



Introducción

1. En repetidas ocasiones han llegado a la Conferencia Episcopal Española consultas sobre la conformidad de los escritos del Prof. Rvdo. D. Andrés Torres Queiruga con la enseñanza de la Iglesia Católica. Tras un estudio de su abundante producción literaria, la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe ha mantenido un diálogo extenso y detenido con el Autor, después del cual ha considerado necesario ofrecer una clarificación sobre su pensamiento teológico, tomando como referencia algunas de sus obras dedicadas a la Revelación[1], al diálogo de las Religiones[2], y a la Resurrección[3].

2. Un rasgo característico de los escritos del Profesor Torres Queiruga es la preocupación por “repensar” la enseñanza tradicional de la Iglesia con un doble propósito: mostrar de modo comprensible para el hombre de hoy en qué consiste la experiencia de la que habla el anuncio cristiano y expresan las formulaciones de la fe; y presentar una imagen de Dios que, en lugar de suscitar miedo, permita reconocerlo como “todo amor”, y una imagen del cristianismo que le permita no ser excluido del diálogo cultural y religioso. Tal preocupación es, sin duda, loable, pero habría de realizarse siempre sin reducir la fe cristiana a las categorías de la cultura dominante que pudieran eliminar u oscurecer la novedad introducida por la Encarnación del Hijo de Dios.

1. El llamado “nuevo paradigma”

3. La preocupación por reformular el dogma lleva a Torres Queiruga a proponer un “nuevo paradigma”, según el cual una noción correcta de creación debe respetar y fundar la autonomía de las leyes de la naturaleza[4], pues no sería necesario aceptar ya “intervenciones puntuales” de Dios en el mundo[5]. Esto lleva al Autor a rechazar los milagros e incluso la resurrección de Jesucristo como milagro susceptible de pruebas empíricas[6].

4. La enseñanza de la Iglesia sostiene la clara distinción entre el mundo y el Creador como fundamento de la posibilidad de que Dios intervenga más allá de las leyes que Él mismo ha establecido[7]. Como recordaba Juan Pablo II respecto a los milagros de Cristo: «Está claro que el verdadero obstáculo para aceptarlos como datos, ya de historia ya de fe, radica en el prejuicio antisobrenatural [...] Es el prejuicio de quien quisiera limitar el poder de Dios o restringirlo al orden natural de

las cosas, casi como una auto-obligación de Dios a ceñirse a sus propias leyes. Pero esta concepción choca contra la más elemental idea filosófica y teológica de Dios, Ser infinito, subsistente y omnipotente, que no tiene límites, sino en el no-ser y, por tanto, en el absurdo»[8]. Es cierto que Dios actúa siempre sosteniendo y guiando al mundo, pero ello no excluye que establezca una relación viva con el hombre en la historia, en la que cabe una Revelación de Dios con nuevas palabras y obras que culmina en la Encarnación.

5. En este nuevo paradigma no parece quedar clara la distinción entre creación y salvación[9]. Explica el Autor: «Pero si tomamos en serio la relación Creador-creatura, debemos contar con que a la “naturaleza” de ésta pertenece Dios, no ciertamente como pertenencia mundana, sino como fundación trascendente de su mismo ser. Dios no está “fuera”, pues como Creador está siempre sustentando a la creatura; y, creando por amor, no está jamás pasivo ni le es indiferente, sino que, por su parte, es presencia salvadora e iluminadora desde siempre y para todo hombre y mujer»[10].

6. Sin embargo, la enseñanza de la Iglesia nos recuerda que se debe salvaguardar la novedad de la vida en el Espíritu que Cristo nos alcanza. La explicación teológica del Autor sería aceptable siempre que no redujera la gracia y la bienaventuranza a un mero desarrollo de la naturaleza[11], como si la existencia cristiana consistiera simplemente en hacer explícito lo que ya está implícito. La Revelación expresa la novedad de la vida comunicada por el Espíritu Santo, presentándola como “una nueva creación” (cf. 1 Tm 3, 4-7; Ef 4, 17-24; 2 Cor 5, 17)[12]. La misma creación en Cristo (cf. Col 1,16) y la vocación de todo hombre a Dios (cf. GS 22) nos hablan de esa profunda y siempre novedosa perfección de la gracia como vocación última del hombre. De hecho, la conservación de las criaturas por parte de Dios[13] no agota toda la acción divina, pues «“sin el Creador la criatura se diluye”; menos aún ella puede alcanzar su fin último sin la ayuda de la gracia»[14].

