

# DOCENCIA DE LA TEOLOGÍA Y LIBERTAD RELIGIOSA

Carlos SOLER

*Doctor en Derecho y en Derecho Canónico*

*SUMARIO:* I. *Acotaciones al título; objeto y estructura de este trabajo.*—II. *La idea de universidad.*—III. *La idea de Universidad católica. Aspectos académicos:* 1. La autonomía de las realidades terrenas y de las ciencias en *Gaudium et spes* 36. 2. *Gravissimum educationis momentum*, 10. 3. La const. ap. *Ex Corde Ecclesiae*.—IV. *¿Qué es teología?*—V. *Docencia de la teología y libertad religiosa.*—VI. *Posibilidades que ofrece el derecho español vigente sobre universidades:* 1. La Constitución y las sentencias del Tribunal Constitucional. 2. La LRU. 3. Las normas de desarrollo de la LRU. 4. Una comparación analógica: la no obligatoriedad de la religión en los centros de enseñanza primaria y media.—VII. *Conclusión. Propuesta para la presencia de la teología en una universidad católica.*

## I. ACOTACIONES AL TÍTULO; OBJETO Y ESTRUCTURA DE ESTE TRABAJO

No me ocupo propiamente de la universidad pluralista, sino de una universidad cristiana con estas dos características: estar en una sociedad pluralista y admitir en su seno personas de todas las creencias e ideologías; es decir, no una universidad *para cristianos exclusivamente*.

El problema que quiero tratar en último término es el papel que puede tener la asignatura de teología en los planes de estudio de las carreras civiles en una universidad como la que hemos descrito. Así pues, en este trabajo nos vamos a plantear qué papel tiene la docencia de la teología en el *currículum* de las diversas titulaciones civiles dentro de una universidad de inspiración cristiana <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> De acuerdo con la const. ap. *Ex Corde Ecclesiae*, artículo 1, 3, podemos distinguir entre universidades católicas en sentido material y en sentido formal. La primera es «toda universidad que se proponga una tarea de investigación y de docencia iluminada por la luz del Evangelio, independientemente de su configuración jurídico canónica» (D. CIRIO, «comentario al c. 808», en *Comentarios exegéticos al Código de Derecho canónico*, Universidad de Navarra, 1996); para distinguir, preferimos llamarla Universidad de inspiración cristiana.

Estudiaremos en primer lugar cuál puede o debe ser esa presencia según el Derecho canónico y, en segundo lugar, cuáles pueden ser las modalidades de esa presencia en las universidades españolas, según el Derecho español sobre enseñanza universitaria.

He aquí el orden que vamos a seguir: haremos unas consideraciones previas sobre la idea de universidad; estudiaremos la idea de universidad católica en sentido material (independientemente, como hemos advertido, de su configuración formal jurídico canónica). En tercer lugar, veremos la idea de teología. Después pasaremos ya a estudiar lo que establece el Derecho canónico sobre la enseñanza de la teología en la universidad católica. En quinto lugar, daremos paso a un tema fronterizo entre Derecho canónico y Derecho eclesiástico del Estado: a saber, la cuestión de la libertad religiosa en relación con la docencia de la teología. Por último, estudiaremos las posibles modalidades de la presencia de la teología de acuerdo con el Derecho español vigente sobre universidades. Tendremos en cuenta principalmente los siguientes elementos: nuestra norma constitucional; algunas sentencias del TC que nos atañen, la LRU y sus Decretos de desarrollo. Concluiremos haciendo una propuesta concreta sobre la presencia de la teología en los planes de estudio.

## II. LA IDEA DE UNIVERSIDAD

El 18 de septiembre de 1988 ochenta rectores de universidades europeas firmaron en Bolonia la «Carta Magna de la Universidad Europea»<sup>2</sup>. Contiene algunas ideas que nos pueden ayudar en nuestra reflexión sobre la idea de universidad. El preámbulo destaca el importante papel de las universidades en el futuro de la sociedad. El considerando 1.º indica que las auténticas universidades son «centros de cultura, conocimiento e investigación», de los cuales depende en gran medida el porvenir de la humanidad. El principio fundamental primero señala que la universidad «de manera crítica produce y transmite la cultura por medio de la investigación y de la enseñanza». El principio tercero destaca que es «un lugar de encuentro privilegiado entre profesores (...) y estudiantes». El principio cuarto declara que la universidad es «depositaria de la tradición del humanismo europeo» y está abierta, al mismo tiempo, a cualquier cultura. El apartado sobre medios señala en su número tercero que se deben garantizar a los estudiantes las condiciones necesarias para alcanzar sus objetivos de «cultura y de formación». Se destaca también, a lo largo

---

La segunda es la que ha sido formalmente erigida o aprobada como tal por la autoridad competente. De todas formas, el párrafo segundo de ese mismo artículo 1, 3, postula que las universidades de inspiración cristiana se atengan a las normas de la *Ex Corde Ecclesiae*, incorporando su normativa en los estatutos. A efectos de la lectura de este trabajo señalamos que vamos a prescindir de esta distinción y utilizaremos indistintamente una y otra terminología: cuando hablemos de «universidad católica» o de «universidad de inspiración cristiana» queremos decir lo mismo, a saber, queremos englobar bajo esos términos uno y otro tipo de universidad.

<sup>2</sup> Hemos utilizado un ejemplar de la versión española, edición de los talleres Signe, diciembre 1991, sobre papel artesano, limitada a doscientos cincuenta ejemplares. Se conserva en la Biblioteca Central de la Universidad de Navarra.

de toda la Carta, la necesaria autonomía universitaria y la libertad de investigación y docencia, para que la universidad pueda ser lo que debe ser, así como la colaboración y la interdisciplinariedad.

La constitución *Ex Corde Ecclesiae*, inspirándose en esta Carta Magna, describe la universidad como «una comunidad académica que, de modo riguroso y crítico, contribuye a la tutela y desarrollo de la dignidad humana y de la herencia cultural mediante la investigación, la enseñanza y los distintos servicios ofrecidos a las comunidades locales, nacionales e internacionales»<sup>3</sup>.

Nuestra Ley de Reforma Universitaria<sup>4</sup> concibe la enseñanza superior como un servicio público que corresponde a la universidad<sup>5</sup>. Su artículo 1, 2, establece las funciones de ésta: «a) La creación, desarrollo, transmisión y crítica de la ciencia, de la técnica y de la cultura. b) La preparación para el ejercicio de actividades profesionales que exijan la aplicación de conocimientos y métodos científicos, o para la creación artística. c) El apoyo científico y técnico al desarrollo cultural, social y económico tanto nacional como de las comunidades autónomas».

En estos tres documentos —representativos respectivamente de la cultura universitaria europea, de la actitud de la Iglesia y de la legislación española— aparece de un modo u otro algo que conviene resaltar enseñuida.

En mi opinión, de acuerdo con la más rancia tradición universitaria, lo específico de la universidad es la *apertura a la totalidad de lo real*. Los centros universitarios son *algo más* que centros de capacitación técnica profesional. Ciertamente, la capacitación técnica es una de las funciones de la universidad, pero no la única. La Carta Magna habla de «cultura», de «formación», de «tradición humanística», de «encuentro» entre profesores y estudiantes. La *Ex Corde Ecclesiae* habla de «tutela y desarrollo de la dignidad humana y de la herencia cultural». La LRU habla de «creación, desarrollo, transmisión y crítica de la (...) cultura» y de «apoyo (...) al desarrollo cultural, social y económico».

