



EL SACERDOTE, TESTIGO DE LA FE DE LA IGLESIA

SALVADOR PIÉ I NINOT

En el interior del apartado dedicado a la formación humana y teológica de este XI Simposio Internacional de Teología sobre la Formación de los Sacerdotes en las circunstancias actuales, la presente ponencia se centra en un título bien expresivo: *El sacerdote, testigo de la fe de la Iglesia*.

Para afrontarlo desglosaremos cada una de sus palabras —*el sacerdote* [I], *la fe de la Iglesia* [II] y *la testificación de ésta por parte de aquél* [III]— en respectivos capítulos que nos servirán como una «acclaratio terminorum» luminosa y precisa. Esto nos posibilitará presentar unas perspectivas conclusivas sobre *la teología como testimonio sacerdotal de la fe de la Iglesia* [IV].

I. EL SACERDOTE

Partimos aquí de la comprensión conciliar tanto de Trento como del Vaticano II de lo que representa el «sacerdocio ministerial o ministerio pastoral». En efecto, en la sesión XXIII, capítulo IV, el Concilio de Trento afirmó el sacerdocio ministerial negando «que todos los cristianos indistintamente son sacerdotes del Nuevo Testamento, o que todos poseen una misma potestad espiritual» [DS 1767]. Se trataba de la doctrina defendida por Lutero y tam-

bién por Calvino¹. Posteriormente el «Catecismo Romano o de Trento» al volver sobre este tema, distinguió entre sacerdocio «interno» y «externo». El primero, «pertenece a todos los fieles en virtud del bautismo, que se convierten por la gracia en miembros vivos de Cristo, Sumo Sacerdote» [P.II.cap.6.23], cuyos testimonios bíblicos son Ap 1,5s.; 1Pe 2,5; Rm 12,1; Sl 50 (51), 19. El segundo sacerdocio, el «externo», «no pertenece indistintamente a todos los fieles, sino sólo a un restringido número de elegidos, ordenados y consagrados a Dios por la legítima imposición de las manos» [P.II. cap. 6.24]². Esta adjetivación de «externo», unido a «visible», se encuentra ya en el mismo Concilio de Trento [DS 1764.1771].

El Vaticano II en la Constitución Dogmática «Lumen Gentium» representa el primer documento conciliar en que el magisterio se pronuncia explícitamente sobre el sacerdocio común de los fieles y lo relaciona con el sacerdocio ministerial, aunque sin usar los adjetivos «interno-externo». En efecto, este concilio opta por una formulación que está sacada de la Encíclica de Pío XII, «Mediator Dei» de 1947, que recuerda la diferencia entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial que es esencial y no sólo gradual —«essentia non gradu tantum [LG 10]»—, ya que, como dice la Encíclica citada, «el pueblo no posee el poder sacerdotal y los ministros no son los delegados de la comunidad que no puede asumir el papel de mediador entre ella misma y Dios, aunque todos los fieles sean miembros de Cristo sacerdote» [nn. 78-80.84]³.

Téngase en cuenta además que el «sacerdocio ministerial» del

1. De entre la múltiple bibliografía sobre esta cuestión, cfr. el estudio de R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid 1969, pp. 95-132 (Raíces teológicas), y el buen resumen de L. OTT, *El sacramento del Orden*: M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER, L. SCHEFFCZYK (eds.), *Historia de los Dogmas IV:5*, Madrid 1976, pp. 115-121 [§21].

2. Cfr. *Catecismo Romano*, (trad., intr. y notas de P. MARTÍN HERNÁNDEZ), Madrid 1956, pp. 633s.; el estudio concreto de R. DONGHI, «Credo la Santa Chiesa Cattolica». *Dibattiti pretridentini e tridentini sulla Chiesa e formulazione dell'articolo nel Catechismo Romano*, Roma 1980, pp. 204-207; cfr., el análisis global de P. RODRÍGUEZ-R. LANZETTI, *El catecismo romano: Fuentes e historia del texto y de la redacción*, Pamplona 1982.

3. Cfr. el comentario atento en la edición de A.M. ROGUET, *Mediator Dei*, París 1948, p. 39, y A. ACERBI, *Osservazioni sulla formula «essentia et non gradu tantum» nella dottrina cattolica sul Sacerdozio: «Lateranum»* 47 (1981) 98-101.

cual se habla es el que pertenece al «ministerio pastoral», tal como lo intepreta con razón la frase siguiente de la LG al afirmar: «el sacerdote ministerial, en virtud de la potestad sagrada de que está investido, forma y rige al pueblo sacerdotal, realiza el sacrificio eucarístico personificando a Cristo —«in persona Christi»— y lo ofrece en nombre de todo el pueblo» (LG 10b). De esta forma queda clara la fórmula de Pío XII al afirmar que el sacerdocio común y el ministerio pastoral son dos realidades entre las que no hay verdadera analogía, ya que la diferencia es esencial: una cosa es el sacerdocio común y otra el ministerio pastoral, que incluye el ministerio sacerdotal, irreductible a un grado superior del primero⁴. El Concilio usa tanto el término «sacerdocio ministerial o jerárquico» [LG 10.22.28], como el de «ministerio eclesiástico, pastoral, jerárquico o diaconía» [LG 20.21.24.28]. Los documentos conciliares referidos a los dos grados de este «sacerdocio ministerial» —Obispos y Presbíteros— se inclinan por precisar esta expresión en línea de «ministerio»: así, el Decreto sobre el ministerio pastoral de los Obispos, y el Decreto sobre el ministerio y vida de los Presbíteros. Quede constancia aquí de los escauceos conciliares para ayudar también lingüísticamente a una mejor distinción entre las dos fórmulas de expresión de ambos sacerdocios, al potenciar con cierta frecuencia la expresión «ministerio ordenado/eclesiástico/jerárquico», aunque —como constata agudamente G.Philips— al redactar el texto de LG 10 el «concilio no procedió sin madura reflexión al escoger los términos próximos a la revelación, especialmente el de sacerdocio 'común' edificado sobre la base del bautismo, y el de sacerdocio 'ministerial' fundado sobre la ordenación sacerdotal, en orden al servicio organizado»⁵.

El Concilio Vaticano II, además, ha presentado una serie de elementos teológicos que configuran la comprensión del sacerdocio ministerial o ministerio ordenado. La clave de tales elementos radi-

4. Véanse las precisas observaciones en este sentido de H. LEGRAND en, *Iniciación a la práctica de la Teología III*, Madrid 1985, pp. 212s; también las recientes y precisas acotaciones de P. GRELOT, *Le ministère chrétien dans sa dimension sacerdotale*: NRT 112 (1990) 161-182.

5. *La Iglesia y su misterio en el Vaticano II: 1*, Barcelona 1968, p. 189.

ca en la expresión «in persona Christi», que el Concilio usa sólo para el ministerio sacerdotal con un doble contenido: actuar en la persona de Cristo y actuar en la persona de Cristo cabeza [SC 33; LG 10; 21; 28; PO 2; 13]. También, es significativa la fórmula «nomine Ecclesiae», aunque ésta se aplica no sólo a todo el ministerio ordenado [así a los diáconos: LG 29], sino también a ministros no ordenados [las personas «delegadas» por la Iglesia para recitar el oficio divino: SC 85]⁶. Es sabido que tales expresiones forman parte de una amplia tradición en la teología⁷, frecuentemente relacionadas tanto con la «repraesentatio Christi»⁸, como, en el ámbito de la teología del derecho canónico, con la «potestas sacra»⁹. Aquí también tendría su lugar la teología del carácter sacramental que otorga la ordenación. Recordemos que la escolástica enseña que el carácter tiene cuatro significaciones: «signum distinctivum; signum dispositivum; signum obligativum; signum configurativum» [Juan Damasceno: *De fide orth.* IV. c.1: PG 94:1244c]. Es obvio que la configurativa es la que se aproxima al «in persona Christi» y al «in nomine Ecclesiae»¹⁰.

A su vez reviste particular atención para precisar la identidad del sacerdocio ministerial la declaración conciliar sobre la sacramen-

6. Cfr. la mejor monografía sobre el Vaticano II y el magisterio posterior de L. LOPPA, «*In persona Christi*» «*In persona Ecclesiae*». *Linee per una teologia del ministero nel Concilio Ecumenico Vaticano II e nel Magistero post-conciliare* (1962-1985), Roma 1985.

7. Cfr. la mejor obra histórica de B.D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesiac*, Paris 1978.

8. Cfr. P.J. CORDES, *Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret «vom Dienst und Leben der Priester»*, Frankfurt 1972, pp. 203-208, donde anota que ambas expresiones no son siempre intercambiables puesto que la «repraesentatio Christi» del ministro ordenado no debe caer en una visión funcional sino personal; cfr. la luminosa reflexión sobre este punto de M. MÜLLER, *Person und Funktion* en «*Philosophisches Jahrbuch*» 69 (1962) 371-404, resumida en *Persona: Conceptos Fundamentales de Filosofía III*, Barcelona 1979, pp. 66-79. 71-73

9. Cfr. el importante «status quaestionis» de A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra*, Brescia 1987 [resumen en «*Periodica*» 74 (1985) 165-225].

10. El tema del «carácter» parece un tanto olvidado en la sacramentología actual; cfr. con todo, M. NICOLAU, *Teología del signo sacramental*, Madrid 1969, pp. 117-139; *Ministros de Cristo*, pp. 213-218; J. AUER, *Sacramentos*, Barcelona 1982, pp. 83-89; cfr. también la precisa comunicación a este Simposio de A. ARANDA, *El sacerdocio de Jesucristo en los ministros y en los fieles. Estudio teológico sobre la distinción «essentia et non gradu tantum»*, 33 pp.

talidad del Episcopado en LG 21b. Se trata de una declaración auténtica, más que una definición, tal como se explicó en la relación introductoria¹¹. La base de las tareas propias del Obispo está precisamente en la consagración episcopal y por esto el Concilio, a partir de aquí, desarrolla su tarea o «munus», como una verdadera «diaconía» (LG 24a), que se articula en el «triplex munus Christi» y los «tria munera Ecclesiae» (LG 25-27). El episcopado, además, es en el orden del sacerdocio ministerial el referente principal, ya que el Obispo tiene la «plenitud» del sacerdocio, y en función dependiente de él, como colaboradores y auxilio suyo están los presbíteros, tal como afirma LG 28c.

Recordemos brevemente el testimonio excepcional de la «Tradición de Hipólito de Roma», el ritual de ordenación más antiguo que se nos ha conservado, analizando sus expresiones más significativas¹². El texto califica al Espíritu que se comunica al Obispo como el πνεῦμα ἡγεμονικόν: éste es el espíritu peculiar que se pide, espíritu «que —sigue el texto— diste a tu amado Hijo Jesucristo y él, a su vez, comunicó a los santos apóstoles, quienes establecieron la Iglesia por diversos lugares» (T.A. 3). ¿Cómo debe traducirse el adjetivo ἡγεμονικόν? El texto latino recoge la versión de la Vulgata «spiritus principalis», cita del Salmo 50,14. Ahora bien, para interpretarlo correctamente conviene compararlo con las otras dos menciones del Espíritu, referidas a los dos restantes ministerios ordenados: a los presbíteros se les comunica el «spiritus consilii» (T.A. 7), y a los diáconos el «spiritus sollicitudinis» (T.A. 8). Parece claro, pues, que «spiritus principalis» debe ponerse en relación con las funciones específicas del Obispo.