2. Problemas referentes a la Revelación

7. Para exponer su paradigma, el Autor distingue entre la fe de la Iglesia y las diversas interpretaciones que pueden darse de ella, y aboga por la “remodelación en la estructura del conjunto”[15]. Según él, «superada la concepción de la “revelación como dictado”, somos muy conscientes del carácter necesariamente interpretado de toda la revelación bíblica; más aún, de la pluralidad de “teologías” que la habitan, con la consiguiente mediación de la cultura ambiental [...] podrían haber sido muy distintas de haberse extendido el evangelio en otros ámbitos [...] seguirían siendo “las mismas” - es decir, traducción de la misma experiencia fundamental -, pero resultaría, con toda seguridad, muy difícil ver su parecido con las actuales»[16]. También tiende a interpretar la infalibilidad como característica más de actuaciones que de proposiciones porque en realidad éstas requieren un contexto muy determinado vinculado a una serie de supuestos teóricos que «ni son ni pueden ser los nuestros»[17].

8. La enseñanza católica sobre la Revelación, expresada con la autoridad del Concilio Vaticano II, afirma que el lenguaje religioso no es simplemente la expresión de una experiencia determinada de Dios, sino que proporciona información objetiva sobre Él[18]. Si no fuera así, las formulaciones dogmáticas de la Iglesia dependerían completamente de la cultura de su entorno y se limitarían a ser meras aproximaciones a la verdad sobre Dios[19], que permanecería siempre oculto en un apofatismo radical[20]. La Iglesia ha enseñado los límites de nuestro lenguaje acerca de Dios[21], pero ha puesto en guardia ante tales extremos.

9. A partir de las premisas anteriores, la Revelación, según el Autor, se debe entender como un “caer en la cuenta” de lo que ya está en la persona: «Como Sócrates, el profeta o el fundador religioso no “meten” en sus oyentes algo externo que les sea ajeno, sino que les ayudan a caer en la cuenta, a “dar a luz” – “mayéutica” es el arte de la comadrona- lo que ellos o ellas ya son en su realidad más íntima, desde la presencia viva y actuante de Dios en la creación y en la historia (en esto último radica la diferencia con la mayéutica griega)»[22].

10. El profesor Torres Queiruga quiere romper con una concepción de la Revelación como dictado[23] y la entiende como un descubrimiento de Dios ya presente y, en ese sentido, no más misteriosa que otro conocimiento: «Dios no necesita “llegar”, porque ya está siempre. Por eso la revelación efectiva es siempre una experiencia ya realizada, algo con lo que el sujeto religioso se encuentra en el mismo acto de tomar conciencia de ella. [...] Tomada en esta estructura originaria y bajo este aspecto, la revelación no resulta ni más misteriosa ni menos simple que un acto cognoscitivo cualquiera»[24]. «Despertada por la palabra (ex auditu) la persona reconoce y confiesa por sí misma y en sí misma (fides) la presencia reveladora de Dios»[25], y en este proceso no se puede recurrir a intervenciones divinas concretas, pues cualquier novedad gratuita e inesperada en realidad ya está siempre presente[26]. En este contexto prácticamente se da coincidencia entre filosofía y teología, sin que se aprecien grandes diferencias entre razón y fe[27].

11. En la Instrucción pastoral de la Conferencia Episcopal Española Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II (30-3-2006), n. 9, los obispos españoles afirman: «Resulta incompatible con la fe de la Iglesia considerar la Revelación, según sostienen algunos autores, como una mera percepción subjetiva por la cual “se cae en la cuenta” del Dios que nos habita y trata de manifestársenos. Aun cuando emplean un lenguaje que parece próximo al eclesial, se alejan, sin embargo, del sentir de la Iglesia. Es necesario reafirmar que la Revelación supone una novedad, porque forma parte del designio de Dios que “se ha dignado redimirnos y ha querido hacernos hijos suyos”. Por ello, es erróneo entender la Revelación como el desarrollo inmanente de la religiosidad de los pueblos y considerar que todas las religiones son “reveladas”, según el grado alcanzado en su historia, y, en ese mismo sentido, verdaderas y salvíficas».

12. Aunque el Autor afirme que el “caer en la cuenta” no debe entenderse como una mera percepción subjetiva y que debe considerarse algo profundamente real[28], es difícil ver en su explicación de qué modo la Revelación comunica una verdad salvífica con contenidos objetivos, que mueve al entendimiento y a la voluntad humanos para aceptar una verdad que supera la razón. La noción católica de Revelación, tal como ha sido presentada por los Concilios Vaticano I y II[29], y expuesta en el Catecismo de la Iglesia Católica[30] conlleva necesariamente esos elementos que el Autor parece excluir en su interpretación.