Todo esto apunta hacia esa idea de apertura a la totalidad de lo real. De este modo, los documentos recientes que hemos escogido entroncan con la más rancia tradición. Como *universitas alumnorum et magistrorum*, y como *universitas scientiarum* (comunidad de saberes), la universidad está reñida con una superespecialización técnica exclusivista, es decir, sin apertura a lo global.

Son especialmente oportunas estas autorizadas declaraciones sobre el carácter *abierto* de la universidad, puesto que hoy en la práctica se tienden a vivenciar como meras academias de formación profesional. Por eso es especialmente necesario plantearse temáticamente la necesidad de reavivar el ideal universitario: la comunidad de los saberes, la búsqueda apasionada de la verdad, que será siempre parcial, pero abierta a lo total. Un centro universitario debe —en línea de principio— ser algo más que un lugar donde a uno le enseñan a curar enfermos (Medicina), a construir carreteras (Ingeniería) o a defender derechos e intereses (Derecho). Hay que capacitar al alumno para estas tareas, pero en un clima auténticamente

<sup>3</sup> *Ex Corde Ecclesiae*, núm. 12, y nota 14.

<sup>4</sup> Ley Orgánica 11/1983, de 25 de agosto. BOE de 1 de septiembre.

<sup>5</sup> Artículo 1, 1.

universal. Lo sugiere la propia palabra «Universidad». Por decirlo gráficamente, la universidad no es el sitio donde a uno le enseñan a mirar por un canuto: sea el canuto del Derecho procesal, del dativo de interés o de la biología molecular (es decir, a «no atender a otra cosa que...»), sino el lugar donde, junto con la necesaria especialización y capacitación profesional, se le abre al universitario el horizonte de un interés universal. Por eso es tan importante la interdisciplinariedad en un sentido profundo: la universidad debe ser una auténtica comunidad de saberes; no, por tanto, un depósito de saberes en compartimentos estancos, sino una unidad de saberes con relación dinámica entre sí.

Tal estimo que es el ideal universitario que hemos recibido como herencia y que no debemos dilapidar en pro de una especialización utilitarista compartimentalizante.

Ahora bien, si la universidad debe ser una unidad, ¿quién debe presidir esa unidad? ¿Cuál es el elemento unificante principal?<sup>6</sup> En la universidad medieval lo era la teología, y lo sigue siendo en la universidad católica, como veremos. En otras puede serlo la filosofía, o una ideología<sup>7</sup>, o cualquier inspiración que de hecho alcance una primacía; otras universidades, ... quizá no sean auténticas universidades.

En cualquier caso, esta apertura a la totalidad de lo real y esta unidad de fondo tiene que tener su reflejo tanto en la investigación como en la docencia. Precisamente —y adelante ya una conclusión del trabajo— la docencia de la teología es un modo, y seguramente el mejor, de realizar esa apertura hacia el todo en el terreno de la docencia. Existen otras posibilidades complementarias (los créditos de libre configuración que prevé nuestra legislación tienen que ver con esto), pero del que nosotros nos ocupamos en este trabajo es de la docencia de la teología.

### III. LA IDEA DE UNIVERSIDAD CATÓLICA. ASPECTOS ACADÉMICOS

Empecemos recordando que con la expresión me refiero a cualquier universidad de inspiración cristiano-católica, independientemente de su configuración jurídica. Por lo demás, nos atendremos a los aspectos académicos, dejando de lado otros no menos importantes, como la atención pastoral, o la formación de una auténtica comunidad eclesial, que no interesan a nuestro propósito.

Lógicamente, el documento principal en el que nos tendremos que inspirar es la *Ex Corde Ecclesiae*. Pero antes, vamos a espigar algunas noticias procedentes de tres autores particularmente autorizados. Se trata del cardenal Newman —que puso en marcha la Universidad Católica de Dublín, y es autor de *La idea de universidad*<sup>8</sup>—, del beato Josemaría Escrivá —fundador de la Universidad de Navarra— y del cardenal Ratzinger.

<sup>6</sup> Véanse las lúcidas consideraciones de RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, Bac, Madrid, 1987, pp. 168-175, sobre las posibilidades de esa unidad.

<sup>7</sup> Pero la «ideología» va precisamente en contra de la universalidad del saber.

<sup>8</sup> Oxford 1876, cit. por J. MORALES, *Newman (1801-1890)*, Rialp, Madrid, 1990, p. 214 y notas 494 y 496.

El cardenal Newman propone en *La idea de una universidad* «una educación liberal en el sentido oxoniense del término, es decir, una educación centrada en la ciencia por sí misma, pero libre del indiferentismo por su conexión con la teología (...). No se trataba de una ciencia profana sometida a la religión o tutelada desde la esfera eclesiástica, sino de un saber autónomo que, sin perder su naturaleza, acepta libremente la religión y la fe, las tiene en cuenta y se nutre de ellas»<sup>9</sup>. Newman estaba personalmente convencido de que «la educación superior debía ser religiosa y de que en este punto capital radicaba la gran diferencia entre los “Godless” Colleges gubernamentales de Cork y Galway y la universidad que se proyectaba»<sup>10</sup>. Al mismo tiempo «estimaba igualmente necesario que una universidad digna de ese nombre debía conceder a la ciencia profana el lugar que legítimamente le correspondía dentro de ella y que la razón de ser del centro que iba a fundarse descansaba en la fusión armónica de saber humano y teología»<sup>11</sup>.

El beato Josemaría Escrivá, fundador de la Universidad de Navarra, intentaba «crear o redescubrir (...) *la unidad de vida* en el ámbito de la ciencia y de la educación superior: la reinstauración y la refundamentación de la unidad orgánica, vital, entre ciencia y fe»<sup>12</sup>. Según Francisco Ponz, que fuera rector de dicha universidad en la década de los setenta, «el fundador inculcaba la necesidad de que tanto los especialistas en las ciencias del hombre y de la naturaleza, como los dedicados a las ciencias del espíritu, adquirieran —con delicado respeto a la libertad de las conciencias— una buena formación cristiana, con el conocimiento profundo de la fe (...) evitando el riesgo de caer en los excesos (...) de un cientifismo desatado»<sup>13</sup>.

El beato Escrivá «quería que la Universidad de Navarra fuera un ejemplo vivo de que poseer un alto nivel científico en una disciplina y ser cristiano consecuente no sólo no se excluyen ni se sitúan en planos separados, sino que se apoyan mutuamente y deben darse fundidos en la misma persona»<sup>14</sup>. Y llegamos ahora a la formulación más radical de lo que aquí nos interesa: «propugnaba que el cultivo de la teología se integrara con el de las ciencias humanas para alcanzar la síntesis de los saberes a la luz de la fe: con el retorno de la teología a la universidad literaria, ésta se lograría reconstruir, recobrando su plenitud como *Universitas Scientiarum*»<sup>15</sup>. Preguntado expresamente por el papel de la enseñanza de la religión en la universidad, respondió: «La religión es la mayor rebelión del hombre que no quiere vivir como una bestia, que no se conforma —que no se aquieta— si no trata y conoce al Creador: el estudio de la religión es una necesidad fundamental. Un hombre que carezca de formación religiosa no está completamente formado. Por eso la religión debe estar presente en la universidad; y ha de enseñarse

<sup>9</sup> J. MORALES, *Newman* (1801-1890), Rialp, Madrid, 1990, 214.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 213.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> P. BERGLAR, *Opus Dei. Vida y obra del Fundador Josemaría Escrivá de Balaguer*, Madrid, Rialp, 1987, 343.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 344.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 345.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

a un nivel superior, científico, de buena teología. Una universidad de la que la religión está ausente es una universidad incompleta: porque ignora una dimensión fundamental de la persona humana, que no excluye —sino que exige— las demás dimensiones»<sup>16</sup>.