11. Cfr. O.L. GARCÍA, *Sacramentalitas Episcopatus: Evolution of the Text of Lumen Gentium n.21b* [excerpta Diss. PUG], Roma 1979, 133 pp.; comenta L. OTT, *El Sacramento del Orden*, p. 187: «Los enunciados sobre la sacramentalidad... de la consagración episcopal no son, en la intención del concilio, decisiones magisteriales infalibles. Pero, como expresión de la doctrina de un concilio universal, han de ser tenidas como enseñanza segura»; J. LÉCUYER, *El Episcopado como Sacramento*, G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1966, pp. 731-749; C. POZO, *La teología del Episcopado en el capítulo 3º de la Constitución «De Ecclesia»* en «Estudios Eclesiásticos» 40 (1965) 139-161, y *El Episcopado como sacramento* en AA.VV., *Const. Dogmática sobre la Iglesia*, Madrid 1967, pp. 164-173.

12. B. BOTTE (ed.), *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*, Paris 1984.

El texto parte de la tipología del Antiguo Testamento: Dios no ha dejado nunca su pueblo sin jefe, ni su santuario sin ministro; más aún, Él mismo lo es para el nuevo Israel, la Iglesia. El obispo es, a la vez, «el guía» —gracias al πνεῦμα ἡγεμονικόν— que debe gobernar el nuevo pueblo de Dios, tal como los Apóstoles, y «el gran sacerdote» —gracias al πνεῦμα ἀρχιερατικόν, también exclusivo del Obispo según Hipólito (T.A.4)— del nuevo santuario que se establece en todo lugar. El episcopado, pues, comunica un «pneuma» especial, el de ser «guía» [=jefe/pastor], continuando la misión de los Apóstoles que recibieron este mismo espíritu en Pentecostés y por esto es, a su vez, «el gran sacerdote» [=jefe de los sacerdotes]. De esta forma la plegaria de consagración deja entrever otro grado de sacerdocio que se manifestará claramente en el ritual de ordenación de los presbíteros (T.A.7)¹³. Con razón la reforma litúrgica posconciliar de 1968 ha incorporado esta oración en la nueva liturgia de la ordenación episcopal [nn. 33ss.]¹⁴.

Ahora bien, debe observarse a su vez la triple dimensión del ministerio episcopal en la Iglesia, claramente manifiesta en las antiguas liturgias de Occidente: la dimensión «personal-local», común a todo obispo *puesto a la cabeza de una Iglesia local, en la cual ejerce como pastor, guía y maestro del pueblo, origen del ministerio sagrado y centro de la caridad. En él se prolonga, para su Iglesia, la presencia del Apóstol y, más radicalmente aún, la de Cristo. En su Iglesia nadie conddivide con él, de la misma forma, este ministerio.* La segunda dimensión es la «colegial-supralocal», por la que el Obispo es miembro del colegio episcopal, que ha recibido el mandato de regir y custodiar la Iglesia. El colegio episcopal continúa y prolonga en la

13. LÉCUYER, *Épiscopat et Presbytérat dans les Écrits d'Hippolyte de Rome* en RSR 41 (1953) 30-50.

14. J.-A. ROSE, *La prière de consécration pour l'ordination épiscopale* en LMD n° 98 (1969) 127-142; *L'Évêque, selon le Pontifical Romaine de 1968* en Ph. DELHAYE-L. ELDERS (eds.), *Episcopale Munus*, Assen 1982, pp. 112-121; A. HOUSIAU, *La signification théologique du nouveau rituel des ordinations: Ecclesia a Spiritu Sancto edocta [Hommage à Mgr.G.Philips]*, Gembloux 1970, pp. 269-280. 276-279; B. BOTTE, «*Spiritus Principalis*» (*Formule de l'ordination épiscopale*) en «*Notitiae*» 10 (1974) 410s.; A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, p. 687-702. 693-695; cfr. también la monografía de J.R. VILLAR, *Teología de la Iglesia particular*, Pamplona 1989, pp. 105-141; 191-193.

Iglesia la presencia del colegio apostólico. La tercera dimensión es la «personal-universal», que los textos litúrgicos reservan al «sucesor et vicarius Petri», como una dilatación del mandato y del ministerio episcopal hasta las dimensiones de la Iglesia Universal en una plena, completa y perfecta expresión del Episcopado en su «ser-para-la-Iglesia»¹⁵. Aquí encuentra su razón teológica profunda la definición conciliar del Vaticano I sobre la infalibilidad del Obispo de Roma sucesor de Pedro, que «preside la Iglesia en la caridad» (San Ignacio de Antioquía)¹⁶. De ahí la importancia decisiva de la necesaria «hierarchica communio» con el sucesor de Pedro para formar parte del Colegio Episcopal, subrayado con fuerza por la LG 22 al repetir el «cum» y «sub Petro», así como la correspondiente Nota Explicativa Previa¹⁷.

Así pues, el Vaticano II supera la clásica formulación del axioma: el presbiterado da poder sobre el cuerpo real (eucarístico) de Cristo y el Episcopado da poder sobre el cuerpo místico, la Iglesia, tan divulgada en ciertos manuales y que encontraba su apoyo

15. Cfr. A. SANTANTONI, *L'Ordinazione Episcopale. Storia e teologia dei riti dell'Ordinazione nelle antiche liturgie dell'Occidente*, Roma 1976, pp. 217-219 (Dimentione della grazia episcopale); sobre la potestad verdaderamente episcopal del sucesor de Pedro afirmada por el Vaticano I, cfr. W.F. DEWAN, «*Potestas vere Episcopalis*» au premier Concile du Vatican en AA.VV., *L'Épiscopat et l'Église Universelle*, Paris 1962, pp. 661-687.

16. Cfr. U. BETTI, *La Costituzione Dogmatica «Pastor Aeternus» del Concilio Vaticano I*, Roma 1961; G. THILS, *La Infalibilidad Pontificia*, Santander 1972; J.M.R. TILLARD, *El Obispo de Roma*, Santander 1986.

17. Véase el importante dossier sobre la NEP de J. GROOTAERS, *Primauté et Collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia (Lumen Gentium, Chap. III)*, Leuven 1986, con información de primera mano; a pesar de la crítica de G. ALBERIGO en *Cristianesimo nella Storia*, VIII (1987) 147-165, C. COLOMBO en «*Teologia*» 12 (1987) 161-166, siguiendo a Philips, afirma que el «valore teologico della NEP è identico a quello della LG della quale costituisce una «chiarificazione moralmente necessaria» e l'autentica chiave di lettura» (p. 165); de forma similar también G. GHIRLANDA en «*Gregorianum*» 69 (1988) 324-331, subraya la función propia de Pablo VI en la inclusión de la NEP; en esta perspectiva se sitúa el mejor comentario sobre el capítulo III de la LG de U. BETTI, *La dottrina sull'episcopato dell Concilio Vaticano II*, Roma 1984, pp. 340-342, donde precisa que la NEP «è, né più né meno, un mezzo per far conoscere l'esatto significato che la Commissione stessa ha voluto attribuire al testo» (p. 342); cfr. las precisiones sobre «munus» y «potestas» en LG de P. RODRÍGUEZ, *Sobre un punto de la nota previa en Colloquio Internazionale di Studio, Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, Brescia 1989, pp. 426s.

inicial en Santo Tomás de Aquino¹⁸. Según este Concilio, pues, el sacerdote ministerial o ministro ordenado en la Iglesia por excelencia, es el Obispo, el cual participa con plenitud del sacramento del Orden y por esto es llamado «sumo sacerdocio» y «cima del ministerio sagrado o pontificado» [LG 21b. 28]. El Presbítero, en cambio, no posee esta plenitud y «depende del Obispo en el ejercicio de su potestad», y viene descrito como «cooperador del orden episcopal», que «prolonga la acción del Obispo en cada comunidad local cristiana» y que hace «visible en cada lugar a la Iglesia universal» (LG 28; PO 2.7)¹⁹.

Queda claro, pues, que en la visión eclesiológica del Concilio Vaticano II existe una profunda articulación entre Episcopado y Presbiterado para la comprensión del sacerdocio y, por tanto, de su ser testigo gracias al carácter sacerdotal —especialmente por su ser «*signum configurativum*» del «*in persona Christi*» y el «*in nomine Ecclesiae*»— recibido en la ordenación. Un repaso final a todo el capítulo III nos dará los elementos conclusivos necesarios:

1.— El Concilio «*docet et declarat*» la institución por parte del Señor —«*ex divina institutione*»²⁰— de los Apóstoles y de Pe-

18. *L'Ordre: STh Suppl.* q. 34-40 (*notes et appendices par J. Lécuyer*), Paris 1968, pp. 210-214., y bibliografía de la nota siguiente.

19. La distinción entre episcopado y presbiterado G. Philips la reafirma así en *La Iglesia...I*, pp. 314-335: «La explicación propuesta (la sacramentalidad del episcopado) cuadra perfectamente con la afirmación del concilio de Trento de que la potestad episcopal de confirmar y de ordenar excede a la del simple sacerdote (DS 1777). Esta última precisión no es de desdeñar. La sentencia contraria...es un ensayo de sistematización basado más en las categorías jurídicas que en la historia. La historia no puede interesarse de manera principal en los casos límites; debe prestar atención a la disciplina más ampliamente extendida. Ahí se encuentra la norma; lo demás no puede ser sino una excepción a la regla» (p. 334); cfr. la síntesis en M. NICOLAU, *Ministros de Cristo*, Madrid 1971, pp. 209-278. En cambio, muestra reticencias a tal distinción H. MÜLLER, *Zur Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil*, Wien 1971 [= «*Periodica*» 59 (1970) 599-618], siguiendo la postura de J. BEYER, *Nature et position du sacerdoce* en NRT 86 (1954) 356-373, refutada duramente por Philips, pp. 331-335. Cfr. panorámica pre-conciliar en C. POZO, *Tres concepciones posibles del sacramento del orden* en «*Revista Española de Teología*» 24 (1964) 127-135; cfr. las observaciones de A. MIRALLES, *Ecclesialità del presbitero* en «*Annales Theologici*» 2 (1988) 121-139.

20. Cfr. el análisis detallado que hemos hecho de esta fórmula y sus equivalentes próximas a la expresión «*ius divinum*», en nuestro trabajo, *La Apostolicidad de la Iglesia y el ministerio del Obispo* en «*Diálogo Ecueménico*» 24 (1989) 107-139.

dro como Primado, que formaron el Colegio Apostólico «statuente Domino», y que los Obispos y el Romano Pontífice son sus sucesores respectivamente, que forman el Colegio Episcopal «cum et sub Petro» (LG 18b.20c.22a).

2.— El Concilio «docet» que la consagración episcopal confiere la plenitud del Sacramento de Orden (LG 21b). Este Ministerio eclesiástico es «divinitus institutum» y se realiza en grados diversos por aquellos que desde el inicio son llamados Obispos, Presbíteros y Diáconos (LG 28a). Por esto los Presbíteros —también verdaderos sacerdotes— serán calificados como «cooperadores del orden episcopal» (LG 28b); en cambio sobre los Diáconos se afirmará que reciben la imposición de las manos «no para el oficio sacerdotal, sino para el ministerio» (LG 29a).

3.— El Concilio describe la misión o «munus» de los Obispos como «diakonia seu ministerium», y la articula a partir de los «tria munera Ecclesiae»: el «munus» de magisterio (LG 25); el «munus» de santificación (LG 26); y el «munus» de gobierno (LG 27). Esta triple articulación parte de la Cristología, y tiene un fuerte sentido tipológico²¹. A nivel eclesiológico, en el Vaticano II sirve para vertebrar no sólo la misión de los Obispos, sino también de los Presbíteros (PO 4-6) y aún de los mismos Laicos (LG 34-36)²². Con razón se ha afirmado que tal teoría ha alcanzado la categoría de doctrina común, aunque el Concilio no haya querido imponerla²³.

21. Cfr. el estudio cristológico relevante de J. ALFARO, *Lus funciones salvificas de Cristo como revelador, señor y sacerdote en *Mysterium Salutis* III/1*, Madrid 1969, pp. 671-753; sobre su redescubrimiento en el protestantismo, cfr. W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, Salamanca 1974, pp. 263-279; su dimensión eclesiológica en nota siguiente.