3. La perspectiva del llamado “pluralismo asimétrico”

13. El Autor propone una teología del “pluralismo asimétrico” para comprender la relación del cristianismo con las otras religiones, las cuales serían expresión de vivencias religiosas de diferente valor con relación al cristianismo; de ahí el carácter asimétrico de este pluralismo religioso, en el cual Cristo aparece como culminación de la experiencia religiosa. Según esta teología, el carácter de plenitud del cristianismo no excluye que las religiones no cristianas puedan haber captado aspectos del Misterio de Cristo que resulten complementarios del cristianismo[31]. De lo cual concluye el Autor que no se debería hacer del cristianismo la realización histórica «perfecta y acabada en todos los aspectos; ni mucho menos, considerar las demás como caminos hacia ella»[32]. Una comprensión así de la plenitud de la Revelación en Cristo, que el Autor dice no negar sino explicar, no parece compatible con lo que el Nuevo Testamento dice de Cristo como Palabra definitiva del Padre, de lo cual dan testimonio los evangelistas: Yo soy el Camino y la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí. Si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre (Jn 14, 6-7).

14. Este teología del pluralismo asimétrico entiende de modo analógico el concepto de “palabra de Dios” y coloca bajo el mismo las “revelaciones” presentes en las religiones no cristianas. La Declaración sobre la unicidad y universalidad de la mediación salvífica de Cristo y de la Iglesia, Dominus Iesus, siguiendo al Concilio Vaticano II, reconoce que los textos sagrados de otras religiones «contienen elementos, gracias a los cuales multitud de personas han podido y todavía hoy pueden alimentar y conservar su relación religiosa con Dios», de suerte que «no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres» (NA 2). Ahora bien, «la Tradición de la Iglesia reserva la calificación de textos inspirados a los libros canónicos del Antiguo y del Nuevo Testamento, en cuanto inspirados por el Espíritu Santo», por eso el Vaticano II concluye afirmando que estos libros «enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación» (DV 11)[33].

15. Según esto, la Iglesia valora lo que de positivo puede haber en otras tradiciones religiosas, pero mantiene siempre el carácter pleno y definitivo de la Revelación de Jesucristo[34]. Se debe recordar lo que la Congregación para la Doctrina de la Fe afirmó en su día sobre la obra del P. Dupuis: «Debe ser creído firmemente que Jesucristo es mediador, cumplimiento y plenitud de la revelación.

Por lo tanto, es contrario a la fe de la Iglesia sostener que la revelación de o en Jesucristo sea limitada, incompleta e imperfecta. Si bien el pleno conocimiento de la revelación divina se tendrá solamente el día de la venida gloriosa del Señor, la revelación histórica de Jesucristo ofrece ya todo lo que es necesario para la salvación del hombre, y no necesita ser completada por otras religiones [...] es legítimo sostener que el Espíritu Santo actúa la salvación en los no cristianos también mediante aquellos elementos de verdad y bondad presentes en las distintas religiones; pero no tiene ningún fundamento en la teología católica considerar estas religiones, en cuanto tales, como vías de salvación, también porque en ellas hay lagunas, insuficiencias y errores acerca de las verdades fundamentales sobre Dios, el hombre y el mundo»[35].

16. La valoración de las religiones no cristianas propuesta por el profesor Torres Queiruga se entiende dentro de su esquema “no intervencionista”, ya que si Dios se revelara a unos más que a otros sería injusto, de manera que todas las diferencias en este sentido deben ser atribuidas a “diferencias de captación” conforme a las cuales unos “caen en la cuenta” antes que otros[36]. El profesor Torres Queiruga incluso propone el abandono de la categoría bíblica de elección[37], por lo que puede suponer de favoritismo, de modo que a Dios nunca se le pueda atribuir el mal por conceder a unos más que a otros, lo cual no es compatible con la Historia de la Salvación cuya plenitud se da en Jesucristo. La voluntad salvífica universal conlleva que todo hombre, por medios que Dios conoce, puede alcanzar la salvación[38], lo cual no exige que Dios se tenga que revelar por igual a todos.

4. La resurrección de Jesucristo

17. Desde sus principios teológicos, Torres Queiruga propone una interpretación de la Resurrección en la que «lo que está en juego no son ajustes de detalle, sino la reestructuración del cuadro entero de la comprensión»[39], de modo que «responda a los parámetros de la cultura contemporánea»[40]. Para lograr este objetivo se acerca a los textos bíblicos con una actitud desmitologizadora. Para él una interpretación literal de los testimonios bíblicos no es aceptable, porque fueron escritos en un momento en que «el ambiente cultural era perfectamente receptivo para una comprensión de las manifestaciones de lo divino en la vida humana»[41] y desde una mentalidad «capaz de producir, leer y aceptar este tipo de narraciones»[42]. Desde estos principios, es coherente que el Autor acepte los planteamientos exegéticos más críticos en lo referente a la historicidad de los relatos pascales, especialmente en lo que se refiere a las narraciones del hallazgo del sepulcro vacío[43] y de las apariciones del Resucitado[44].