Por lo que se refiere a Ratzinger, me limitaré a reproducir una larga pero sustanciosa cita sobre la crisis del 68: «La universidad nació porque la fe consideraba posible la búsqueda de la verdad e impulsaba a esta búsqueda de tal modo que posteriormente requirió la extensión de su ámbito a todos los campos del conocimiento humano, naciendo así las diversas facultades. Éstas, a pesar de la diversidad de sus propios objetos, estaban sustentadas por la orientación común de buscar la verdad, cuya posibilidad estaba garantizada, en último término, como lo reconocían todas las facultades, por la facultad de teología. Puesto que el conocimiento humano se basaba en una unidad última, los sabios y los que aspiraban a serlo podían unirse en un *universitas* de docentes y de discentes. La universidad es un producto de la misión confiada a la razón por el acto cristiano de fe, por lo que, cuando este contexto se disuelve del todo, ocurre sin remedio una crisis que afecta sin remedio a las mismas raíces de la universidad»<sup>17</sup>.

En estos planteamientos subyace una cuestión de fondo. A saber: por un lado, cada disciplina tiene su autonomía. Por otro, se trata de construir una auténtica *unitas scientiarum*, una síntesis de los saberes. En una universidad católica esta síntesis está presidida por la «fe pensada», es decir, por la teología<sup>18</sup>. Quizás se pueda intentar construirla a partir del agnosticismo, del indiferentismo o del marxismo, por ejemplo, aunque con dudoso resultado: históricamente, sólo la universidad presidida por la fe ha dado frutos valiosos en materia de síntesis de saberes.

La cuestión es ¿a qué nivel incide la fe? Porque está claro que cada disciplina tiene su autonomía: no puede haber, como dice Flet, una «matemática católica»<sup>19</sup>, ni agnóstica, ni marxista.

A este respecto, tenemos algunas orientaciones valiosas. En primer lugar, toda respuesta debe pasar por el punto firme de la autonomía de las ciencias. Cualquiera que no la respete debe ser excluida.

A partir de ahora vamos a acudir a los documentos oficiales: *Gaudium et spes*, *Gravissimum educationis momentum* y *Ex Corde Ecclesiae*.

<sup>16</sup> *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid, 1985, núm. 73. Acto seguido añade: «De otra parte, nadie puede violar la libertad de las conciencias: la enseñanza de la religión ha de ser libre, aunque el cristiano sabe que, si quiere ser coherente con su fe, tiene obligación grave de formarse bien en este terreno, que ha de poseer —por tanto— una cultura religiosa: doctrina, para poder vivir de ella y para poder ser testimonio de Cristo con el ejemplo y con la palabra».

<sup>17</sup> J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, Bac, Madrid, 1988, 172. Es muy interesante el análisis que hace a continuación sobre la crisis de la Universidad.

<sup>18</sup> Tomo la expresión «fe pensada» —ciertamente feliz en su concisión como definición de la teología— de J. R. VILLAR, Recensión a M. Seybold (Hrsg.), *Katholische Universität. Wesen und Aufgabe*, Franz-Sales-Verlag, Eichstätt, 1993, en «Scripta theologica» 1994, pp. 756-761.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

## 1. La autonomía de las realidades terrenas y de las ciencias en *Gaudium et spes* 36

«Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia.

Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe.

Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida.»

Me baso a continuación en el comentario que tuve ocasión de hacer de este número en otro contexto<sup>20</sup>: la redacción del texto se inicia con una problematización de lo afirmado en el número anterior. En ese número, el 35, se ha afirmado que el trabajo debe orientarse hacia la realización plena de la vocación divina del hombre; ¿no se concluye un sometimiento directo de todo lo humano a lo religioso, en particular a la Iglesia?<sup>21</sup> La respuesta es la autonomía de las realidades terrenas, cuestión harto difícil como se pretenda profundizar en ella.

Nos interesan aquí especialmente las referencias a la ciencia —presentes porque esta última ha sido uno de los campos de fricción más intensos en la materia—, pero teniendo en cuenta que se enmarcan en la idea general de autonomía que

<sup>20</sup> C. SOLER, *Iglesia y Estado. La incidencia del concilio Vaticano II sobre el Derecho público externo*, Eunsa, Pamplona, 1993.

<sup>21</sup> Vid. M. FLICK, «L'attività umana nell'universo», en *AA. VV.*, «La costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo», *Elle Di Ci.* Torino-Leumann, 3.<sup>a</sup> ed., 1966, pp. 581-673, 606 y ss. Advertimos que en el número 35 se hablaba del trabajo, y aquí se generaliza: se habla de la actividad humana.

aquí se dibuja. Todo lo que se diga sobre autonomía de las realidades terrenas es aplicable a la autonomía de las ciencias.

Estos son los elementos que delimitan esa autonomía tal como la entiende el concilio: las cosas creadas gozan de propias leyes y valores, de consistencia, bondad y verdad propias, así como de un propio orden; y esto, por la naturaleza que les viene de la creación, lo que significa que dicha «autonomía» es algo intrínseco a las cosas, y que responde a la voluntad del Creador; se sigue de aquí la correspondiente autonomía de las ciencias respectivas. En el tratamiento de las cosas creadas, el hombre debe descubrir y respetar dichos valores, leyes, bondad y orden propios de las diversas cosas creadas; esta autonomía es tal que no contradice —no podría— la dependencia de las cosas respecto a Dios, y, en consecuencia, la necesidad de que el hombre las use con referencia al Creador.

A primera vista parece que el número dice más bien poco. Y, efectivamente, quizás no diga mucho. Una primera perplejidad es la siguiente: autonomía ¿ante quién? Desde luego, no ante Dios. ¿Autonomía ante la Iglesia? Esto no se menciona de modo expreso en absoluto. La única alusión a un «punto de referencia» es la que encontramos en el primer párrafo, cuando se habla del temor ante «una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad terrena y la religión»; pero «la religión» es una expresión excesivamente vaga. Sin embargo, puestos a buscar un «punto de referencia» para la autonomía de las realidades terrenas, parece que la autonomía ante la Iglesia era el problema que el concilio tenía en la mente. Y, por lo que se refiere a las ciencias, su autonomía en relación a la teología.

Aceptado que el punto de referencia no puede ser otro que la Iglesia, los problemas se nos multiplican acto seguido: ¿en qué sentido entendemos aquí la Iglesia? No en su sentido más pleno y profundo, en cuanto plenitud de Cristo, en cuanto comunión de los hombres con Dios, en cuanto es la Iglesia llamada a la consumación escatológica: las realidades terrenas no pueden ser autónomas respecto a Cristo, ni respecto a la comunión divina, ni respecto a la Jerusalén celestial, a la plenitud del Reino. Visto esto, podríamos decir que son autónomas respecto a la estructura histórica de la Iglesia, pero aun esto requiere una ulterior precisión: ¿autónomas respecto a la jurisdicción de la Iglesia?, ¿respecto a lo «eclesial», entendido como contrapuesto a lo «eclesial»? ¿respecto al clero?, ¿respecto a la teología: *silete theologi in munere alieno*? Parece que la respuesta más correcta sería: respecto de la dimensión oficial y pública de la Iglesia; y, en particular, respecto del poder constituido en esa dimensión; es decir, sociológicamente, respecto de la jerarquía.

En cualquier caso, resulta evidente que no se pueden sacar conclusiones precipitadas al respecto, conclusiones del tipo: «sobre esto la Iglesia —o la teología— no tiene nada que decir». Porque, si tenemos en cuenta que junto con la autonomía existe una dimensión moral y una significación salvífica de las realidades terrenas, está claro que la Iglesia, y más en concreto su estructura histórica, y más concretamente todavía la jerarquía, y también la teología, tienen algo que decir. Estamos en una de las piezas de contrabalanceo que existen en el tema, y su papel no puede correr por separado; es decir, ha de considerarse junto con otros elementos que tienden hacia el polo contrario.