22. Para esta teoría cfr. J. SALAVERRI, *La triple potestad de la Iglesia* en «Miscelánea Comillas» 14 (1950) 7-84 [= *Sacrae Theologiae Summa I. De Ecclesia*, Madrid 1950, pp. 964-987] y J. FUCHS, *Magisterium, Ministerium, Regimen*, Bonn 1941 [= traducido y presentado por Y. Congar en RSPT 53 (1969) 185-211]; A. FERNÁNDEZ, *Munera Christi et munera Ecclesiae*, Pamplona 1982; L. SCHICK, *Das Dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien*, Frankfurt/Bern 1982; Y. CONGAR, *Sur la trilogie: prophète-roi-prêtre* en RSPT 67 (1983) 97-115.

23. Así reza la «Relatio» n. 34: «Vitatur tamen nimis rigida applicatio istius triplicis muneris, ne tripartitio theologiae imponatur. Unde magis respicitur ad sensum», *Lumen Gentium-Synopsis Historica*, Bologna 1975, p. 469; G. PHILIPS, *La Iglesia I*, pp. 318-321; II, pp. 45-71; Y. CONGAR, *La sacerdoce du Nouveau Testa-*

Conclusión. Después de este sintético análisis del Vaticano II podemos situar mejor al protagonista de esta ponencia: el sacerdote. Es obvio además que aquí la palabra sacerdote se refiere de modo espontáneo a los presbíteros. Éstos aparecen de forma relevante como «cooperadores del orden episcopal» [LG 28; PO 2; 7], los cuales «a semejanza del orden de los Obispos, forman una corona espiritual» [LG 41; S. Ignacio, *Magn.* 13.1]. No sin razón Juan Pablo II, hablando del próximo Sínodo, ha subrayado cómo «la figura del presbítero ha quedado descrita y propuesta autorizadamente por el Concilio... Todos deseamos que de la misma manera el próximo Sínodo concentre sobre el tema profunda reflexión e intenso amor, manifestando también de este modo la propia consideración hacia quienes son los 'primeros colaboradores del orden episcopal'»²⁴. Más aún, en la carta con motivo del Jueves Santo del presente año, el Papa ha subrayado con énfasis, que este próximo Sínodo debe ser considerado por los sacerdotes, como «propio: ya que 'res nostra agitur', y se trata de una 'res sacra'» [n. 4]. Y precisamente porque la identidad del sacerdote es una «res sacra» su misión respecto a la fe de la Iglesia marcará decisivamente su ser mismo que se realiza «in nomine Ecclesiae».

Las intervenciones magisteriales posteriores al Vaticano II han desplegado esta doctrina conciliar. De forma relevante debe indicarse el documento del Sínodo de los Obispos de 1971 sobre el «Sacerdocio ministerial» [EV 4:1134-1237]²⁵. A su vez, la Encíclica «Sacerdotalis Coelibatus» de Pablo VI de 1967, ha confirmado la disciplina del celibato sacerdotal en la Iglesia Occidental en su significación cristológica, eclesiológica y escatológica [EV 2:1415-1513; cfr. CIC 277.599]. El Papa actual, Juan Pablo II, ha incidido en ambos temas de forma especial y constante en sus cartas a los sacerdo-

ment, mission et culte, en *Vatican II. Les prêtres, formation, ministère et vie*, Paris 1968, pp. 246s.

24. Discurso al Consejo de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos de 15.2.1990, *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española, de 11.3.1990, p. 9.

25. Cfr. las clarificaciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre diversos escritos de E. SCHILLEBEECKX en 1984 y 1986, cfr. EV 9:380-393. 830-836; EV 10:894-901.

tes con motivo del Jueves Santo [1979; 1982; 1983; 1984; 1985; 1986; 1987; 1988; 1989; 1990].

Citemos aquí también dos importantes iniciativas promovidas por la Comisión Episcopal del Clero de la Conferencia Episcopal Española: por un lado, el Simposio sobre «Espiritualidad del Presbítero Diocesano Secular»²⁶ de 1986, y por otro, el Congreso sobre «Espiritualidad Sacerdotal»²⁷ de 1989, que representan un importante relanzamiento de tal espiritualidad y una precisa captación de la identidad sacerdotal católica.

II. LA FE DE LA IGLESIA

1. Dimensiones de la fe de la Iglesia

El otro concepto clave de nuestra ponencia es la expresión «Fe de la Iglesia». ¿De donde surge tal expresión?. ¿Cuál es su significado teológico? El uso más antiguo, y con toda probabilidad el primero, es el atestiguado por San Ireneo en su escrito principal, el «Adversus Haereses» compuesto hacia el año 180 en un texto verdaderamente paradigmático:

«Ubi enim Ecclesia, ibi est Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia: Spiritus autem Veritas»;

‘Por eso quienes huyen de la fe de la Iglesia [*fidem Ecclesiae*] rehúsan el Espíritu’²⁸.

Para comprender el sentido de la expresión «*fides Ecclesiae*» en Ireneo debemos relacionarla con las nociones de verdad, predicación, tradición, y, por tanto, se trata de la fe de la Iglesia en cuan-

26. Edición de las ponencias con este título, Madrid 1987, 718 pp.

27. Madrid 1989, 673 pp.

28. «Quapropter qui non participant eum, neque a mamillis Matris nutriuntur in vitam neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem, sed effodiunt sibi lacus detritos de fossis terrenis, et de caeno putidam bibunt aquam, effugientes *fidem Ecclesiae* ne traducantur, reicientes vero Spiritum ut non erudiantur»: III:24.1: PL 7:966s.

to contenido presentado por la predicación de los apóstoles y sus sucesores²⁹. Ahora bien, la expresión «fides Ecclesiae», en su evolución y sentido, asume no sólo la dimensión objetiva inicial de San Ireneo, sino que progresivamente también es usada para significar la dimensión subjetiva, especialmente con motivo de la reflexión teológica suscitada por la controversia bautismal de los siglos XII y XIII. Será bueno, pues, resumir a grandes trazos esta doble dimensión, para aproximarnos mejor a su significación teológica plena³⁰.

a) *La dimensión objetiva de la «fides Ecclesiae»*

La dimensión objetiva en la comprensión inicial y más propia de esta fórmula, largamente usada por parte de los Padres de la Iglesia y por los teólogos medievales, se refiere a la doctrina de Cristo predicada por los Apóstoles, en la línea del texto citado de San Ireneo. A su vez, este autor, subraya el lugar privilegiado que ocupa la Iglesia de Roma en el discernimiento de la «fides Ecclesiae» con su famosa fórmula de «potentiorum principalem» [Ad Haer. III, 3.2]³¹, junto con el primer expositor del Credo, Tiranio Rufino en el s. IV [*Comm. in Symbolum Apostolorum*: CCL 20], San Jerónimo [*Ep.* XLVI. LXIII. CXXX], San León Magno [*Sermo LXXVII*] y Santo Tomás de Aquino [ST II:II, q. 174, art 6: «fides Ecclesiae fundatur secundum illud Matth 16, 18: 'Super hanc petram', scilicet confessionis tuae, 'aedificabo Ecclesiam meam'»], por citar los más señalados. A su vez, San Hilario de Poitiers potenciará la importancia de la Tradición al interpretar la Biblia, evocando la fe promulgada en Nicea [*De Trinitate* I]³², y con San Vicente

29. M. JOUJON, *La tradition apostolique chez saint Irénée* en «Année canonique» 23 (1979) 193-202; L. DOUTRELAU-L. REGNAULT, *Irénée de Lyon* en DS 7 (1970) 1923-1969.

30. Cfr. la detallada y precisa monografía de M.-T. NADEAU, *Foi de l'Église. Évolution et sens d'une formule*, Paris 1988, con abundantes citas que tendremos en cuenta.

31. Cfr. el análisis actualizado de esta fórmula en G. FALBO, *Il Primato della Chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, Roma 1989, pp. 130-137 (con bibliografía).

32. Cfr. I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969, pp. 69-92.

de Lerins, en el siglo V, se llegará al famoso axioma: «Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus» [*Commonitorium* 2]. Aquí se introduce un elemento nuevo apelando a la autoridad de los Padres para verificar el aspecto tradicional de una doctrina. De este modo la «fides Ecclesiae» no sólo se relaciona con la verdad transmitida por los Apóstoles, el Evangelio predicado en la Iglesia, sino también con la fe contenida en los decretos generales de los concilios universales³³.

A su vez la «fides Ecclesiae» se describe constantemente como la fe de la Iglesia católica o universal, dentro de la que se encuentran todos los justos de todos los tiempos y de todos los lugares, tal como recuerdan San Gregorio Magno [*Hom. in Evang.* 19.1], San Agustín [*Serm.* 341:9.11] y San Juan Damasceno [*Adv. Iconos.* 11] con la expresión de la «Ecclesia ab Abel»³⁴, retomada por el Vaticano II en la LG 2. Fe, que, a su vez, es indefectible tal como afirma en sus comentarios Santo Tomás de Aquino [II:II, q.2, art.3, ad 3; *Ad Matth.* XXIV: 34] y San Buenaventura [*IV Sent.* IV: I,2] a dos pasajes evangélicos conocidos: Lc 22,32 («confirma fratres tuos») y Mt 28,20 («ego sum vobiscum»).

La dimensión objetiva de la «fides Ecclesiae» en contexto sacramental aparece relevante en el bautismo de los niños. Guillermo de Auxerre propone un paso adelante al presentar esta fe como un elemento constitutivo de todo bautismo, como un elemento indispensable para la existencia de este sacramento, al afirmar: «licet non credat sacerdos vel patrinus vel ille qui baptizat, tamen baptismus est: quia fit in fide ecclesiae unde sic intelligendum est non quia dicitur, sed quia creditur —quia fit in fide sacramentum» [*Summa aurea*: CCLIII]. De forma similar, San Buenaventura escribe: «Sicut Baptismus est sacramentum, non singularis hominis, sed Ecclesiae, sic efficaciam habet a fide Ecclesiae» [*IV Sent.* III:I.1, q.III]. Más aún la «fides Ecclesiae» para el Aquinate será el factor de eficacia

33. Cfr. la introducción y excelente edición del texto de L.F. MATEO-SECO, *San Vicente de Lerins. Tratado en defensa de la antigüedad y universalidad de la fe católica. Commonitorio*, Pamplona 1977.

34. Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel: Abhandlungen über Theologie und Kirche* [FS. K. Rabner], Düsseldorf 1952, pp. 79-108.88.

de los sacramentos, entre los tres que la hacen posible que son, por un lado, la institución divina como causa eficiente principal, por otro, la Pasión de Cristo como causa meritoria, y, en tercer lugar, la «fides Ecclesiae» que une el instrumento al agente principal [«sicut ex continuante instrumentum principali agenti»: *IV Sent.* I, q.I, art IV, q.3].

b) *La dimensión subjetiva de la «fides Ecclesiae»*

Hasta ahora hemos visto la dimensión objetiva del contenido de la fe, la verdad de la doctrina tal como es enseñada y profesada por la Iglesia. Complementaria a esta dimensión está la subjetiva, que se refiere a lo que podríamos llamar la realidad viviente de la fe en la Iglesia. De alguna manera, tal distinción encuentra su paralelismo en la clásica definición de la Iglesia en Occidente, obra de San Isidoro de Sevilla, cuando distingue entre la «Ecclesia congregans» —la convocación divina— y la «Ecclesia congregata», —la comunidad de convocados— [*Etim.* VIII, c.1]³⁵. A su vez, San Beda une ambas así: «Nam et Ecclesia, quotidie gignit Ecclesiam» [*In Apoc.* I.II], y San Cipriano afirma: «Ad Ecclesiam matrem et ad vestram fraternitatem revertamini» [Ep. 46:2]³⁶.