18. Para el Autor, los únicos acontecimientos históricos que están en la base de la fe en la Resurrección son la muerte de Jesús y la fe pascual de los discípulos. Después de la muerte de Jesucristo no hay ningún acontecimiento nuevo en el que se pueda fundamentar el paso de la Cruz a la fe en la Resurrección: «La novedad no puede ser buscada directamente en acontecimientos empíricos o en

modificaciones empíricas de la realidad mundana»[45]. Para Torres Queiruga «la muerte y la resurrección coinciden»[46]. «Puesto que la nueva cosmovisión, en la que ya no cabe un intervencionismo divino, está culturalmente asimilada por todos»[47], la fe pascual no puede fundamentarse en una intervención categorial de Dios, sino en una “experiencia nueva” que tuvieron los discípulos[48], que consistió en caer en la cuenta «de que Jesús no había quedado anulado por la muerte, sino que él mismo en persona seguía vivo y presente, aunque en un nuevo modo de existencia»[49]. Los discípulos llegaron a la fe en que Cristo había resucitado cuando «comprendieron y confesaron que Jesús de Nazaret, asesinado injustamente por su fidelidad, no quedó aniquilado por la muerte física, sino que en Él se cumplió de manera ejemplar el destino del justo: Que Dios lo resucitó y que por eso continúa vivo a pesar de su derrota aparente»[50]. Se trata de un “descubrimiento revelador”[51] al que llegaron por unos «acontecimientos y vivencias que, rompiendo la rutina de lo normal, abren los ojos y hacen caer en la cuenta»[52]. Torres Queiruga interpreta estas vivencias, individuales y colectivas que después de la Cruz conmovieron a los individuos y a la comunidad como «vivencias extáticas de una nueva presencia, procesos de conversión y rememoración íntimas, conmociones de sentimientos comunitarios, experiencias litúrgicas, imaginaciones catequéticas y recursos oratorios, reflexiones exegéticas y teológicas... Todo eso y mucho más debió de estar en acto en un momento de enorme receptividad y creatividad religiosa»[53].

19. Este modo de explicar el proceso por el que la comunidad llegó a la fe en la Resurrección de Cristo, lleva al Autor a negar su carácter histórico, aunque afirme la realidad de la misma: «Lo normal es no considerarla como acontecimiento “histórico” sin que esto implique, claro está, la negación de su realidad»[54]. Para él estamos ante un acontecimiento real pero puramente trascendente: «se trata del acto trascendente que sustenta creadoramente la persona de Jesús, impidiendo que sea aniquilada por la muerte»[55]. No parece respetar, por tanto, el carácter único que tiene el hecho de la Resurrección, puesto que en él se unen historia y trascendencia, tiempo y eternidad. Esto es coherente con su esquema teológico en el que no caben más que dos tipos de acontecimientos: los que están sometidos en su realidad física a las leyes empíricas o los que están totalmente al margen de las leyes empíricas[56]. Este modo de interpretar la naturaleza del hecho de la Resurrección no concuerda con el Catecismo de la Iglesia Católica, que enseña que en este caso estamos ante un acontecimiento “histórico y trascendente”, «real con manifestaciones históricamente comprobadas»[57].

20. Esto nos lleva a la cuestión central que no es otra que el contenido de la fe en la Resurrección. Para Torres Queiruga el acontecimiento de la Resurrección es una acción de Dios por la que impide que Jesús sea anulado por la muerte. La fe en la Resurrección no es aceptar la verdad de un acontecimiento histórico y del que haya manifestaciones históricamente comprobadas, sino tener la convicción de que Jesús está vivo, en un modo de vida en la que hay una ausencia de corporeidad. Por ello, la Resurrección del cuerpo no es un elemento esencial de la fe pascual[58]. Es más, en el pensamiento de Torres Queiruga, lo lógico es que el

cuerpo no haya resucitado. Tampoco las apariciones son acontecimientos esenciales para la fe en la Resurrección. Son simplemente “algún tipo de experiencia singular”[59]. El problema, por tanto, no está sólo en que no acepte las apariciones como «manifestaciones históricamente comprobadas» de la Resurrección, sino en que para él estos acontecimientos no han podido ocurrir. Su modo de explicar la fe en la Resurrección de Cristo no incluye ni la resurrección del cuerpo ni las apariciones.