Pero quizá por otra vía sea posible desentrañar el contenido de este punto. Se trata de olvidar la necesidad de un punto de referencia para la autonomía, y concentrarnos más bien en la pura lógica interna del texto. En particular, hemos de fijarnos en la palabra «propio» que aparece por dos veces en nuestro texto.

El sentido de la autonomía sería que la actividad humana no puede ser vista como «un puro medio referido a finalidades extrínsecas a ella»<sup>22</sup>, sino que contiene en sí misma un valor que le es propio, intrínseco; en este sentido, es el *significado propio* de cada actividad humana lo que ha de ser buscado, sin someterla a finalidades extrínsecas que violenten ese *significado propio*. Del mismo modo, cada campo de actividad goza de *leyes propias* y de un *orden propio* (su propia *dinámica*) que debe ser respetado (y aquí entra en juego la noción de «competencia profesional»). Desde *Apostolicam actuositatem* nos llega una invitación a interpretar en este sentido el texto de *Gaudium et spes* 36. El número 7 del Decreto se ocupa —junto con el número 5— del tema de las realidades terrestres, desde la perspectiva de la renovación cristiana del orden temporal por obra de los laicos. En él se dice: «Todo lo que constituye el orden temporal: bienes de la vida y de la familia, la cultura, la economía, las artes y las profesiones, las instituciones de la comunidad política, las relaciones internacionales y otras realidades semejantes, así como su evolución y progreso, no son solamente medios para el fin último del hombre, sino que tienen, además, un valor propio puesto por Dios en ellos, ya se los considere en sí mismos, ya como parte de todo el orden temporal». Esta afirmación está, acto seguido, contrapesada cristológicamente, y se trata de un contrapeso importante<sup>23</sup>. Pero ahora lo que nos interesa es que, en un lenguaje que recuerda inequívocamente el de nuestro número, el *valor propio* de las realidades «temporales» (así se las llama aquí) se afirma frente a la pretensión de reducir las a meros «medios para el fin último del hombre» (advertimos que no se niega que lo puedan ser, ni que de hecho lo sean; la palabra «sólo» indica que contra

<sup>22</sup> M. FLICK, «L'attività umana nell'universo», en *AA. VV.*, «La costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo», Elle Di Ci. Torino-Leumann, 3.ª ed., 1966, pp. 581-673, 601.

<sup>23</sup> «Plugo, finalmente, a Dios el unificar todas las cosas, tanto naturales como sobrenaturales, en Cristo Jesús, *para que Él tenga la primacía sobre todas las cosas* (col 1, 18). Este destino, sin embargo, no sólo no priva al orden temporal de su autonomía, de sus propios fines, leyes, medios e importancia para el bien del hombre, sino que, por el contrario, lo perfecciona en su valor y excelencia propia y, al mismo tiempo, lo ajusta a la vocación plena del hombre sobre la tierra» (subrayado del texto). Aquí está aludido el grandioso tema de la recapitulación de todas las cosas en Cristo, del Señorío de Cristo, y del Reino de Dios en cuanto es Reino de Cristo. Todas éstas son cuestiones imprescindibles para la reflexión fundamental específicamente cristiana sobre el significado último de las realidades terrenas. En su recto entendimiento nos jugamos mucho, como se ha puesto de relieve en la teología postconciliar. Es muy importante, para ese recto entendimiento, la expresa afirmación de que la ordenación cristocéntrica no violenta la naturaleza y dinámica internas de esas realidades terrenas. Por lo tanto, toda reflexión y toda praxis que prescinda de esas mediaciones técnicas impuestas por la realidad propia de las cosas terrenas, o que pretenda determinar directamente desde el Evangelio la ordenación interna de las mismas, sin atender más bien a *escuchar* lo que ellas dicen de sí mismas, puede considerarse *a priori* desorientada, y se arriesga a traicionar tanto al Evangelio como a las realidades terrenas sobre las que incida.

lo que se previene es contra la *reducción* de tenerlos tan sólo como «medios» para algo extrínseco, con olvido de su significado propio)<sup>24</sup>.

Merece la pena que nos detengamos todavía un poco más sobre este pasaje de *Apostolicam actuositatem*. Para empezar, notemos que no se establece polémica entre ordenación al fin último y valor propio. En efecto, el texto latino dice: «(...) *non solum subsidia sunt ad finem ultimum hominis, sed et proprium valorem habent*» (subrayado mio). La expresión «*non solum (...) sed et (...)*» es aséptica. Si el texto hubiera querido expresarse en tono polémico habría dicho algo parecido a «*non mera subsidia sunt ad finem ultimum hominis, sed proprium valorem habent (...)*». La presencia de *solum* y *et* hace que el texto se deba traducir: «no sólo son medios para el fin último del hombre, sino que tienen además un valor propio (...); y excluye la traducción: «no son meros medios para el fin último del hombre, sino que tienen un valor propio». Por eso no me parece totalmente satisfactoria la traducción de la BAC, transcrita en el texto: parece más fiel «no sólo son» que «no son solamente». Es importante que el valor propio no se afirme en polémica con la ordenación al fin último. ¿Por qué? Porque, en definitiva, también ese valor propio se ordena al único fin último. En efecto, el fin último es único. Por tanto, *todo* se ordena en definitiva a él. No cabe hablar de duplicidad de fines, como ha quedado claro tras la polémica sobre lo sobrenatural; tampoco existe junto con el fin último un fin infravalente autónomo en sí, por más que los esfuerzos por afirmarlo hayan sido muy nobles y hayan enriquecido la reflexión teológica. En consecuencia, y llegamos a lo que me interesa de todo esto, la interpretación correcta de este pasaje conciliar sería la siguiente: la ordenación de las realidades terrenas al fin último no puede hacerse con independencia de su significado propio: es decir, no vale tomarlas como pura «ocasión» para dirigirse al fin último, no cabe ordenarlas a ese fin como «desde fuera» de ellas mismas, extrínsecamente, como si su contenido propio fuera en sí indiferente. Y dígame lo mismo de las ciencias. Por decirlo con ejemplos: no vale, no es suficiente, tomarlas como mera ocasión para ejercer las virtudes, o para ordenarlas mediante el ofrecimiento de una intención recta, o para dar testimonio de Cristo, con independencia del *contenido propio* de la realidad o actividad temporal de que se trate. Es su contenido propio, su significado material, su propia dinámica, en definitiva su *valor propio* lo que ha de ser ordenado *intrínsecamente* al fin último. Es decir, se trata de descubrir en cada realidad su sentido propio, y descubrir y realizar la ordenación inmanente de ese sentido propio al fin último. Pienso que ésta es la interpretación correcta del pasaje. Por lo demás, a los efectos de evitar una defectuosa intelección, que procedería de un equivoco posible, recordemos que la salvación individual no es la única dimensión del fin último; éste tiene un doble aspecto y una doble dimensión; el aspecto objetivo es la gloria de Dios, y el aspecto subjetivo es la salvación,

<sup>24</sup> Vid. Y. CONGAR, «Le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps», en *AA. VV.* (Y. CONGAR, N. PEUCHMAURD, dirs.), «L'Eglise dans le monde de ce temps. II: commentaires», Cerf, Paris 1967, pp. 305-328, 314: «De ce monde là, l'Eglise reconnaît la valeur positive et l'autonomie. Elle ne le réduit pas au rôle de pur moyen pour obtenir le ciel». Ver también M. D. CHENU, «Los laicos y la consecratio mundi», en *AA. VV.* (G. BARAUNA dir.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, 2 vols., Juan Flors, Barcelona, 1966, pp. 999-1015.

con dos dimensiones, la individual y la comunitaria-cósmica. Es a este fin último «completo», a su doble aspecto y dimensión, al que se ordenan en definitiva todas las realidades.