Será San Anselmo el primer testimonio de tal uso, al tratar de la salvación de los niños. Para él, la Iglesia es como una madre que en sus miembros que son creyentes, cree en lugar de sus hijos. Gracias a la vida de fe de los que pertenecen a la Iglesia, los niños pueden ser justificados por el bautismo [*Liber de Conceptu virginali et originali peccato*, caps.3.5]. En época similar a Anselmo, aparece en Alemania la fórmula litúrgica de la celebración de la Eucaristía: «ne respicias peccata nostra sed fidem Ecclesiae tuae»³⁷, comentada así por H. Urs von Balthasar y H. de Lubac: «La Iglesia es para

35. *Etimologías I*, Madrid 1982, pp. 687s.

36. Cfr. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia* (1953), Madrid 1984, pp. 90-95.

37. R. CABIÉ, *La Eucaristía* en A.G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, pp. 307-558 (III.2. Comunión).

cada uno de nosotros el arquetipo del sí perfecto. *Ne respicias peccata mea, sed fidem Ecclesiae tuae...* Lo impuro y falible que hay en nosotros, es allí —en lo más íntimo del corazón— puro e infalible. Nuestra obediencia de fe, ante la Norma absoluta, se encarna en nuestra relación con la Iglesia (como Esposa del Señor, y Madre con respecto a nosotros); nosotros como partícipes, como miembros, de su obediencia perfecta de servidora»³⁸.

Ahora bien, donde aparece con más significación tal dimensión subjetiva es en la defensa del bautismo de los niños. Tal defensa parte de un importante avance teológico al legitimar la fe «per alios», o «fides aliena» [Pedro el Venerable, PL 189: 730.752], es decir, gracias a la fe de otros. He aquí los textos neotestamentarios más usuales: la fe de la cananea de Mt 15, y la del centurión en Mt 8. A su vez se recuerda el padre que suplica por su hijo poseído en Mc 9; la respuesta de Jesús a Marta en Jn 11; el paralítico bajado del techo en Mc 2 y par.; la súplica por la suegra de Pedro en Mc 1; Tabita resucitada por Pedro gracias a la fe y la plegarias de la viuda en Ac 9; Pedro, que gracias a la oración de la Iglesia escapa de la prisión en Ac 12; Pedro que cura todo tipo de enfermos en Ac 5; el marido increyente salvado por su mujer creyente y al revés en, 1 Cor 7. También se citan textos sobre la voluntad salvífica universal de Jesús, tales como 1 Tm 2,4; Mt 28,19... Con razón San Bernado proclamará : «Magna est Ecclesiae fides» [PL 183: 1099], refiriéndose a la fe de los otros, es decir, a la fe de los creyentes en favor del niño.

Santo Tomás aportará muchos testimonios en este sentido, pero de forma relevante pondrá de relieve la función propia del Espíritu, que une los creyentes entre sí y a Cristo, y asegura el intercambio de bienes entre ellos, especialmente la fe. En efecto, «Fides autem unius, immo totius Ecclesiae, parvulo prodest per operationem Spiritus Sancti, qui unit Ecclesiam et bona unius alteri communicat» [ST III, q.68, art. 9, ad 2]. En esta línea, el Aquinate, al tratar del matrimonio, afirma que, para que sea un signo eficaz de

38. BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe* (1963), Salamanca 1988, p. 109; DE LUBAC, *La Fe cristiana*, Madrid 1970, pp. 196s.

la unión de Cristo y de la Iglesia, debe ser contraído en la fe de la Iglesia [IV Sent. XXXIX, q.I, art.II; *Suppl.* ST, q.59, art. 2, s.1]. En definitiva, el creyente no sólo cree por sí mismo, sino también por los otros. La Palabra de Dios, transmitida a los discípulos, despierta, por un lado, la fe de los individuos pero, por otro lado y de forma relevante, constituye la fe de la Iglesia.

2. Contenido de la fe de la Iglesia

a) Nombre: «*Depositum fidei*»

La expresión característica, que encuentra su origen ya en el Nuevo Testamento, es *παραθήκη* —depósito—, que es una metáfora jurídico-religiosa usada sólo en las Cartas Pastorales [1 Tm 6,20; 2 Tm 1,14], y, especialmente, como conclusión de 1 Tm donde expresa tanto el Evangelio oral (1,11), como el escrito (6,3), la revelación de Jesucristo en su plenitud, como misterio de piedad, del cual la Iglesia es depositaria (3,15 s.); se trata, pues, del objeto de la fe (6,21; 4,6; 2 Tm 4,7), el «credo» cristiano tal como lo ha comprendido la tradición cristiana desde San Ireneo [*Ad Haer.* III.3.3]³⁹.

El gran sistematizador de tal concepto es San Vicente de Lerins que en su «*Commonitorio*» comenta ampliamente 1 Tm 6,20 con estas palabras: «¿Qué es el depósito? Es aquello que se te ha confiado, no lo que tu has descubierto; lo que recibiste, no lo que tu pensaste; lo que es propio de la doctrina, no del ingenio; lo que procede de la tradición pública, no de la rapiña privada» [caps. 22.8.9.4]⁴⁰. La expresión fue recogida de forma solemne por el Vaticano I, al tratar de la inmutabilidad y progreso de la fe de esta forma: «la doctrina de la fe, que Dios ha revelado, no ha sido promulgada como un descubrimiento filosófico que deba ser comple-

39. C. SPICQ, *Les Épîtres Pastorales*, Paris 1969, pp. 580-582.719-721; con razón G. LOHFINK califica tal expresión como «ein Normbegriff» en *Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe* : K. KERTELGE (ed.), *Paulus in den neutestamentliche Spätschriften*, Freiburg 1981, pp. 70-121. 96-105.

40. *Commonitorio...*, pp. 27. 161-163.

tado por el ingenio humano, sino como un divino depósito confiado a la Esposa de Cristo [*divinum depositum Christi Sponsae tradita*], para que lo custodie con fidelidad y lo declare infaliblemente» [DS 3020]. Su uso se hizo común en los manuales desde el clásico J.B. Franzelin de 1870, hasta el divulgadísimo de J. Salaverri de 1955.

El Vaticano II retomará esta expresión, y Juan XXIII la usará para describir la función principal del Concilio: «que el sacro depósito de la doctrina cristiana sea guardado y enseñado de forma más eficaz» [11.X.1962 = AS I/1, pp. 96s. = EV 1: 45]⁴¹. En los textos conciliares, será usada cinco veces: una en UR 6, y dos, respectivamente, en la LG 25 y en la DV 10.

En UR 6, está dentro del capítulo segundo dedicado al ejercicio del Ecumenismo, y se centra en «la reforma de la Iglesia», donde se subraya la «*perennis reformatio/renovatio*» de la Iglesia en cuanto institución humana y terrena. Es aquí donde se distingue entre el «*Depositum fidei*» permanente, y los «enunciados doctrinales», de carácter más histórico distinguibles del primero [«*qui ab ipso deposito fidei sedulo distingui debet*»]⁴².

La LG 25 usa dos veces esta expresión, al tratar del «*munus magisteriale*» de los Obispos en el contexto de la descripción sobre la extensión de la infalibilidad. La enseñanza del Papa y de los Obispos está dotada, en ciertas circunstancias, del carisma de la infalibilidad, que se extiende a todo aquello que se requiere para la guarda y anuncio del «depósito de la revelación» (LG 25c). Por otro lado, se afirma que la acción del Espíritu no exonera al Magisterio jerárquico de una precisa investigación sobre la Revelación, puesto que tal Magisterio no recibe ninguna nueva revelación que vaya más allá del «*depositum fidei*» dado (LG 25d).

Finalmente, la DV 10 también usa dos veces la expresión «*depositum fidei*», precisamente en el número final del capítulo dedi-

41. Cfr. el estudio detallado de G. ALBERIGO-A. MELLONI en *Fede. Tradizione. Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984, pp. 185-283.

42. G. PATTARO, *De Oecumenismi exercitio en Unitatis Redintegratio. Il Decreto Conciliare sull'Ecumenismo alla Luce di 20 anni di esperienza (1964-1984)*, Verona 1984, pp. 53-83.62-73.

cado a la transmisión de la Revelación. Por un lado se afirma que «la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen *unum Verbi Dei sacrum depositum*» (DV 10a). Por otro lado, al presentar el «munus» del Magisterio, se dice que está al servicio de la Palabra de Dios, que «escucha piadosamente, guarda religiosamente y expone con fidelidad y de este único depósito de la fe saca lo que propone como verdad revelada por Dios para ser creída» (DV 10c)⁴³. El «depositum fidei» en la DV parece querer superar una cierta forma de pensamiento que considera la Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia de forma aislada uno del otro, y orienta hacia una unidad orgánica⁴⁴.

b) *Objeto: «Fides et mores»*

La expresión característica y tradicional de la extensión del «depositum fidei» es la fórmula *fides et mores*, cuya historia no deja de ser compleja especialmente en sus usos, quizá con diversos matices en los Concilios de Trento, Vaticano I y Vaticano II⁴⁵. Parece claro que la expresión «mores», comprendida al menos como «morum disciplina» afirmada por la DV 7a, citando Trento [DS 2601], traducida como «toda regla (norma/disciplina) moral», entra dentro del objeto del «depositum fidei», puesto que la tradición del Evan-

43. Cfr. el análisis detallado de U. BETTI, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della Rivelazione*, Roma 1985.

44. J.R. GEISELMANN apuntaba a una «organische Einheit» ya antes del Vaticano II, cfr. «Depositum fidei»: LThK 3 (1959) 236-238. 238; cfr. el trabajo reciente de J. WICKS, *Il Deposito della Fede: Un concetto cattolico fondamentale* en R. FISICHELLA (ed.), *Gesù Riveleratore. Teologia Fondamentale*, Casale Monferrato 1988, pp. 100-119.

45. Cfr. M. BÉVENOT, «Faith and Morals» in the Councils of Trent and Vatican I en «The Heythrop Journal» 3 (1962) 15-30; J. BEUMER, «Res fidei et morum». *Die Entwicklung eines theologischen Begriffes in der Dekreten der drei letzten Ökumenischen Konzilien* en «Annuaire Historiae Conciliorum» 2 (1970) 112-134; M. ZALBA, «Omnis et salutaris veritas et morum disciplina». *Sentido de la expresión «mores» en el Concilio de Trento* en «Gregorianum» 54 (1973) 679-715; T. LÓPEZ RODRÍGUEZ, «Fides et Mores» en Trento en «Scripta Theologica» 5 (1973) 175-221; P. FRANSEN, *A Short History of the Meaning of the Formula «Fides et Mores»* en «Louvain Studies» 7 (1979) 270-301 [= *Hermeneutics of the Councils and Other Studies*, Leuven 1985, pp. 287-318].

gelio es no sólo una transmisión de doctrinas, sino también una vida, o como proclaman los Actos de los Apóstoles, un «camino» (Ac 9,2; 18,25s.; 19,9.23; 22,4; 24,14.22).

Por otro lado, el texto ya citado de la LG 25c sobre el objeto de la infalibilidad, fue explicado así por la Comisión Teológica del Vaticano II: «Objectum infallibilitatis Ecclesiae eamdem habet extensionem ac depositum revelatum; ideoque extenditur ad ea omnia, et ad ea tantum, quae vel directe ad ipsum depositum revelatum spectant, vel quae ad idem depositum sancte custodiendum et fideliter exponendum requiruntur» [AS III/1, p. 251]. En otras palabras, el Vaticano II en la línea del Vaticano I [DS 3070], afirma que las decisiones magisteriales infalibles son posibles cuando su objeto está revelado.