21. Estas afirmaciones del Profesor Torres Queiruga modifican sustancialmente la comprensión que la fe de la Iglesia mantiene a propósito de la Resurrección. El que la Resurrección del Señor no sea una simple revivificación de un cadáver, no conlleva necesariamente que sea algo ajeno a la historia y sin posibilidad de ser verificado por testigos de una manera objetiva. El Catecismo de la Iglesia Católica, que debe ser considerado «como regla segura para la enseñanza de la fe»[60], recoge de una manera muy precisa cómo se debe entender la Resurrección, las apariciones y el sepulcro vacío: «Ante estos testimonios es imposible interpretar la Resurrección de Cristo fuera del orden físico, y no reconocerlo como un hecho histórico»[61]. «Acontecimiento histórico demostrable por la señal del sepulcro vacío y por la realidad de los encuentros de los apóstoles con Cristo resucitado, no por ello la Resurrección pertenece menos al centro del Misterio de la fe en aquello que trasciende y sobrepasa a la historia»[62]. Concebir la Resurrección de otra manera puede conducir a una cierta forma de gnosticismo[63].

5. Problemas de escatología

22. Respecto a la fe cristiana en la resurrección de los muertos, y apoyándose en lo que explicaba sobre la Resurrección de Cristo, el Autor niega que se deba distinguir entre un estado del alma separada y una resurrección final porque dichas afirmaciones, según él, se basaban en un esquema mítico, cuando en realidad simplemente hay que hablar de una solidaridad de todos los humanos vivos y difuntos: «la dificultad radical nacía de la vinculación de la resurrección con el cadáver, pues entonces el “alma” tendría que esperar al “cuerpo” para poder reestablecer su plena identidad. Al reconocer a la muerte como un tránsito actual al nuevo modo de ser, la dificultad desaparece por sí misma. Por eso el Resucitado está ya plenamente con Dios y plenamente con nosotros [...] Con lo cual se diluye igualmente un problema que fue muy vivo hace tan sólo unas décadas y que, en los términos en que se discutía, hoy nos resulta asombrosamente anacrónico: la discusión acerca del estado intermedio; es decir, de ese “tiempo/no tiempo” en que el “alma” esperaría la resurrección de los “cuerpos” al final del mundo [...] Estos símbolos [Parusía y juicio final] vehiculan en efecto un significado fundamental en la experiencia cristiana, pues aluden a la existencia de una incompletud real y de una espera verdadera también para los resucitados. De entrada, para ellos pudiera parecer anulada por el hecho de que la resurrección sea ya de todos y ya en la muerte. En realidad la verdad de esa espera sale reforzada. Porque al eliminar los esquemas míticos de resurrección general al final de los tiempos, se libera su auténtico sentido: el de una íntima comunión y

solidaridad de todos los humanos vivos y difuntos; solidaridad que, fundada en Cristo (cf. Gal 3, 28), recoge en sí el pasado y anticipa el futuro, sin que ni siquiera la muerte sea capaz de romperla»[64]. En este sentido el Autor presenta la Asunción de la Virgen María en cuerpo y alma a los cielos simplemente como una explicación paradigmática de una situación universal[65].

23. Estas afirmaciones del Profesor Torres Queiruga difícilmente resultan compatibles con la enseñanza de la Iglesia tal como la expuso la carta *Recentiores Episcoporum* de la Congregación para la Doctrina de la Fe: «3) La Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el mismo “yo” humano, carente mientras tanto del complemento de su cuerpo. Para designar este elemento la Iglesia emplea la palabra “alma”, consagrada por el uso de la Sagrada Escritura y de la Tradición. [...] 5) La Iglesia, en conformidad con la Sagrada Escritura, espera «la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor» (DV I, 4), considerada, por lo demás, como distinta y aplazada con respecto a la condición de los hombres inmediatamente después de la muerte. 6) La Iglesia, en su enseñanza sobre la condición del hombre después de la muerte, excluye toda explicación que quite sentido a la Asunción de la Virgen María en lo que tiene de único, o sea, el hecho de que la glorificación corpórea de la Virgen es la anticipación de la glorificación reservada a todos los elegidos»[66]. Por lo demás, la Resurrección de la carne conlleva la resurrección de esta carne, aunque resulte transformada, como recordó el segundo Concilio de Lyon[67] y recoge el Catecismo de la Iglesia Católica[68]. También sobre la cuestión del realismo de la resurrección de la carne se pronunció la Congregación para la Doctrina de la Fe en una Nota sobre las traducción de las palabras “carnis resurrectionem” del Símbolo apostólico: «Abandonar la fórmula “resurrección de la carne” conlleva el riesgo de apoyar las teorías actuales que ponen la resurrección en el momento de la muerte, excluyendo en la práctica la resurrección corporal, en concreto de esta carne»[69].

24. Respecto a la oración por los difuntos, el profesor Torres Queiruga sostiene que «no celebramos la eucaristía por nuestro hermano difunto, sino con nuestro hermano difunto (igual que no se celebra por Jesús, sino con Jesús)»[70]. En este sentido rechaza la objetividad de los textos de las plegarias e incluso de los mismos ritos fúnebres: «Verdaderamente, cuando la sensibilidad está medianamente alerta, asombra pensar que podamos tener la ocurrencia de intentar “convencerlo” a él, como si nuestro amor por los difuntos fuese mayor que el suyo o fuese más honda nuestra preocupación por su felicidad. Es claro que nadie pretende tal enormidad en su intención subjetiva, pero la objetividad de las plegarias y de los ritos procede demasiadas veces como si nosotros fuéramos los buenos, cariñosos y misericordiosos, que están esforzándose por conmovier a un dios cruel, justiciero y terrible, a quien conviene “propiciar” por todos los medios»[71].