Pero descendamos al terreno concreto que nos ocupa: la autonomía de las ciencias y su relación con la teología.

Al respecto resultan muy aleccionadores los conflictos históricos entre ciencia y fe. Sea el conflicto con la física, sea el conflicto con la biología darwiniana. Hoy sabemos que estos conflictos no deberían haberse producido<sup>25</sup>. Todo conflicto entre ciencia y teología obedece a que una de las dos sale de su campo para invadir indebidamente —con método inadecuado— el de la otra. O bien es que la teología ha pretendido hacer ciencia, o bien es que la ciencia ha pretendido hacer teología. En este sentido, la tentación coordinatista ha de ser siempre rechazada, y no pueden ir en esa línea los intentos de hacer presente a la teología. Un ejemplo de coordinatismo indebido: a veces se oye decir que la física del big-bam es creacionista, porque afirma un momento en el que surge el mundo. Esto es falso: simplemente la física no sabe, hoy por hoy, qué había «antes» de big-bam, ni siquiera sabe si había un «antes»; y en cualquier caso, no puede afirmar ni negar la creación, pues le excede. De modo similar, sólo que en sentido contrario, se corre el riesgo de asumir precipitadamente que determinadas posturas científicas contravienen algún artículo de la fe. Si son auténticamente científicas, es imposible de hecho, metodológicamente, porque los artículos de la fe exceden aquello sobre lo que la ciencia puede pronunciarse (aparte de que una y otra vayan en pos de la misma y única verdad, en definitiva). Ni el evolucionismo ni el principio antrópico pueden afirmar o negar por sí mismos la espiritualidad del alma humana: ésta es una verdad de orden filosófico-teológico que excede el método científico.

Según lo dicho, ¿hemos de concluir que teología y ciencias se mueven en universos incommunicables y que no tienen nada que decirse? No: aunque tienen métodos distintos, tienen algo que decirse.

Así, por ejemplo, las ciencias aportan datos que pueden ser valiosos para una ulterior reflexión teológica (normalmente por mediación de la filosofía), o para la función de inculturación que tiene la teología: si la teología media entre la fe y la cultura, si ayuda a expresar la fe en las categorías culturales vigentes, algo tiene que ver con esto el diálogo con la ciencia.

Por otra parte, como ha puesto de relieve Ratzinger<sup>26</sup>, las ciencias parten de unos presupuestos epistemológicos y ontológicos que le son proporcionados por la filosofía y por la teología. En cierto sentido, la razón se apoya en la fe. Al respecto, cabe destacar que no es casual que la ciencia moderna haya nacido en el seno de una cultura cristiana (independientemente de los conflictos episódicos).

Por lo demás, concluyendo ya esta aplicación de lo que decíamos en general sobre la autonomía de las realidades terrenas al terreno de las relaciones entre ciencia y teología, podemos decir que la autonomía no excluye su *impregnación cristiana*. Que, de algún modo, la teología contribuye a recordarles su sentido

<sup>25</sup> Cfr., por todos, M. ARTIGAS, *Ciencia y fe: nuevas perspectivas*, París, 1994.

<sup>26</sup> *Iglesia, ecumenismo y política*, loc. cit. Cfr. M. ARTIGAS, *ob. cit.*

de servicio al hombre, y que filosofía y teología prestan los presupuestos últimos de la ciencia.

Si bien todo esto justifica la presencia de la teología —y también de la filosofía— entre las ciencias, sin embargo no se puede pretender sacar de ahí soluciones prefabricadas. En el fondo, el modo de la impregnación cristiana de la disciplina, el «lugar» concreto donde incidirá el diálogo con la teología es una pregunta que sólo cada uno puede responderse a sí mismo en el ámbito de su disciplina específica.

Aunque estudiaremos la *Ex Corde Ecclesiae* poco más adelante, hemos de señalar aquí que esto mismo es lo que declara su número 19: «la teología cumple un papel particularmente importante en la búsqueda de una síntesis del saber, así como en el diálogo entre fe y razón. Además, aporta una contribución a todas las demás disciplinas en su búsqueda de significado, no sólo ayudándolas a examinar de qué modo influirán sus descubrimientos en las personas y en la sociedad, sino también proveyendo una perspectiva y una orientación que no están contenidas en las metodologías de esas disciplinas. A su vez, la interacción con estas otras disciplinas y sus hallazgos enriquece a la teología, proporcionándole una mejor comprensión del mundo de hoy y haciendo que la investigación teológica se adapte mejor a las circunstancias actuales. Teniendo en cuenta la importancia específica de la teología entre todas las disciplinas académicas, toda universidad católica deberá tener una facultad o, al menos, una cátedra de teología».

## 2. *Gravissimum educationis momentum*, 10

Sin duda el documento más autorizado que trata directamente sobre las universidades católicas es la declaración conciliar, en su número 10, que reproducimos a continuación en lo que nos interesa.

«La Iglesia presta igualmente atención con sumo cuidado a las escuelas superiores, sobre todo a las universidades y facultades. Más aun, en aquellas que dependen de ella, tiende por sistema a que se cultive cada disciplina según sus principios propios, su propio método y la libertad propia de la investigación científica, de modo que cada vez se alcance una comprensión más profunda de las mismas y, considerando con mucha atención los nuevos problemas y las investigaciones del progreso contemporáneo, se perciba con mayor profundidad cómo la fe y la razón convergen en una sola verdad, siguiendo las huellas de los doctores de la Iglesia, sobre todo de Santo Tomás de Aquino. De modo que se realice una cierta presencia pública, estable y universal del pensamiento cristiano en todo intento de promover una cultura superior, y los alumnos de estos institutos se formen como hombres que destaquen por su doctrina, preparados para desempeñar las funciones más importantes en la sociedad y ser testigos de la fe en el mundo.

En las universidades católicas en las que no exista ninguna Facultad de Teología debe haber un instituto o cátedra de Sagrada Teología en la que se impartan también lecciones adaptadas a los alumnos laicos. Como las ciencias avanzan sobre todo por las investigaciones científicas de mayor trascendencia, hay que fomentar en las universidades y facultades católicas institutos que se dediquen principalmente a la promoción de la investigación científica.»

### 3. La const. ap. *Ex Corde Ecclesiae*

No resulta fácil dar cuenta de la *Ex Corde Ecclesiae*, pues parece un documento algo fragmentario, de diversas procedencias. No obstante, se puede afirmar que esta idea de simultánea autonomía e impregnación cristiana preside todo su texto.

En efecto, la autonomía propia de cada disciplina viene reconocida expresamente en el número 14, y en el número 17 se reconoce la existencia de distintos niveles de conocimientos de la verdad. También se reconoce explícitamente la autonomía institucional y la libertad académica de los miembros (núms. 12 y art. 2, §5).

Por otra parte, hay una gran insistencia en la unificación de los saberes, pues es la verdad lo que en definitiva buscamos (núms. 1, 4, 15, 16); se insiste también en el diálogo fe-cultura, y en particular en el diálogo fe-ciencias, en un doble sentido: por medio de este diálogo la teología ayuda a la inculturación de la fe, y también se impregnan cristianamente la cultura y las ciencias (núms. 2, 3, 5, 6, 10, 17 y 43-47); por otra parte, la teología recuerda a las ciencias y culturas su sentido último: el servicio al hombre, que busca a Dios, Verdad y Bien último (núms. 3, 7, 18 y 49).