Será la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 24 de junio de 1973, «Mysterium Ecclesiae», la que afrontará directamente la cuestión del objeto secundario del Magisterio de esta forma: «Secundum doctrinam catholicam, infallibilitas magisterii Ecclesiae non solum ad fidei depositum se extendit, sed etiam ad ea, sine quibus hoc depositum rite nequit custodiri et exponi» [EV 4: 2572]. Nótese que no se usa la fórmula «conectadas con la Revelación», presente en el aula conciliar⁴⁶, sino una más restrictiva: «aquellas cosas sin las que el depósito de la fe no se puede guardar y exponer propiamente». A su vez, así como lo referente a la infalibilidad del magisterio en su objeto primario es descrito como verdad revelada, lo referente al objeto secundario es afirmado «de acuerdo con la doctrina católica», ya que no se trata necesariamente ni de verdades reveladas ni de dogmas de fe.

c) *El Símbolo de la fe de la Iglesia: «Credo»*

Desde el siglo III el «Credo» fue designado como Símbolo, en cuanto «signo» de la fe cristiana, siendo la más lograda reunión o

46. *LG-Synopsis*, pp. 129.458; cfr. las precisiones de F.A. SULLIVAN, *Magisterium. Teaching authority in the Catholic Church*, Dublin 1983, pp. 127-152.

fusión [=συνβάλλειν] de las verdades que caracterizan la fe de la Iglesia. Por esto fue calificado como «la Fe», por S. Cirilo, S. Juan Crisóstomo, S. León Magno [‘fides catholica’: *Ep* 165,3], Eusebio de Cesarea, S. Basilio...⁴⁷, y recitado desde el s.VI en la celebración eucarística⁴⁸.

Ya San Agustín lo entendió así al compendiar prácticamente todas las verdades de fe cristiana en el comentario al Símbolo [*Ench.* 9-113]. Siguieron su pauta luego Santo Tomás y San Buenaventura. El primero condensó la explicación de todas las verdades de fe en su *Exp. in Sym.*, en forma de una pequeña suma teológica, ya que en él, decía, encontramos «la colección de todas las verdades de la fe» [ST II-II, q.1,8]. El segundo realizó algo parecido en su *Breviloquium* [I-VII]. Como síntesis teológica valoraron también el Símbolo tanto los Reformadores Protestantes —Lutero [WA XXX,1,192] y Calvino [*Institution* II, XVI:5]—, como el «Catecismo Romano» que lo definió como la «suma de nuestra fe» [I,12,1]⁴⁹.

También modernamente dos investigadores protestantes han subrayado su importancia. En efecto, A. Harnack ha afirmado que la explicación teológica del Símbolo en el curso de la historia coincide evidentemente con el desarrollo de la dogmática y de la teología⁵⁰. También K. Barth ha escrito que la Dogmática es la mayor explicación del Credo⁵¹. Los comentaristas contemporáneos subrayan que el Credo es «un resumen de las principales doctrinas del cristianismo, y compendio de la teología de la Iglesia» (J. Quasten)⁵², que

47. Cfr. el estudio clásico de J.N.D. KELLY, *Primitivos Credos Cristianos*, Salamanca 1980.

48. J. A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa*, 1953, pp. 516s.

49. Juan Pablo II ha recordado que es «una obra de primer orden, resumen de la doctrina cristiana y de la doctrina tradicional» [CT 13]. La nueva actualidad de esta obra aparece en las excelentes ediciones de P. RODRÍGUEZ y R. LANZETTI, *El catecismo romano: Fuentes e historia del texto y de la redacción*, Pamplona 1982; *El manuscrito original del catecismo romano*, Pamplona 1985; así como en la magna y excelente edición crítica preparada por P. Rodríguez, publicada por la Editrice Vaticana y la Universidad de Navarra, 1989.

50. *Apostolisches Symbol*: RE I: 741-755.

51. *Credo*, Zürich 1946.

52. *Patrología I*, Madrid 1968, p. 32-38. 32.

«expresa la fe de la Iglesia y contiene la fe divina y católica» (G. Fransen)⁵³; es «un precioso compendio de la fe de la Iglesia» (J.N.D. Kelly)⁵⁴, documento unitario de nuestra fe (H. de Lubac)⁵⁵, y «síntesis de su contenido esencial» (J. Ratzinger)⁵⁶. Aunque el Símbolo no haya sido redactado por los Apóstoles, podemos afirmar que «sí compendia el depósito de la fe o enseñanza transmitida por los Apóstoles y confesada por la Iglesia»⁵⁷. Será el Credo llamado Niceno-Constantinopolitano⁵⁸ la forma más influyente en la Iglesia a partir del s.IV hasta la reforma litúrgica posconciliar (Bautismo y Eucaristía) y la promulgación de la nueva fórmula de la «Profesión de Fe» de 1989, prevista en el Derecho Canónico [c. 833]⁵⁹. Su uso se mantiene firme también en las asambleas ecuménicas actuales⁶⁰.

Destaquemos aquí por su importancia teológica la «Solemne Profesión de Fe» o «El Credo del Pueblo de Dios» de Pablo VI, proclamado al final del año de la fe (30 de junio de 1968). El objetivo de tal profesión fue expresado así por el mismo Papa: «aunque no haya que llamarla verdadera y propiamente definición dogmática, sin embargo repite sustancialmente, con algunas explicaciones postuladas por las condiciones espirituales de esta nuestra época, la fórmula nicena: es decir, la fórmula de la tradición inmortal de la santa Iglesia de Dios» (n. 3)⁶¹. Con razón Juan Pablo II subrayó

53. *Glaubensbekenntnis I*, en LThK 4: 935-938. 937.

54. *Apostolisches Glaubensbekenntnis* en LThK 1: 762.

55. *La Fe cristiana*, pp. 237-273.

56. *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1971, p. 29.

57. Según resume las opiniones actuales S. SABUGAL en su detallado estudio, *Credo. La Fe de la Iglesia. El Símbolo de la Fe: historia e interpretación*, Zamora 1986, p. 16.

58. Excelente edición y comentario de G.L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, Roma 1976, pp. 29-167. 277-284; también, W. BEINERT, *Der Glaubensbekenntnis der Ökumene*, Freiburg 1973, así como las obras de Kelly y Sabugal.

59. Estudio detallado de G. THUIS, *La profession de Foi et le serment de fidélité*, Louvain-la-Neuve 1989.

60. Cfr. las atinadas observaciones de A. GONZÁLEZ MONTES, *La Fe Apostólica. Nota para una lectura en contexto de explicación ecuménica del Símbolo Niceno-Constantinopolitano por parte de la Asamblea de Fe y Constitución de Stavenger* (1985), en «Diálogo Ecuménico» 22 (1987) 357-363.

61. Cfr. el mejor estudio teológico de C. POZO, *El Credo del Pueblo de Dios*, 21975.

que «reúne los elementos esenciales de la fe católica» [*Cathechesi Tradendae* n. 28].

III. TESTIGO

En esta ponencia, la palabra «testigo» califica la función propia del sacerdote respecto la fe de la Iglesia. Analicémosla también brevemente. La categoría testimonio es una de las categorías claves para expresar la Revelación y su adhesión creyente⁶². En efecto, se trata de un triple testimonio que se pone en juego: desde el testimonio fundante, enraizado en la Revelación de Jesucristo, transmitido por la Iglesia, hasta el testimonio de vida concreto que lo actualiza en la existencia propia, siendo puente de fecundación de ambos el testimonio del Espíritu. Se trata pues, de un proceso complejo de interacción de un testimonio *exterior* —el testimonio apostólico transmitido por la Iglesia—, *interiorizado* —el testimonio de vida— por mediación del testimonio del Espíritu —como agente *interior e interiorizador*—⁶³.

El acceso al testimonio fundante será decisivo para no reducir el testimonio de vida a una pura expresión fenomenológico-subjetiva, y posibilitar así su garante objetivador y veritativo. Es aquí donde teológicamente se debe colocar una correcta asunción de los tradicionales «loci theologici» como primera doctrina sistemática desarrollada del conocimiento teológico. En este ámbito sobresale la obra de Melchor Cano, *De locis theologicis* (1563), que se convierten en la base de la «theologia condenda», ya que enseñan a construirla partiendo del objeto de la fe hasta llegar a la conclusión teológica. Enseñan a descubrir la continuidad y perpetuidad de

62. Cfr. de forma especial, R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, Salamanca 1969, pp. 409-414; *Le témoignage chrétien*, Montréal 1971; por nuestro lado la hemos desarrollado más como «vía» de credibilidad de la Iglesia vertebradora de todo un proyecto eclesiológico en nuestro, *Tratado de Teología Fundamental*, Salamanca 1989.

63. Cfr. esta triple articulación en R. LATOURELLE, *Évangélisation et témoignage*, en M. DHAVAMONY (ed.), *Évangélisation*, Roma 1975, pp. 77-110, y su desarrollo en nuestro *Tratado*, pp. 366-406.

la fe a través de la tradición, frente a las novedades protestantes del momento. Insisten en el valor de la razón y de la tradición, frente a las tesis de la sola fe, sola gracia, sola Escritura, en sentido exclusivo. Es esta la «escolástica» que Cano propugna de tal manera que servirá para defender la fe de tal forma que no sea extraño que termine llamando caballero de Cristo al teólogo: «theologus, Christi miles» [IX,c.2].

Ahora bien, los «loci theologici» tienen un primer valor metodológico. Con razón los estudios clásicos de A. Gardeil⁶⁴ y A. Lang⁶⁵ han visto a M. Cano como el padre de la metodología teológica. Y es de esta forma preponderante como es clasificado en los estudios posteriores⁶⁶. Ahora bien, un análisis más detallado puede enriquecer tal visión. En efecto, dado su contexto histórico-eclesial uno se pregunta si no es posible barruntar en esta su obra, tal como ha insinuado ya M. Seckler de forma novedosa, la expresión de una ley de construcción de la Iglesia, una ley de construcción del discurso teológico católico como teoría y práctica del conocimiento que posibilite una «sabiduría» enraizada eclesiológicamente⁶⁷.

En efecto, Melchor Cano elabora estructuralmente el principio de Tradición, ya que para él no existen sólo «dos fuentes», sino diez fuentes o mejor diez lugares, es decir, diez ámbitos e instancias de documentación, y una sola fuente real, que es la Palabra de Dios la cual alimenta todo el proceso histórico de la Tradición desde sí misma⁶⁸. A su vez todos estos lugares son sujetos parciales,

64. *La notion du lieu théologique* en RSPT 2 (1908) 51-73.246-276.484-505; *Lieux théologiques* en DTC 9 (1926) 711-747.

65. *Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925 [Hildesheim 1974]; *Loci theologici* en LThK 6: 1110-1112.

66. Cfr. M. ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI: II*, Madrid 1977, pp. 386-424. 411-424; también brevemente W. KERN-F.-J. NIEMANN, *El conocimiento teológico*, Barcelona 1986, pp. 60-64.

67. Cfr. su estudio programático, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der «loci theologici»* en *Weisheit Gottes-Weisheit der Welt* [FS J.Ratzinger], St.Ottilien 1987, pp. 37-65 [= *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, Freiburg 1988, pp. 79-104].

68. He aquí el orden propuesto por Cano: 1.Auctoritas Sacrae Scripturae; 2.Auctoritas Traditionum Christi et Apostolorum; 3.Auctoritas Ecclesiae Catholicae; 4.Auctoritas Conciliorum; 5.Auctoritas Ecclesiae Romanae; 6.Auctoritas Sanctorum Veterum; 7.Auctoritas Theologorum scholasticorum; 8.Ratio naturalis; 9.Auctoritas Philosophorum; 10.Humanae Auctoritas Historiae, cfr. *De locis theologicis*, I: 3/2a.

subsidiarios de la realización histórica de la Tradición. Para Cano la unidad y la totalidad de la «*veritas catholicae fidei*», no proviene de un único «*locus theologicus*», sino del testimonio de todos ellos, que según su modalidad forman como una «sabiduría estructural» resultante de una ley estructural eclesiológica. El testimonio fundante así manifiesto quedará, pues, claramente enraizado en un significado eclesiológico radical, tanto por su origen como por su marco actual.

