posto dei Padri nell'insegnamento teologico*, en «Seminarium» 6 (1966).
86. PELLEGRINO, U., *Teologia e Metafisica*, en «La Scuola Cattolica» 89 (1961).
87. PINCKAERS, S., *Le renouveau de la Morale*. Tournai, 1964.
88. PIO XII, *Enc. Humani Generis*, en AAS, 42 (1950).
89. PRETE, B., *Indagine esegetica e Teologia sistemática*, en «Sapienza» 17 (1964).
90. *Propuestas para la renovación de los Seminarios según el espíritu del Esquema Conciliar del Vaticano II*, en «Seminario conciliar de Medellín» 16 (1965).
91. RAHNER, K., *Ensayo de esquema para una Dogmática*, en «Escritos de Teología», 1. Madrid, 1961.
92. — *Exégesis y Dogmática*, en «Do-c», n. 8.
93. — *Historicidad de la Teología*, en «Convivium» 23, mayo-agosto 1967.
94. RAMIREZ, S., *Teología Nueva y Teología*. Madrid, 1958.
95. RITO, H., *Perspectivas de renovasao para a Teologia sistemática*. en «Revista Eclesiástica Brasileira» 26 (1966).
96. ROSA, G. DE, *Orientamenti della Teologia Morale oggi*, en «La Civiltá Cattolica», 1964, II.
97. SALAVERRI, J., *Algunos problemas sobre metodología teológica*, en «Estudios Eclesiásticos» 36 (1961).
98. SAUVAGE, J., *Du décret tridentin au décret de Vatican II sur la formation sacerdotale*, en «Seminarium» 6 (1966).
99. SCHILLEBEECK, E., *Révélation et Théologie*. Bruxelles, 1965.
100. SPICQ, C., *L'avènement de la Théologie Biblique*, en «Rev. des Sc. Phil et Théol.» 35 (1951).
101. — *Nouvelles réflexions sur la théologie biblique*, en «Revue des Sc. Phil. et Théol.» 42 (1958).
102. *Théologie d'Aujourd'hui et de demain* (Colaboración). Paris. Ed. du Cerf, 1967.
103. THILS, G., *Orientaciones actuales de la Teología*. Buenos Aires, 1960.
104. THIRY, A., *La philosophie et la théologie*, en «Nouv. Rev. Théol.» 84 (1962).
105. — *Prolegomènes à un examen de la formation intellectuelle des clercs*, en «Nouv. Rev. Théol.» 97 (1965).
106. TORREL, S. P., *Chronique de Théologie Fondamentale*, en «Revue Thomiste» 64 (1964).
107. TOSI, M., *Una Ratio Studiorum per la Teologia Dogmatica*, en «Divus Thomas» 69 (1966).

108. TOUILLEUX, P., *Introduction a une Théologie critique*. Paris, 1967.
109. TSHIBANGU, T., *Théologie positive et Théologie spéculative*. Louvain, 1965.
110. VAGAGGINI, C., *La Teologia Dogmatica nell'art. 16 del Decreto sulla formazione sacerdotale*, en «*Seminarium*» 6 (1966).
111. VERDE, F., *La categoria della storia in relazione alla Teologia come scienza*, en «*Sapienza*» 17 (1964).
112. VILLALMONTE, A., *Problemas en torno al cristocentrismo teológico*, en «*Verdad y Vida*» 19 (1961).
113. — *Iniciación al misterio de Cristo según el Vaticano II*, en «*Salmanticensis*» 14 (1967).
114. VIRGOULAY, R., *Foi et Critique. La philosophie de la religion et la Théologie*, en «*Recherches de Sc. Rel.*» 54 (1966).