25. Sin embargo la Iglesia manifiesta su fe también en las fórmulas litúrgicas, de las que los ritos funerarios no son una excepción, sino más bien un lugar teológico

para la escatología[72]. El Autor ha mostrado reticencias respecto a la oración de petición, pero la Iglesia ha entendido siempre, siguiendo el mandato del Señor, que este aspecto de la oración también debe cultivarse. En el Catecismo de la Iglesia Católica[73] encontramos una exposición de este tipo de oración, que no se puede entender como un “intento de convencer a Dios”, presentación que supone más bien una caricatura. En realidad, se trata simplemente de alcanzar lo que Dios ha dispuesto que se realice mediante la plegaria[74], pues, según la providencia de Dios, determinados efectos se realizan con la colaboración de las criaturas, colaboración que incluye las oraciones[75]. En concreto, respecto al valor de la Eucaristía celebrada y ofrecida por los difuntos, además de la práctica inmemorial de la Iglesia, los Concilios de Florencia[76] y Trento[77] la han enseñado de manera explícita, insistiendo expresamente en su valor propiciatorio. Son, por tanto, verdaderos actos de solidaridad con los difuntos, en la comunión de los santos. El Catecismo de la Iglesia Católica[78] ha recordado de nuevo esta enseñanza, con una peculiar alusión al Concilio Vaticano II[79].

Conclusión

26. La Iglesia alienta la tarea de los teólogos y valora profundamente el empeño por comunicar la Palabra de Dios respondiendo a las inquietudes de nuestro tiempo. Sin embargo, no debe olvidarse que el uso de determinados instrumentos filosóficos o históricos debe estar guiado por la misma doctrina revelada. Es necesario profesar la fe de la Iglesia según la interpretación constante que Ésta ha mantenido, siendo conscientes de que el valor de las intervenciones magisteriales no es fruto de una teología opinable, sino de la asistencia del Espíritu Santo[80]. La noción de cambio de paradigma empleada por el profesor Torres Queiruga y las conclusiones que se siguen de ella no siempre son compatibles con la interpretación auténtica que ha dado la Iglesia a la Palabra de Dios escrita y transmitida.

27. A modo de síntesis, los elementos de la fe de la Iglesia que quedan distorsionados en los escritos del profesor Torres Queiruga son los siguientes:

La clara distinción entre el mundo y el Creador, y la posibilidad de que Dios intervenga en la historia y en el mundo más allá de las leyes que Él mismo ha establecido.

La novedad de la vida en el Espíritu que Cristo nos alcanza, con la consiguiente distinción entre naturaleza y gracia, entre creación y salvación. Así como, la necesidad de la gracia sobrenatural para alcanzar el fin último del hombre.

El carácter indeducible de la Revelación, mediante la cual Dios ha dado a conocer al hombre su designio salvífico, eligiendo a un pueblo y enviado a su Hijo al mundo.

La unicidad y universalidad de la Mediación salvífica de Cristo y de la Iglesia.

El realismo de la resurrección de Jesucristo, en cuanto acontecimiento histórico (milagroso) y trascendente.

El sentido genuino de la oración de petición, así como el valor de la intercesión y mediación de la Iglesia en su oración por los difuntos, especialmente en la Eucaristía.

La distinción real entre el momento de la muerte personal y el de la Parusía, entendida ésta como culminación y plenitud de la Historia y del mundo.

28. Con la presente Notificación, la Comisión para la Doctrina de la Fe quiere salvaguardar aspectos esenciales de la doctrina de la Iglesia para evitar la confusión en el Pueblo de Dios y contribuir al fortalecimiento de su vida cristiana; espera igualmente que el Prof. A. Torres Queiruga siga clarificando su pensamiento y lo ponga en plena consonancia con la tradición de fe autorizadamente enseñada por el Magisterio de la Iglesia.

La Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, en su CCXXIII reunión, dio su aprobación a la publicación de la presente Nota en la sesión celebrada en Madrid el 29 de febrero de 2012.

X Adolfo González Montes,
Obispo de Almería, Presidente

José Rico Pavés,
Secretario

NOTAS

[1] Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana, Trotta, Madrid 2008, 574 pp. [=Revelación].

[2] Dialogo de las Religiones y autocomprensión cristiana, Sal Terrae, Santander 2005, 151 pp. [= Religiones].