La atestiguación en la vida de tal testimonio fundante de la Revelación se realiza mediante la «obediencia de la fe» por la que el hombre «se entrega entera y libremente a Dios, ofreciéndole ‘una total sumisión de entendimiento y voluntad’, y asintiendo libremente a lo que Dios revela» (DV 5). En este ámbito aparece también como testimonio de vida el asentimiento necesario respecto al Magisterio de la Iglesia. La LG 25 habla de una actitud radical de «sumisión de fe» (*fidei obsequio*), que, según la explicación conciliar, es más que una ‘sincera adhesión del espíritu’, porque tratándose de definiciones llega hasta la aceptación de fe, que tiene diversos grados según la mayor o menor relación de la verdad definida con la revelación divina⁶⁹.

El canon 750 sintetiza bien esta cuestión al afirmar: «Se ha de creer con fe divina y católica todo aquello que se contiene en la palabra de Dios escrita o transmitida por tradición, es decir, en el único depósito encomendado a la Iglesia, y que además es propuesto como revelado por Dios, ya sea por el magisterio solemne de la Iglesia, ya sea por su magisterio ordinario y universal, que se manifiesta en la común adhesión de los fieles bajo la guía del sagrado magisterio; por tanto, todos están obligados a evitar cualquier doctrina contraria». Los actos magisteriales por los cuales la fe divina y católica es definida son, o de magisterio solemne, cuando los ejercen ya sea el mismo Romano Pontífice [*ex cathedra*: Vat. I: DS 3074; Vat II: LG 25a; *definitivo actu*: LG 25c], ya sea el Concilio Ecuménico, o de magisterio ordinario y universal, al cual se debe

69. *LG-Synopsis*, p. 458; L. ÖRSY, *The Church: Learning and Teaching*, Dublin 1987, pp. 82-89, califica agudamente esta expresión como una «seminal locution».

«un acatamiento religioso [*obsequium religiosum*] de la voluntad y del entendimiento» (LG 25a)⁷⁰.

Notemos también que todos los fieles, y los presbíteros con ellos, al adherirse al magisterio infalible gozan de la infalibilidad en el creer, tal como recuerda LG 12. Esta infalibilidad «in credendo» va unida profundamente a la «communio fidelium», enseñada también por el Vaticano II al afirmar: «fiel a este depósito (el de la Palabra de Dios), todo el pueblo santo unido a sus pastores persevera constante en la doctrina apostólica y en la comunión, en la fracción del pan y en la oración, de suerte que prelados y fieles colaboran estrechamente en la conservación, en la práctica y en la profesión de la fe recibida» (DV 10)⁷¹.

Para completar y concluir este capítulo sobre la testificación conviene recordar lo anunciado anteriormente sobre el carácter sacramental propio del ministro ordenado y su referencia fundamental al sacerdocio supremo que es el Episcopado. Éste encuentra su razón de ser en la «sucesión apostólica», ya que los Obispos «conservan la semilla apostólica» (LG 20b)⁷². Es sabido que «para la

70. Sobre este «obsequium» existen ciertos matices diferentes en la interpretación de los teólogos: subrayan su carácter amplio, R. McCormick, A. Naud; dan una interpretación más estricta, L. Ciappi, G. Grisez, W.E. May; acentúan su polivalencia, K. Rahner, L. Örsy; cfr. la monografía de L.M. BLYSKAL, *The Ordinary Ecclesiastical Magisterium from the antepreparatory Documents of Vatican Council II to Canons 752 and 753 in the 1983 Code* [Diss.Cath.Univ.of America: UMI], Washington 1987; también el trabajo de G. RHEINBAY, *Das ordentliche Lehramt in der Kirche. Die Konzeption Papsi Pius XII, und das Modell Karl Rahners im Vergleich*, Trier 1988; cfr. a su vez las reflexiones recientes de U. BETTI, *L'ossequio al Magistero Pontificio «non ex cathedra» del n. 25 della «Lumen Gentium»* en «*Antonianum*» 62 (1987) 423-461, así como el contrapunto de G. THILS, *La nouvelle «profession de Foi» et «Lumen Gentium» 25*, en «*Revue théologique de Louvain*» 20 (1989) 336-343; *La Profession de foi et le serment de fidélité*, Louvain-la-Neuve 1989; la nota de F.A. SULLIVAN, *Some Observations on the New Formula for the Profession of Faith* en «*Gregorianum*» 70 (1989) 549-558; también el documentado estudio de F.J. URRUTIA, *La réponse aux textes du magistère pontifical non infallible*, en «*L'année canonique*» 31 (1988) 95-115.

71. Cfr. el estudio de J. SANCHO BIELSA, *Infalibilidad del Pueblo de Dios*, Pamplona 1979.

72. Sobre este punto crucial, cfr. A.M. JAVIERRE, *Le passage de l'Apostolat à l'Épiscopat* en «*Salesianum*» 24 (1962) 229-242, y J. SALAVERRI, *Los Obispos sucesores de los Apóstoles en Comentario a la Constitución sobre la Iglesia*, Madrid 1966, pp. 379-403.

Iglesia y para la tradición, apostolicidad coincide con autenticidad»⁷³, ya que los Apóstoles, tal como dice Pedro, son «los testigos escogidos» (Ac 10,41).

Ahora bien, ¿cuál es el contenido de esta apostolicidad? La Comisión Teológica Internacional en un documento de 1974 lo ha precisado con claridad: «Se trata de la 'regla de fe', es decir, el tipo de la catequesis bautismal en la que se dilata el contenido trinitario, constituye en cuanto unión de la forma y del contenido, el gozne permanente de la apostolicidad y de la catolicidad de la Iglesia. Realiza la 'apostolicidad' porque vincula los heraldos de la fe a la regla cristo-pneumatológica: ellos no hablan en nombre propio, sino que dan testimonio de lo que han escuchado (cfr., Jn 7,18; 16,13ss., etc.)» (n. 16). Y después añade, «en la Iglesia nada escapa a la mediación apostólica: ni los pastores ni sus ovejas, ni los enunciados de la fe, ni los preceptos de la vida cristiana» (n. 18). Y concluye, «ningún predicador del Evangelio tiene el derecho de hacer un proyecto de anuncio evangélico según sus propias hipótesis. Su misión es anunciar la fe de la Iglesia apostólica y no su propia personalidad o sus experiencias religiosas. Esto incluye que a los dos elementos mencionados de la regla de fe —la forma y el contenido— viene a agregarse un tercero: la regla de fe postula un testigo 'enviado', que no se constituye por propia autoridad y que tampoco ninguna comunidad particular puede autorizar; y esto en virtud de la trascendencia de la palabra. La autorización no puede serle conferida sino sacramentalmente, a través de los que ya han sido enviados» (n. 19.1)⁷⁴.

IV. PERSPECTIVAS PARA UNA TEOLOGÍA COMO TESTIMONIO SACERDOTAL DE LA FE DE LA IGLESIA.

Es hora ya de precisar más el papel de la teología dentro del tema de este simposio: la formación de los sacerdotes en las cir-

73. T. CITRINI, *Apóstol. Apostolicidad de la Iglesia en Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II*, Salamanca 1985, p. 463-477.463 (con síntesis católica actualizada)

74. Texto en A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, Salamanca 1986, pp. 942-953; también, CTI, *Documentos 1970-1979*, Madrid 1983, pp. 61-84.

cunstancias actuales. Concretaremos este punto con unas afirmaciones que nos servirán a su vez de perspectivas conclusivas de esta ponencia.

1. *Hacia un testimonio de la teología como ciencia*

Volver a recordar esta tajante afirmación de Santo Tomás, que precede toda su «Summa Theologica», puede parecer superfluo. Es sabida la importancia que han tenido los estudios de esta concepción tomista en una nueva consideración de la teología como ciencia en su sentido preciso⁷⁵. El tema tuvo nueva actualidad con motivo de la crisis de la llamada «nouvelle théologie» y los debates subsiguientes⁷⁶. En el ámbito protestante el tema ha tenido un relanzamiento reciente con una obra significativa de W. Pannenberg⁷⁷. Desde un punto de vista católico, W. Beinert ha presentado en clave contemporánea esta problemática⁷⁸.

La Iglesia, de modo particular al potenciar y aconsejar las Facultades de Teología, ha subrayado con fuerza esta característica de ciencia propia de la Teología. No sin razón después del Concilio Vaticano II se ha constatado un surgir de nuevos centros teológicos superiores. Ya el documento conciliar sobre la Educación afirmaba: «La Iglesia espera mucho de la laboriosidad de las Facultades de ciencias sagradas... Éstas deben investigar profundamente los diversos campos de las disciplinas sagradas, de forma que se logre una inteligencia cada día más profunda de la sagrada Revelación, se descubra más ampliamente el patrimonio de la sabiduría cristiana transmitida por nuestros mayores...» (GE 11).

75. Cfr. M.-D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1974; *La théologie au douzième siècle*, Paris 1976; *La théologie comme science au XIII siècle*, Paris 1969; *La Théologie est-elle une science?*, Paris 1957; Y.M. CONGAR, *Théologie*, en DTC 15 (1946) 398-502; *La fe y la teología*, Barcelona 1970, pp. 172-187.

76. Cfr. el buen resumen de T. TSHIBANGU, *Théologie positive et Théologie spéculative: Position traditionnelle et nouvelle problématique*, Paris 1965; *La Théologie comme science au XXème Siècle*, Kinshasa 1980.

77. *Teoría de la Ciencia y Teología*, Madrid 1981.

78. *Introducción a la teología*, Barcelona 1981, pp. 46-115.

La Constitución Apostólica «Sapientia Christiana» repitió estas afirmaciones completándolas así: «De hecho, las nuevas ciencias y los nuevos descubrimientos plantean nuevos problemas que interpelan las disciplinas sagradas y solicitan una respuesta. Por esto es necesario que los cultores de las ciencias sagradas... tengan relación con los estudiosos de las restantes disciplinas, sean creyentes o no, y busquen entender y valorar sus afirmaciones y juzgarlas a la luz de la verdad revelada» (n. III). De ahí la importancia de enmarcar los estudios teológicos dentro de una Universidad, en un espíritu y una práctica de diálogo interdisciplinar⁷⁹. A su vez se debe recuperar el valor de centro superior que intente superar la tentación actual del estudio e investigación de las ciencias en convertirse en mini-versidades. La Uni-versidad —es decir, que UNE las DI-VERSIDADES— debe encontrar en la ciencia teológica un referente fundamental, en la línea de lo que Santo Tomás afirmaba «quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur» [ST I, q.1, art.1].

La importancia de tal perspectiva científica es relevante para los sacerdotes. Así, la «Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis», subraya de forma preeminente la necesidad de mostrar la «articulación interna» de las diversas disciplinas teológicas en la línea de la «historia de la salvación» —tal como proponía la «Optatam totius» nn. 16s⁸⁰—. El mismo Código de Derecho Canónico de 1983 acentúa la importancia de una formación teológica «integral» (c. 252,1). A su vez, el «Plan de Formación sacerdotal» de la Conferencia Episcopal Española apunta en esta línea que se debe «obtener una visión completa y sistemática... La atención a las dimensiones de totalidad y síntesis del estudio de la Palabra revelada, tal y como es presentada por el magisterio de la Iglesia, debe prevalecer sobre la dedicación a temas monográficos o a ensayos teológicos» (n. 93)⁸¹.

79. Cfr. H. CARRIER, *La Universidad y los nuevos desafíos culturales*, La Plata 1984.

80. Cfr. AA.VV., *Comentarios al decreto Optatam totius*, Madrid 1970.

81. Cfr. el texto y estudios detallados en «Seminarios» nn. 107/108 (1988) 1-285.

2. *Hacia un testimonio de la teología como sabiduría*

Ya Santo Tomás al tratar de la teología la calificó con el título de sabiduría, tan apreciado por San Agustín. En efecto, para el Aquinate, aún restando fuerte la inspiración agustiniana, la integración de la razón científica se realiza mejor gracias a la epistemología aristotélica que facilita la elaboración de una nueva síntesis. En efecto, los agustinianos, aparentemente más místicos, no habían llegado a realizar la unidad espiritual de un alma, cuyo primer acto de religión es el ejercicio mismo de la razón: con santo Tomás, la inmensa curiosidad de la inteligencia humana se convierte en acto religioso, mejor aún, en ejercicio de fe. La teología es, de una forma más completa que nunca había imaginado Agustín de Hipona, «scientia... qua fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur»⁸².