Si hubiéramos de indicar los pasajes de la constitución apostólica que más directamente definen la identidad material (no formal) de una universidad de inspiración cristiano-católica, deberíamos señalar estos tres números: 9, 13 y 15.

El número 9 contiene una cita de *Gravissimum educationis momentum*, en la que se señala que la finalidad es «que se logre una presencia, por así decir pública, continua y universal del pensamiento cristiano en todo esfuerzo tendente a promover la cultura superior y, también, formar a todos los estudiantes de manera que lleguen a ser hombres insignes por el saber, preparados para desempeñar funciones de responsabilidad en la sociedad y para testimoniar su fe en el mundo».

El número 13 señala cuatro «características esenciales» de la universidad católica: «1) una inspiración cristiana no sólo por parte de las personas singulares, sino también de la comunidad universitaria en cuanto tal; 2) una incesante reflexión, hecha a la luz de la fe católica, sobre el creciente tesoro del saber humano, al que trata de ofrecer una contribución mediante las propias investigaciones; 3) la fidelidad al mensaje cristiano tal como lo presenta la Iglesia; 4) el compromiso institucional de estar al servicio del Pueblo de Dios y de la familia humana en su itinerario hacia aquel objetivo trascendente que da significado a la vida».

Número 15: «La Universidad Católica es (...) el lugar donde los estudiosos examinan a fondo la realidad con los métodos propios de cada disciplina académica (cfr. *Gravissimum educationis momentum*, núm. 10, hacia el principio), contribuyendo así al enriquecimiento del saber humano. (...) Tal investigación (...) ofrece un eficaz testimonio (...) de la confianza que tiene la Iglesia en el valor intrínseco de la ciencia y de la investigación (cfr. las consideraciones que hacíamos más arriba sobre la orientación de las realidades temporales al fin último desde su propio valor intrínseco) (...) En una universidad católica la investigación abarca necesariamente: a) la consecución de una *integración del saber*; b) el diálogo

entre fe y razón; c) una preocupación ética y d) una perspectiva teológica.» Los números 16-19 desarrollan respectivamente cada uno de estos cuatro aspectos, y el número 20 establece —es importante remarcarlo— que «conviene que las exigencias de la investigación, arriba indicadas, influyan sobre toda la enseñanza».

¿Qué se dice específicamente sobre la enseñanza de la teología? El c. 811 establece<sup>27</sup>: «§1. Procure la autoridad eclesiástica competente que en las universidades católicas se erija una facultad, un instituto o, al menos, una cátedra de teología en la que se den clases también a los estudiantes laicos. §2. En las universidades católicas ha de haber clases en las que se traten sobre todo las cuestiones teológicas que están en conexión con las materias propias de sus facultades» (subrayados míos).

¿Qué se dice específicamente sobre la teología en *Ex Corde Ecclesiae*? La referencia a la teología es implícitamente continua, pues ella es la mediación entre fe y cultura, de cuyo diálogo se habla constantemente.

Pero debemos destacar las siguientes referencias explícitas: el número 15 habla de presencia teológica en la investigación; el número 19 afirma que la teología desempeña un papel en las tres funciones de integración de los saberes, de diálogo fe-razón y de atención a las implicaciones éticas y morales, funciones que son necesarias en la investigación de una universidad católica.

Por lo que se refiere más específicamente a nuestro tema, es decir, a la *docencia* de la teología, el número 20 señala: «la teología católica, enseñada con entera fidelidad a la Escritura, a la Tradición y al Magisterio de la Iglesia, ofrecerá un conocimiento claro de los principios del Evangelio (...)». Y en la parte dispositiva el artículo 4, §5, establece que: «la educación de los estudiantes debe integrar la dimensión académica y profesional con la formación en los principios morales y religiosos y con el estudio de la doctrina social de la Iglesia (...). Además, se deberá ofrecer a todos los estudiantes la posibilidad de seguir cursos de doctrina católica».

Así pues, tenemos como algo necesario la impregnación cristiana de las diversas disciplinas y el tratamiento de los problemas religiosos conexos con las materias de cada facultad (c. 811 y la disposición recién citada). Y como algo que se debe ofrecer a los alumnos, los cursos sistemáticos de doctrina católica. Sin duda el hecho de que se *ofrezca* obedece a un respeto de la libertad religiosa de quienes no sean cristianos, pero esto lo veremos más adelante.

#### IV. ¿QUÉ ES TEOLOGÍA?

No pretendemos pronunciarnos sobre la cuestión de la naturaleza y método de la teología. Simplemente queremos delinear lo suficiente qué es esta disciplina cuya docencia nos estamos planteando<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Cfr. Comentario de D. CITO, en *ob. cit.*, *ad. loc.*

<sup>28</sup> Nos basamos en J. L. ILLANES, *Teología y facultades de teología*, Eunsa, Pamplona, 1991, pp. 17-52 y 405 y ss.; J. RAITZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, Bac, Madrid, 1988, tercera parte, y especialmente pp. 168-175; *idem*, *Palabra en la Iglesia*, Sígueme,

A nuestros efectos basta saber que la teología es «fe pensada». La teología, como fenómeno específicamente cristiano, es posible porque la razón tiene un papel en el acto de fe<sup>29</sup>. Como consecuencia de ello, la razón puede volver sobre el contenido de lo creído, y sobre el propio acto de fe, para «pensarlo»: es decir, asimilarlo mejor, considerar mejor el mensaje salvífico, hacerlo propio («cabeza de mi cabeza», como el alimento se convierte en «carne de mi carne», de modo que se pueda exponer como testimonio de convicciones personales), ver modos de expresarlo y ponerlo en relación con determinadas categorías culturales.

La teología no es un saber de laboratorio; toda teología tiene que ser «salvífica», es decir, significativa, interpelante. Es un saber de sentido, un saber sobre la salvación que nos ha sido ofrecida en Cristo por medio de la Iglesia, orientado no hacia una erudición inútil, sino hacia la propia asimilación de la fe, hacia la evangelización y hacia la inculturación. La teología es la mediación entre fe y cultura<sup>30</sup>. Más adelante habremos de volver sobre este carácter de saber que parte radicalmente de la fe y la presupone también radicalmente.

Para terminar, podemos citar la descripción que Illanes hace de la teología: «esfuerzo de profundización intelectual en la fe cristiana que, por su propia dinámica, connota necesariamente —precisamente porque la fe implica un mensaje de salvación— un compromiso vital de hacer accesible a otros el anuncio del que ella misma ha nacido»<sup>31</sup>.

## V. DOCENCIA DE LA TEOLOGÍA Y LIBERTAD RELIGIOSA

Aquí nos planteamos la siguiente cuestión: la docencia obligatoria de la teología en los currículos civiles en una universidad de iniciativa social y de inspiración cristiana, ¿atentaría contra la libertad religiosa tal como la concibe *Dignitatis humanae*? Remarquemos que lo que nos planteamos es una docencia obligatoria para los alumnos.

Hay dos razones por las que, a primera vista, se podría argumentar con sencillez que no hay incompatibilidad, pero, sin embargo, consideradas más despacio resultan algo problemáticas.