[3] Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura, Trotta, Madrid 32005, 374 pp. [= Resurrección].

[4] Resurrección, 110-111.

[5] Cf. Resurrección, 104-105.

[6] Cf. Resurrección, 33.

[7] En el siglo XIX, el Concilio Vaticano I, en la Constitución Dei Filius, habló de los milagros como ayudas para la Revelación (cf. DH 3009) y declaró condenada la negación de su posibilidad (cf. DH 3034). En la época de la controversia modernista, de nuevo se tuvo que recordar esta verdad (cf. DH 3485). El Concilio Vaticano II ha vuelto a hablar de los milagros en la Constitución Dei Verbum 4.

[8] Juan Pablo II, Catequesis del 9-XII-1987, 7 en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X, 3 (1987) 1359.

[9] Cf. Resurrección, 12. En este sentido para el Autor toda la historia es historia de la salvación en cuanto el ser humano acoge la iniciativa de Dios (cf. Revelación, 423), pero esta iniciativa no puede consistir en intervenciones puntuales de Dios (cf. Revelación, 202) y se tiende a identificar con la conservación de la criatura por parte de Dios (cf. Revelación, 430).

[10] Revelación, 242.

[11] El Magisterio de la Iglesia tuvo que recordar en diversos contextos estas verdades, como en el Concilio de Vienne, cuando se enseña que no se puede alcanzar la bienaventuranza sin el don gratuito del lumen gloriae (cf. DH 895); o frente al sínodo de Pistoia, afirmando que la primera santificación del hombre que Dios le otorgó no era algo debido o consecuencia de su naturaleza (cf. DH 2616); o en la Encíclica *Humani generis* de Pío XII, sosteniendo que la creación de criaturas intelectuales no conlleva de por sí la ordenación a la visión beatífica (cf. DH 3891). Más recientemente, al investigar las causas de algunos errores en el campo de la oración cristiana, la Congregación para la Doctrina de la Fe recordó las desviaciones gnósticas para las que la gracia era un bien natural del alma, de modo que no haría falta implorarla a Dios como don (cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Orationis formas*, 8 en *Id.*, Documentos 1966-2007 (ed. E.Vadillo Romero) [=Doc.] 70, 15/463).

[12] Cf. Concilio de Trento, Decreto sobre la justificación, cap. 7 (DH 1528-1529).

[13] La presentación que hace el Autor de la conservación divina tiene alguna expresión confusa, como la citada afirmación de que a la “naturaleza” de la criatura pertenece Dios como fundación trascendente de su ser (cf. Revelación, 242), lo cual no muestra con claridad la distinción *re et essentia* entre Dios y las criaturas que enseña el Concilio Vaticano I (DH 3001; 3023-3025; cf. también DH 2846).

[14] Catecismo de la Iglesia Católica [= CCE] 308.

[15] Resurrección, 27.

[16] Religiones, 96-97.

[17] Revelación, 491.

[18] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Notificación sobre la obra «Jesus Symbol of God» del P. Roger Haight, sj, I (Doc. 104, 11/760).

[19] La Congregación para la Doctrina de la Fe en *Mysterium Ecclesiae* enseñó que las fórmulas dogmáticas no son meras aproximaciones (cf. Doc. 17, 20/83) y se ha opuesto a un relativismo dogmático tanto en la notificación sobre Leonardo Boff (cf. Doc. 58, 14/319) como en la *Dominus Iesus* 4 (cf. Doc. 90, 7-8/614-615). Este relativismo de hecho disuelve la verdad acerca de Dios en el entorno cultural y filosófico de cada momento, como se tuvo que recordar a Tissa Balasuriya (cf. Doc. 83, 19/568) y a Jon Sobrino (cf. Doc. 106, 10/770-771).

[20] Las indicaciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe acerca de las obras de Tony de Mello (cf. Doc. 85, 2/576) son muy significativas a este respecto, y no resulta extraño que el profesor Torres Queiruga haya dirigido la edición de sus obras completas y le cite elogiosamente en *Religiones*, 101, simplemente aludiendo a que se pueden haber producido algunos equívocos. El apofatismo radical de Tony de Mello parece ir más allá de “algunos equívocos”.

[21] Uno de los textos más significativos y solemnes lo encontramos en la enseñanza trinitaria del Concilio IV de Letrán: «Entre el creador y la criatura no se puede señalar la semejanza sin dejar de señalar que la desemejanza es mayor» (DH 806); cf. CCE 39-43; Conferencia Episcopal Española, Instrucción Pastoral Teología y Secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II (30.3.2006) [= TYSE] 14.

[22] *Religiones*, 16-17; cf. *Resurrección*, 33. También en *Revelación* este planteamiento aparece desarrollado con amplitud, aunque encontramos presentaciones sintéticas del mismo, como en *Revelación*, 425; 506-507 entre otros.