Esta constatación nos pone en guardia contra una lectura exclusivamente especulativa de las exposiciones del Doctor Angélico. La lucidez simple y la pureza de sus fórmulas y distinciones forman parte de su propio genio y, sin duda, constituyen su aportación original, pero existe una inspiración más profunda que puede restar inexpressada, bajo el mismo texto, o que sólo es indicada de forma discreta, a la cual debe prestarse atención. De hecho, es claro que cuando habla de la doctrina sagrada, de sabiduría, Tomás incluye en esta palabra algo que estaba latente en la comprensión de San Juan, San Pablo o de los sabios de Israel⁸³. De esta forma, al calificar la doctrina sagrada como sabiduría, no se contenta con situar este saber entre los cuadros abstractos de la epistemología científica, sino que quiere conducirla a su significación cristiana, bíblica y, a través de la Sabiduría encarnada, a la misma Sabiduría de Dios. De esta forma la teología se convierte en una verdadera θεοῦ σοφία ἐν

82. Cfr. las preciosas reflexiones en este sentido de M.-D. CHENU, *La Théologie comme Science au XIII siècle*, pp. 99s., y las observaciones de H.-D. GARDEIL en la edición francesa de la ST, *La Théologie [I: q.1]*, Paris 1968, pp. 135-140.

83. Cfr. nuestros estudios, *La Palabra de Dios en los libros sapienciales*, Barcelona 1972, 320 pp; *La literatura sapiencial bíblica: una actualidad bibliográfica creciente* en «Actualidad Bibliográfica» 44 (1985) 202-211; 46 (1986) 163-174.

μυστηρίῳ («Dei sapientia in mysterio salutis»: 1Cor 2,7)⁸⁴. En este contexto se sitúa la reciente Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal de 10.XI.1989 [L'O.R. 10.I.90], donde se acentúa esta dimensión «sapiencial» de la teología y de la formación sacerdotal.

En este ámbito es bueno recordar el precioso y significativo título dado a la Constitución Apostólica sobre las Universidades y Facultades Eclesiásticas: «Sapientia Christiana» de 15 de abril de 1979, cincuenta y ocho años después de la Constitución «Deus Scientiarum Dominus» de 24 de mayo de 1931. La Sabiduría Cristiana aparece pues como el objetivo y la palabra de orden para la forma concreta de articular Universidades y Facultades⁸⁵.

3. *Hacia un testimonio de la teología como «mistagogía»*

La Congregación para la Educación Católica, en la Instrucción sobre la formación litúrgica en los seminarios, recuerda lo siguiente: «La Iglesia acompaña los candidatos en el camino hacia el sacerdocio como candidatos a una iniciación, es decir no sólo con la formación doctrinal y espiritual, sino también con los ritos» (n. 37)⁸⁶. Con estas simples palabras se subraya que la Iglesia acompaña al Sacerdocio a través de una «mistagogía», es decir, a una inserción a través del Sacramento del Orden al Misterio de Cristo Sacerdote. Recordemos el texto de la OT 8 que reza así: «los sacerdotes deben vivir de tal manera el Misterio Pascual que sepan iniciar en él al pueblo que les será encomendado», afirmación recogida por los *Lineamenta* del próximo Sínodo (n. 11). En este contexto se

84. Cfr. las reflexiones de G. SÖHNGEN, *La Sabiduría de la Teología por el camino de la ciencia en Mysterium Salutis I/II*, Madrid 1969, pp. 995-1070; y C. VAGGAGINI, *Teología en Nuevo Diccionario de Teología*, Madrid 1982, pp. 1688-1806. 1699-1713.

85. Cfr. texto y comentarios en el monográfico, «Seminarium» 2-3 (1980) 247-612.

86. Texto en *Enchiridion Vaticanum* 6, nn. 1550-1704; comentarios en el n. monográfico de «Seminarium» 4 (1979) 615-758; y el balance reciente de G. BALDANZA, *Principi orientatori della formazione liturgica dei candidati al sacerdozio*, en *Costituzione liturgica «Sacrosanctum Concilium»*, Roma 1986, pp. 183-200.

comprende el documento de la Congregación para la Educación Católica [25.III.1988] sobre la Virgen María en la formación intelectual y espiritual, donde muestra «qué lugar debe ocupar ella en los estudios, en relación con el misterio de Cristo y de la Iglesia» (Lin. n. 37).

El oficio fundamental del presbítero, a través del «triplex munus», es el servicio litúrgico, sea cual sea el ministerio para el cual ha sido llamado. Ya el Concilio Vaticano II afirma: «los presbíteros, ya se entreguen a la oración y a la adoración, ya prediquen la palabra, ya ofrezcan el sacrificio eucarístico, ya administren los demás sacramentos, ya se dediquen a otros ministerios para el bien de los hombres, contribuyen a un tiempo al incremento de la gloria de Dios y a la dirección de los hombres en la vida divina» (PO 2).

Ministerio central del Sacerdote es celebrar la Liturgia y, en primer lugar, la Eucaristía a la cual todos los otros sacramentos «están unidos y hacia ella se ordenan» (PO 5). Pero celebrar la Liturgia en la vida, es decir, participando de la vida de los hermanos y perfeccionando continuamente «el sacrificio espiritual de los fieles en unión del sacrificio de Cristo, Mediador único, que se ofrece por sus manos, en nombre de toda la Iglesia» (PO 2).

Por otro lado, la Instrucción citada acentúa la estrecha ligazón que existe entre liturgia y doctrina de la fe, a partir del famoso axioma medieval: «Legem credendi lex statuat supplicandi» [DS 246], y concluye: «Por tanto no sólo debe ser observada fielmente la «lex orandi», para que no se ponga en peligro la «lex credendi», sino que, a su vez, los estudios de teología deben investigar cuidadosamente la tradición del culto divino, especialmente cuando se trata de la naturaleza de la Iglesia y de la doctrina y la disciplina de los sacramentos» (n. 44)⁸⁷. Un ejemplo insigne de tal enfoque lo tenemos en las páginas que H. Urs von Balthasar dedica al «Misterio Pascual» en *Mysterium Salutis*, donde la articula en torno al tríduo pascual: Viernes Santo, Sábado Santo y Domingo de Pascua⁸⁸.

87. El peligro de didacticismo en la interpretación del axioma citado ha sido puesto de relieve con agudeza por W. DÜRIG, *Zur interpretation des Axioms «Legem credendi lex statuat supplicandi»*, en *Veritati Catholicae* [FS. L.Scheffczyk], Aschaffenburg 1985, pp. 226-236; también, Fr. ROVELLI, *Fe y liturgia en Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid 1987, pp. 840-854.

88. Cfr. en J. FEINER-M. LÖHRER (eds.), III/2, Madrid 1969, pp. 143-335.

La formación teológica tanto inicial como permanente de los sacerdotes debe ser, pues, claramente mistagógica, puesto que la LG 28 ha recordado que la presidencia de la Sinaxis Eucarística es la síntesis y realización perfecta de todo el ministerio sacerdotal: «Los presbíteros... a imagen de Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote (Hebr 5,1-10; 7,24; 9,11-28), han sido consagrados para predicar el Evangelio y apacentar a los fieles y para celebrar el culto divino. Participando, en el grado propio de su ministerio, del oficio de Cristo, único Mediador (1Tim 2,5), anuncian a todos la divina palabra. Pero su oficio sagrado lo ejercitan sobre todo en el culto eucarístico o comunión, en donde, representando la persona de Cristo y proclamando su Misterio, juntan con el sacrificio de su Cabeza, Cristo, las oraciones de los fieles (cfr. 1Cor 11,26), representando y aplicando en el sacrificio de la Misa, hasta la venida del Señor, el único Sacrificio del Nuevo Testamento, a saber, el de Cristo, que se ofrece a sí mismo al Padre como víctima inmaculada (cfr. Hebr 9,11-28)».

4. *Hacia un testimonio de la teología como comunión católica*

La teología no se sitúa en un ámbito aislado, sino articulado dentro de la Fe de la Iglesia, y como expresión de la comunión católica, tal como recordó Juan Pablo II en su discurso a los profesores de teología en Salamanca (1.XI.1982, n. 4). En efecto, el discurso teológico parte de una sabiduría enraizada eclesiológicamente, en el cual los diversos «loci theologici» tienen un papel propio. En efecto, la teología, tal como se ha realizado históricamente, es una función de la comunidad creyente, en la cual ésta aclara su propia fe («intellectus fidei»). Por esto, el criterio de eclesialidad de la teología no está ni puramente en la conciencia de verdad individual, ni en un sentimiento de pertenencia, ni en el de lealtad de cada teólogo hacia la Iglesia, sino en el signo objetivo de la «fides catholica» de la Iglesia, «Mater et Magistra» (cfr. *Lineamenta* n. 15).

En cuanto ciencia de la fe, la teología se encuentra por origen y en cuanto tal en una situación de tensión constitutiva debida al encuentro de la racionalidad científica con la fe cristiana. Esta situa-

«fides catholica» de la Iglesia y su magisterio. Ahora bien, en caso de conflicto entre teología y Magisterio, el «estatuto» de la ciencia teológica es, y sólo es, la argumentación, admitido que ella quiera continuar fiel a la propia vocación y a la propia naturaleza de ciencia; a su vez, el «estatuto» del Magisterio es el testimonio, la persuasión, la invitación y, en definitiva, la decisión autoritativa. Es deseable y justificado que también el Magisterio argumente y motive las propias decisiones. Ahora bien, en la estructura dada de la Iglesia, en caso de conflicto en cuestiones de testimonio de fe no es ciertamente la argumentación, sino el ministerio apostólico el que decide en virtud del «munus authentice interpretandi» (DV 10) propio del Magisterio de la Iglesia respecto la «fides Catholica»⁸⁹.

Sobre esta relación existe una aclaración importante de Pablo VI con motivo del Congreso Internacional sobre la Teología del Concilio Vaticano II, que afirmó lo siguiente para esclarecer la relación que existe entre «el mandato que constituye (al Magisterio Eclesiástico), guardián de la Revelación divina, y la tarea confiada (a los teólogos) de estudiar y exponer la doctrina de la fe» [AAS 58 (1966) 890]. La Comisión Teológica Internacional, a partir de esta afirmación, publicó doce tesis sobre «las relaciones entre el Magisterio y la teología». En ellas se pone fuertemente de relieve que «la verdadera teología, entendida en sentido católico, es función que ha de ejercitarse en el seno de la Iglesia no menos que el magisterio»⁹⁰.

Ligado a la cuestión del Magisterio, existe otro ámbito importante de la teología como comunión católica de renovada actualidad: el «principio de Tradición eclesial», formulado por la DV, se-

89. Cfr. los ocho modelos históricos y las tesis finales de M. SECKLER, *Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft. Geschichtliche Aspekte, Probleme und Lösungselemente* en W. Kern (ed.), *Die Theologie und das Lehramt*, Freiburg 1982, pp. 17-62 [= *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, Freiburg 1988, pp. 105-135], donde muestra el avance que representó el discurso de Juan Pablo II a los teólogos en Alemania [18.XI.1980] retomado básicamente en Salamanca [1.XI.82]; tal observación es reafirmada por R. FRANCO, *Teología y magisterio: dos modelos de relación*: EE 59 (1984) 3-25 [= «Selecciones de Teología» 97 (1986) 14-26].