---

Salamanca, 1976; J. MORALES, *Introducción a la Teología*, Apuntes en la Facultad de teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993; Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Herder, Barcelona, 1977. Cfr. también, C. SOLER, «Los contenidos del ministerio de la palabra», en *AA. VV.*, «La misión docente de la Iglesia», XI Jornadas de la Asociación Española de Canonistas (Madrid, 3-5 abril 1991), reproducido parcialmente bajo el título «El derecho fundamental a la Palabra y los contenidos de la predicación», en *Fidelium iura*, 2, 1992, pp. 305-331

<sup>29</sup> Cfr. J. RATZINGER, *ob. y loc. cit.* J. L. ILLANES, *Teología y facultades de teología*, cit., p. 18 dice que la teología es «el momento culminante de la interacción entre fe y razón».

<sup>30</sup> Estos aspectos están recogidos por el concilio Vaticano II, como demuestra ILLANES, *ob. cit.*, pp. 20-52 y 405 y ss. Mencionemos, con este autor, GS 10 y 62, AG 22, 26 y 29, OT 16

<sup>31</sup> *Ob. cit.*, p. 52.

La primera razón vendría de confundir una universidad cristiana con una universidad para *cristianos*. Podría formularse así: por lo que se refiere al alumno es menester hacer dos observaciones. Primera: venir a la universidad cristiana es un modo de ejercer su libertad religiosa y su libertad de elección del tipo de educación que quiere recibir. Él opta por la universidad cristiana tal como es: opta por una universidad cristiana en la que precisamente el ser universidad y el ser cristiana se pretende que sea lo esencial; en la que, por tanto, la vida y las enseñanzas están presididas por el espíritu de Cristo. Desde este punto de vista, no hay inconveniente, sino todo lo contrario, en que la oferta por la que opta el alumno esté bien definida, con todas sus consecuencias, también curriculares. El «diálogo comercial» empieza con esta oferta: «¿quieres una universidad cristiana, una universidad, entre otras cosas, en la que se enseñe teología? Nosotros te la ofrecemos».

Sin embargo, el hecho de ejercitar la libertad religiosa y educativa al matricularse en la universidad católica no puede significar que el alumno «aliene» con ello su libertad religiosa. Entonces nuestra pregunta se puede formular así: ¿una oferta educativa universitaria que incluya la docencia obligatoria de la teología católica supone una alienación al menos parcial de la libertad religiosa del alumno que en ella se matricula? Si la respuesta es afirmativa, hemos de rechazar la docencia obligatoria de la teología. O más exactamente: en la medida en que la respuesta sea afirmativa, en esa medida debemos rechazar la obligatoriedad de la teología.

En cualquier caso, la *Ex Corde Ecclesiae* —que a nuestros efectos podemos considerar que contiene una cierta interpretación auténtica de *Dignitatis humanae*— excluye que las universidades católicas sean universidades *para católicos*. Quizás los musulmanes quieran y puedan hacer universidades para musulmanes; pero los católicos no queremos una universidad para católicos. Efectivamente, los números 27 y 39 presuponen que puede haber no católicos o no cristianos en las universidades católicas, y que se debe respetar su libertad religiosa. Por tanto, una universidad católica no es una universidad para católicos. El artículo 2, §4, dispone que la impregnación cristiana de todas las actividades debe hacerse «respetando al mismo tiempo plenamente la libertad de conciencia de cada persona». En fin, el artículo 4, §5, dice que se deberán «ofrecer» (no simplemente «dar», ni mucho menos «imponer») cursos de doctrina católica. Así pues, la *Ex Corde Ecclesiae* no parece favorecer una enseñanza obligatoria de la teología, si bien tampoco se pronuncia expresamente contra ella.

El segundo argumento es el siguiente: imaginemos un plan de estudios —por ejemplo, en una titulación de la línea de humanidades, o de filosofía y letras— que incluyera como obligatoria alguna de estas asignaturas: filosofía aristotélica; hegelianismo; budismo (cosmovisión budista; visión budista del mundo); hinduismo (*idem*); cristianismo (*idem*); antropología musulmana. ¿Nos plantea esto un serio problema en relación con la libertad ideológica o religiosa? Evidentemente, no.

El problema es que la teología es algo distinto a todo eso. La teología es un saber de fe. Presupone la fe en el profesor y —afirmémoslo de momento— en el alumno, puesto que es una reflexión a partir de la fe o desde la fe, o sobre la fe que se tiene. No cabe —no sería teología, sino a lo sumo una ciencia afin—



un planteamiento meramente cultural de la misma. Pertenece a la libertad de cátedra del profesor el dar hegelianismo, o budismo, o cristianismo, desde una postura de identificación con Hegel, o con Buda o con Cristo. Pero en teología, es la misma identidad de la disciplina la que presupone una identificación con la fe cristiana.

En conclusión: el discurso teológico presupone esencialmente la fe. Pero hagamos una distinción: no todo discurso que presupone la fe en el hablante la exige en el oyente. Así, el discurso misional se hace «desde la fe» y, por definición, se dirige a los que todavía no tienen fe. Así, pues, un señor puede asistir a un discurso hecho desde la fe, a una clase de teología, sin tener fe, sin tener la más mínima actitud de fe. En este caso, epistemológicamente él no está haciendo teología. Pero desde el punto de vista académico curricular, su trabajo es el mismo que el del alumno que tiene fe. Lo que él digiere como información cultural, es lo mismo que otros asimilan en la fe. Esto nos lleva a concluir, provisionalmente, que el carácter radicalmente «confesional» de la teología no supone un problema. En sí, plantea los mismos problemas que el de una asignatura de cosmovisión budista, o cristiana, dada desde la identificación con esas visiones. Pero ésta es una contraargumentación traída por los pelos.

La respuesta es algo compleja. En síntesis, opino que se puede situar como obligatoria dispensable: se trata de dejar un contrapeso, una válvula de escape, que podría formularse como objeción de conciencia a la asignatura. Veamos:

En materia de derechos humanos no podemos proceder con planteamientos sencillos ni absolutos, precisamente por la delicadeza de la materia. Uno de los criterios que nos ayudan a eludir el simplicismo es tener en cuenta la necesaria coordinación de los distintos derechos de los diversos titulares. En síntesis: un derecho humano no se debe concebir ni aplicar de tal modo que, de hecho, se niegue o se lesione otro derecho humano de otro titular. Es lo que *Dignitatis humanae* llama «pacífica composición de los derechos» de unos y de otros.

Dicho esto, en la materia nos encontramos con dos titularidades que hay que componer razonablemente. Por un lado, el alumno, y, por otro, la institución que crea, dota de ideario y gestiona la universidad. A su vez, en ambas titularidades hay que tener en cuenta no sólo el derecho de libertad religiosa, sino también derechos vinculados con la educación: derecho a la educación, libertad de elección de centro, libertad de creación, dotación de ideario y gestión de centros. Ninguno de los derechos de estos titulares debe concebirse o aplicarse de modo que lesione alguno de los derechos del otro titular; si puede hacerse de modo que *limite* su ejercicio. Es importante esta distinción entre lesión y limitación. (Por supuesto, hay también otras titularidades diferenciadas, por ejemplo, en las personas de los profesores, que tienen libertad de cátedra, pero no procede complicar el discurso con estas cuestiones, porque en sí son ajenas al problema planteado.)