[23] Cf. *Revelación*, 109-110.

[24] *Revelación*, 201; cf. *ibid.* 239.

[25] *Revelación*, 135. Más adelante (p. 430) aclara que el por sí misma incluye fundada y promovida por Dios, pero con esto no se admite realmente que la revelación supere las fuerzas de la naturaleza (cf. CCE 50; 1998).

[26] Cf. *Revelación*, 225.

[27] Cf. *Revelación*, 432-433.

[28] Cf. A.Torres Queiruga, «Revelación como “caer na conta”: razon teológica e maxisterio pastoral» en Encrucillada 149 (2006) 357-373.

[29] La hermenéutica de la contraposición entre ambos que propone el Autor no ayuda a la correcta comprensión de los mismos, cf. Revelación, 110.

[30] Cf. CCE 51-53; 153-159.

[31] Religiones, 89; cf. Revelación, 394.

[32] Religiones, 113.

[33] Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración Dominus Jesus, 8 (Doc. 90, 19-20/619).

[34] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración Dominus Jesus, 6 (Doc. 90, 13-14/617-618).

[35] Doc. 93, 8.13/669-671.

[36] Cf. Religiones, 35-37; Revelación, 406-407.

[37] Cf. Religiones, 43-46; Revelación, 423.

[38] Cf. GS 22 y Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración Dominus Jesus, 21 (Doc. 90, 60/635).

[39] Resurrección, 31.

[40] Resurrección, 23.

[41] Resurrección, 57.

[42] Resurrección, 69.

[43] Resurrección, 86: «¿La resurrección como tal implica la necesidad de que el sepulcro quedase vacío?».

[44] Resurrección, 100: «hablar de una visión del resucitado tomando las palabras en el sentido normal carece sencillamente de sentido».

[45] Resurrección, 153.

[46] Resurrección, 173; cf. también pp. 205-207. En la p. 206 afirma: «la resurrección acontece en la misma cruz».

[47] Resurrección, 154.

[48] Resurrección, 152.

[49] Resurrección, 155.

[50] Resurrección, 161; cf. p. 176.

[51] Resurrección, 176.

[52] Resurrección, 177.

[53] Resurrección, 207; p. 209: «la comunidad descubrió la resurrección de Jesús».

[54] Resurrección, 26; p. 187: «La resurrección es real, pero no física».

[55] Resurrección, 113.

[56] Resurrección, 106: «Non datur tertium».

[57] CCE 639.

[58] Resurrección, 87: “sea cual fuere el destino del cuerpo físico -del cadáver-, para la fe el resultado es exactamente el mismo”.

[59] Resurrección, 101.

[60] Juan Pablo II, Constitución Apostólica Fidei depositum (11.10.1992), 4.

[61] CCE 643; cf. también CCE 645.

[62] CCE 657.

[63] «¿cómo no evocar los intentos de una «gnosis» que renacía continuamente bajo múltiples formas, deseando penetrar este misterio con todos los recursos del espíritu humano, esforzándose por reducirlo a las dimensiones de unas categorías plenamente humanas? Tentación muy comprensible, ciertamente, y sin duda inevitable, pero con una tendencia muy inquietante a vaciar imperceptiblemente todas las riquezas y la importancia de lo que, ante todo, es un hecho: la Resurrección del Salvador. También en nuestros días -y no es precisamente a vosotros a quienes debemos recordarlo- vemos cómo esta tendencia manifiesta sus últimas consecuencias dramáticas, llegándose a negar, incluso entre los fieles que se dicen cristianos, el valor histórico de los testimonios inspirados o, más recientemente, interpretando de forma puramente mítica, espiritual o moral, la Resurrección física de Jesús. ¿Cómo no nos ha de doler profundamente el efecto

destructor que estas discusiones deletéreas tienen para tantos fieles?»: Pablo VI, Discurso a los participantes en un symposium sobre la Resurrección de Jesucristo, 2, en AAS 62 (1970).

[64] Resurrección, 227-228.

[65] Cf. Resurrección, 229-230.

[66] Doc. 35, 14.16-17/173.

[67] Cf. DH 854.

[68] Cf. CCE 1017.

[69] Doc. 55, 7/280-281.

[70] Resurrección, 300.

[71] Resurrección, 302.

[72] Cf. Doc. 35, 15/173.

[73] Cf. CCE 2629-2633; 2738-2741.

[74] Cf. Santo Tomás de Aquino, Summa Theologiae II-II 83 2.

[75] Cf. CCE 306-308.

[76] Cf. DH 1304.

[77] Cf. DH 1743; 1753; 1820.

[78] Cf. CCE 957-958.

[79] Cf. LG 50.

[80] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Donum veritatis 10. 34 (Doc. 71, 18. 60/483. 493).