90. Cfr. texto, introducción y comentarios «oficiales» en, CTI, *Documentos 1970-1979*, pp. 119-147.140; C. Basevi las comenta en «Scripta Theologica» 9 (1977) 215-241; también F. Sullivan en el capítulo final de su *Magisterium*, pp. 174-218.

gún el cual «la Iglesia, en su doctrina, en su vida y en su culto, perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es y todo lo que cree» (n. 8). Esto tiene particular importancia en el estudio de la Escritura, verdadera «alma de toda la teología» [DV 24; OT 16]. En este sentido, es importante tener en cuenta el principio hermenéutico de la misma DV, que dice: «la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo espíritu con que se escribió» (n. 12c)⁹¹, para no caer ni en el riesgo de arqueologismo, ni en el del positivismo, ni en el del fundamentalismo. Aquí conviene poner de relieve —tal como lo ha subrayado la reciente y citada Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal [10.XI.1989]—, la importancia del estudio de la exégesis patristica, como testimonio eminente de la «recepción eclesial» y «la presencia viva de la tradición/transmisión» de la Palabra inspirada (cfr., DV 8c)⁹².

5. *Hacia un testimonio de la teología como Diaconía*

Los «Lineamenta» para la reflexión ante el Sínodo de los Obispos del presente año subrayan con fuerza que la «educación al espíritu misionero no es un elemento sobreañadido al conjunto de la formación: es una dimensión esencial de la preparación a un sacerdocio apostólico. El Derecho Canónico pide así que 'por la formación espiritual, los seminaristas (...sean) formados al espíritu misionero' [CIC c. 245,1]» (n. 28a). En el prólogo de los mismos «Lineamenta» se recuerda la afirmación de Juan Pablo II en la

91. M.A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu* (DV 12), Burgos 1987 [= «Burgense» 27 (1986) 345-569]; I. DE LA POTTERIE, *La interpretación de la sagrada Escritura con el mismo Espíritu con que fue escrita* (DV 12,3) en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas*, Salamanca 1989, pp. 159-186.

92. Cfr. la reciente obra de A.M. ARTOLA/J.M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios* [Introducción al estudio de la Biblia n^o2], Estella 1989, con un capítulo novedoso y excelente de Sánchez Caro sobre «Hermenéutica católica de la Biblia» (pp. 313-362); sobre la exégesis patristica cfr. dos obras-clave: H.J. SIEBEN, *Exegesis Patrum. Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa*, Roma 1983; M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.



«Christifideles laici», donde precisaba que «los Padres del Sínodo han invitado a los presbíteros y a los candidatos a las sagradas Ordenes a prepararse cuidadosamente para ser capaces de favorecer la vocación y misión de los laicos» (n. 61)⁹³.

Surge aquí como relevante el estudio también de la filosofía que, «desarrollando el rigor lógico y la finura de espíritu, permite abordar en profundidad las verdades sobre Dios, el hombre y el mundo» (cfr., GS 57; OT 15; *Lineamenta* 28d). En este sentido, conviene tener en cuenta la Carta circular de la Congregación para la Educación Católica sobre la enseñanza de la filosofía, que subraya el valor «diaconal» de tal disciplina para el encuentro y diálogo con los no creyentes, ya que «sería inadmisibles que un sacerdote católico... fuera incapaz de un diálogo inteligente de ideas con los no cristianos sobre cuestiones fundamentales que tocan de cerca, sea su fe personal, sea los problemas más urgentes del mundo» (n. II,3c).

En este punto debemos mencionar también las «Orientaciones para la formación de los futuros sacerdotes sobre los instrumentos de la comunicación social» de la Congregación para la Educación Católica de 19.III.1986, que pone de relieve la relación entre estos medios y los sacerdotes. Pero quizá donde ha aparecido con más fuerza esta dimensión diaconal de la formación de los sacerdotes es en las posteriores Orientaciones de la misma Congregación sobre «El estudio y la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia» del 30.XII.1988. En ella se pone de relieve su «naturaleza teológica», ya que, «en cuanto parte integrante de la concepción cristiana de la vida, la doctrina social de la Iglesia reviste un carácter teológico. Entre el Evangelio y la vida real, en efecto, hay una interpelación recíproca que, en el plano práctico de la evangelización y de la promoción humana, se concreta en fuertes vínculos de orden antropológico, teológico y espiritual, de modo que la caridad, la justicia y la paz son inseparables en la promoción de la justicia» (n. 5). Por esto la doctrina social «tiene necesidad de un sólido encuadra-

93. Cfr. nuestro trabajo, *Aportaciones del Sínodo 1987 a la teología del laicado* en «Revista Española de Teología» 48 (1988) 321-370.

miento filosófico-teológico» (n. 9), y «es de particular importancia en la situación actual de 'diálogo con el mundo' que vive la Iglesia, poniendo en práctica las orientaciones del Concilio Vaticano II» (n. 74)⁹⁴.

Con razón Juan Pablo II, en el discurso mencionado a los profesores de teología en Salamanca, afirmó que la teología «está al servicio de la Iglesia y, por tanto, debe sentirse dinámicamente integrada en la misión de la Iglesia, especialmente en su misión profética, como participación en la misión evangelizadora de la Iglesia y como servicio a la comunidad eclesial. Debemos servir a los hombres y mujeres de nuestro tiempo, en su sed de verdades totales y definitivas, sed de la palabra de Dios...» (n. 4). Por esto, los «Lineamenta» del próximo Sínodo ponen de relieve la urgencia de una formación de nuevas generaciones de candidatos al sacerdocio que sepan leer también «los signos de los tiempos» (n. 1)⁹⁵ y que, así preparados, puedan disponerse para una «nueva Evangelización» (n. 14).

6. *Conclusión: El Credo: símbolo y suma del testimonio sacerdotal de la fe de la Iglesia*

Al cerrar estas perspectivas conclusivas sobre el sacerdote, testigo de la fe de la Iglesia, queremos poner de relieve el papel decisivo que damos al Credo como expresión emblemática de nuestra ponencia. En efecto la renovación de los estudios teológicos y la necesaria formación permanente necesitan de un eje vertebrador que refleje tanto la unidad como la profunda conexión entre las verdades reveladas, de acuerdo con la afirmación conciliar de OT 17. De hecho, en las sugerencias propuestas en el Sínodo Extraordinario

94. Cfr. texto y comentario monográfico en, «Seminarium» 2 (1989) 129-274; cfr. nuestro trabajo, *La Constitución pastoral Gaudium et Spes: sus grandes temas y trayectoria en el posconcilio español*, en «Salmanticensis» 35 (1988) 119-132.

95. El tema de los «signos de los tiempos», muy sugerente en sí, necesita de una mayor sistematización teológica, tan sólo esbozada en algunas monografías más recientes. Cfr. Cl. BOFF, *Segni dei Tempi*, Roma 1983, que resume los estudios posconciliares y es partidario de eliminar la expresión; A.J. CERNERA, *The Signs of the Times as Word of God [Fordham University Diss.1988:UNI]*, Ann Arbor 1988, analiza K. Rahner, G. Gutiérrez y W. Bühlmann, y apunta unos criterios de discernimiento (pp. 449-454).

de 1985 con motivo de los veinte años del Vaticano II, se pidió que «se desea que se escriba un catecismo compendio de toda la doctrina católica, tanto sobre fe, como sobre moral» [B.a)4]⁹⁶. Es aquí donde radica la «novedad», siempre «tradicional», del Credo que sugiere esta armadura⁹⁷. He aquí unas breves anotaciones conclusivas:

1) La *Introducción*: basado en su «credere in», enraizado en la fórmula joannea πιστεύειν εἰς encontramos el primer aliento teológico que subraya que «la fe en Dios (*credere in Deum*) es única: es que ella supone una búsqueda, un curso, un movimiento del alma (*credendo in Deum ire*: San Agustín, PL 35: 1631), un impulso personal, una adhesión, en fin, que de ninguna manera podrían tener como fin y término una criatura»⁹⁸. Este aliento teológico del Credo encuentra su determinación y su valor posicional en las realidades mediadoras por las que pasan los artículos del Credo. Es aquí donde se sitúa de forma especial la Teología Fundamental, con su epistemología teológica reveladora y creyente, articulada cristológica y eclesiológicamente⁹⁹.

2) *La triple confesión*: todos los tratados teológicos de tipo dogmático-sistemático son la explicitación teológica de la estructura literaria ternaria y teológica trinitaria del Credo. Así, de la primera confesión, en «Dios Padre y Creador», surgen los Tratados de Dios y la Antropología protológica; de la segunda profesión, en «Jesucristo su Hijo y Señor», aparecen la cristología, la Mariología y la Antropología teológica; de la tercera profesión, en «el Espíritu Santificador», se descubren la Eclesiolología, la Sacramentología y la Es-

96. Cfr. nuestro comentario sobre este punto en AA.VV., *La imposible restauración: Del Sínodo sobre el Concilio al Sínodo sobre los Laicos*, Madrid 1986, pp. 143-146.

97. Es clásica ya la obra magna, síntesis de su Dogmática, de M. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia Católica: Orientación posconciliar*, Madrid 1970; H. Bouillard subrayó la importancia del «Credo» para una teología sistemática, cfr. *Comprendre ce que l'on croit*, Paris 1971, pp. 11. 125-148; cfr. la reciente edición de sus textos por K.H. Neufeld en H. BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, Paris 1989, 416 pp.

98. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, p. 39.

99. Cfr. nuestros, *Tratado de Teología Fundamental*, Salamanca 1989, y *Eclesiolología Fundamental: «status quaestionis»* en «Revista Española de Teología» 49 (1989) 361-403.

catología. Toda la teología sistemático-dogmática, pues, encuentra su lugar en esta triple confesión en un claro marco trinitario en perspectiva de «historia de la salvación» (OT 17), perspectiva capaz de integrar certeramente el estudio de la Escritura, que debería superar un estadio de análisis puramente historicista y a-sistemático. Tarea más árdua quizá es la integración de la «moral» en esta perspectiva, que, con todo, podría encontrar una «sintonía» básica si se profundiza la triple confesión...¹⁰⁰.

3) El *amén!*: junto con el Creo inicial constituye la verdadera inclusión del Símbolo. Una conclusión literaria y teológica. Ambos derivan de la misma raíz hebrea «*aman*», cuyo significado es 'ser firme', 'seguro', 'cierto', fiable. La estabilidad y certeza formulada por el «creo» inicial es corroborada y ratificada por el «amén», respuesta natural del creyente y confesor al contenido teológico del «creo en». Así pues, sintetizando las cinco perspectivas esbozadas, vemos cómo la articulación científica [I] de la teología —como punto emblemático de la formación sacerdotal—, se entrecruza aquí con visión sapiencial [II] y mistagógica [III], como expresión de la comunión católica [IV] en su disconía evangelizadora [V].

De esta forma el AMÉN —como respuesta confesional, obediencial y confiada—, será la manifestación de aquello que convertirá de forma plena en verdadero *testigo de la Fe de la iglesia al sacerdote*. Éste, en efecto, por razón de su *ser sacerdotal*, es testigo de la Fe católica, «in nomine Ecclesiae»; y, a su vez, por razón de su *existir sacerdotal*, está llamado a vivir como testigo de esta misma fe, «in medio Ecclesiae»: *ser* y *existir* enraizados en Aquél que se libró para siempre «*pro mundi vita*» (Jn 6,33).

Salvador Pie i Ninot
Facultad de Teología de Cataluña
BARCELONA

100. Recordemos con todo, que el *Catecismo Romano*, promulgado el año 1566 por San Pío V, incluye además del Credo, los Sacramentos, el Padrenuestro y los Mandamientos (Ed. Madrid 1956, pp. 299-1019); ésta es la opción tomada en el proyecto de «Catecismo para la Iglesia Universal», redactado por la Santa Sede y en fase de consulta a los Obispos. No se puede negar que el «eje» de los Mandamientos para los temas de moral tiene una validez pastoral y catequética de larga tradición.