Está claro que un centro de enseñanza de iniciativa social —es decir, no estatal— puede estar dotado de un ideario (la libertad específica de un centro educativo no estatal es que puede ser «ideológico», o «confesional», a diferencia de los estatales, que, según la interpretación más extendida del principio de laicidad, deberían ser «neutros», si tal cosa es posible). Está claro también que ese ideario puede ser

cristiano, es decir, consistir esencialmente en la confesión de fe en Cristo tal como nos la presenta la comunión de fe de la Iglesia y, en consecuencia, tal como la propone el Magisterio. De hecho, en un país como España, esto será relativamente frecuente. El derecho a tener un ideario se desglosa en estos dos: que quienes trabajan en la universidad lo respeten (no tienen por qué promocionarlo positivamente, pues conservan su libertad religiosa, ideológica y de cátedra, pero sí es menester que no actúen en su contra); y, lógicamente, poder cumplirlo (tener la posibilidad jurídica de realizarlo). Ahora bien, si una universidad no puede poner la luz de la teología en la cabeza —o dicho de otro modo, en la base— de todas las enseñanzas y disciplinas, no puede ser una universidad cristiana. La conclusión que se saca de aquí es la siguiente: existe derecho a ofrecer una universidad cristiana, y de hecho es lo que nosotros ofrecemos; ¿acaso estamos obligados, si queremos ofrecer algo, a ofrecer una universidad aconfesional?, ¿o nos autoobligaremos a ofrecer una universidad con una confesionalidad vergonzante porque la presencia cristiana se reduzca a impregnar la enseñanza de las distintas materias, a ser posible sin que se note? Luego se puede prescribir la presencia de la teología.

Por otro lado, están los derechos de los alumnos. Hay quien busca identidad cristiana, y no se le puede defraudar, porque eso es precisamente lo que decimos ofrecer; y hay quien es ajeno a esa identidad cristiana, e incluso puede sentirse molesto por una presencia excesiva de la misma, y es preciso respetar delicadamente su libertad religiosa, que no ha alienado por el hecho de matricularse en la universidad.

Por otra parte, la universidad pretende ser abierta a todos. Se trata de que en ella puedan encontrarse a gusto cristianos y no cristianos. Esto pertenece al espíritu fundacional tanto como la identidad cristiana, entre otras cosas porque pertenece a la misma identidad cristiana.

Estando así las cosas, entiendo que el conjunto de derechos en juego pide lo siguiente: enseñanza de la teología como asignatura obligatoria, con la flexibilidad suficiente para quienes puedan ver lesionado su derecho a la libertad religiosa. Esta conclusión provisional nos lleva a adelantar ahora un punto del Derecho español vigente. La legislación no prevé un *tertium genus* entre la asignatura obligatoria y la optativa. ¿Qué hacer en esta situación? En primer lugar, entiendo que el problema no es nuestro, sino de la legislación. Es decir, la legislación es insuficiente, por cuanto no posibilita una adecuada composición de los derechos en una materia tan delicada como ésta. Tal como están las cosas, o se corre el peligro de lesionar la libertad religiosa del alumno o el de lesionar la libertad de la institución educativa. No se tratará, pues, de ceder rápidamente, sino de procurar que la legislación se adecue a las exigencias que están en juego.

De todas formas, nuestro problema permanece, en estos términos: supuesto que la legislación no permite algo parecido a una asignatura obligatoria dispensable, ¿debemos sentirnos obligados a no imponerla, en virtud del respeto a la libertad religiosa del alumno? Entiendo que no. Pueden buscarse, en la práctica, soluciones para respetar la libertad religiosa en casos de conflicto. Se trataría de establecer una reglamentación que articule esas vías. No se trata aquí de proponerla en detalle, sino de dar algunos ejemplos posibles. Se puede establecer como obligatoria dis-

pensable con una opción alternativa, a pesar de que la figura no existe en la legislación; se puede, por ejemplo, dispensar de escolaridad en la asignatura, y también de examen; supuesta esta dispensa de examen, el alumno podría hacer los estudios o trabajos pertinentes que le mandara el profesor. Habría que anunciar públicamente esta posibilidad. Todo esto no supondría una discriminación para los demás alumnos. Por dos razones; porque se da discriminación cuando existe una diferencia de trato *injustificada*, y en este caso está perfectamente justificada; y porque el alumno que «objete» —quizás se podría configurar precisamente como una objeción de conciencia realizada como vía para el ejercicio de la libertad religiosa— no tendrá que trabajar menos que los demás, sino tendrá que trabajar en cosas distintas. Sea éste u otro sistema, debería recibir en el momento adecuado y tras un periodo de experimentación, una forma jurídica que trascienda la «circular»; sería deseable un reglamento interno de la universidad al efecto.

Para acabar con *Dignitatis humanae*, parece que una teología obligatoria sin más, en el caso de que no lesionara directamente la libertad religiosa, al menos sí podría contarse entre aquellos «actos que pueden tener sabor a coacción o a persuasión inhonesta», que el número 4 de la declaración califica como abuso del derecho propio y lesión del derecho ajeno. La relación de relativa dependencia que se establece en la universidad entre alumno, por un lado, y profesorado e institución, por otro, hacen más delicada esta consideración.

## VI. POSIBILIDADES QUE OFRECE EL DERECHO ESPAÑOL VIGENTE SOBRE UNIVERSIDADES

### 1. La Constitución y las sentencias del Tribunal Constitucional

Tres son los derechos fundamentales que han de armonizarse en esta materia. A saber, el 16, 1; el 27, 6, y el 27, 10.

El 16, 1, dispone: «se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y de las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley». No necesitamos hacer comentarios, pues su incidencia en nuestra materia resulta obvia: el alumno tiene libertad religiosa; y también la tiene la entidad que crea y gestiona la universidad.

Vayamos al 27, 6: «Se reconoce a las personas físicas y jurídicas la libertad de creación de centros docentes, dentro del respeto a los principios constitucionales». Al respecto, el Tribunal Constitucional se ha pronunciado en la sentencia sobre el recurso de inconstitucionalidad contra la LOECE. Sienta que el derecho de establecer un ideario propio «forma parte de la libertad de creación de centros, en cuanto equivale a la posibilidad de dotar a éstos de un carácter u orientación propios». Más adelante se extiende en consideraciones a propósito de la relación entre libertad de cátedra y derecho a dotar a los centros de un ideario. En síntesis: el profesor no tiene que convertirse en apologista del ideario, pero tampoco puede dirigir ataques «abiertos o solapados» contra él. Se ve que hay una diferencia fun-

damental entre centros públicos y centros de iniciativa social, por cuanto aquéllos, como consecuencia de la aconfesionalidad del Estado, deberían ser neutrales<sup>32</sup>. La sentencia sobre la LODE vuelve a reconocer este derecho, precisando que la exigencia de autorización administrativa del ideario en los términos que el proyecto de ley indicaba era anticonstitucional, pues vulneraba el derecho a la libertad de creación de centros<sup>33</sup>. Otra sentencia, esta vez en recurso de amparo, vuelve a reconocer el derecho a dotar de ideario a los centros como comprendido en el derecho de creación de centros. Declara que un profesor puede ser despedido si se prueba con hechos concretos que ha dirigido ataques abiertos o solapados contra el ideario. En este caso concreto no se apreció que los hechos habían sido probados, y se declaró que el despido era nulo con nulidad radical, concediendo el amparo<sup>34</sup>.

El artículo 27, 10, reza así: «se reconoce la autonomía de las universidades, en los términos que la ley establezca». Al respecto, existe una interesante sentencia del Constitucional que reconoce que *se trata de un derecho fundamental*, y que su contenido esencial coincide, en términos generales, con las potestades enumeradas en el artículo 3, 2, de la LRU, cuyo valor de parámetro constitucional se reconoce<sup>35</sup>. Se trata de un contencioso entre la Archidiócesis de Madrid y la Universidad Autónoma a propósito de la asignatura de «didáctica de la religión católica». Aunque se reconoce que la autonomía universitaria es un derecho fundamental, se afirma que el Estado puede fijar un «mínimo exigible», pues, como todas, no es una libertad absoluta.

## 2. La LRU<sup>36</sup>

En su artículo 3, 2, *f*) (reconocido por el TC como parámetro constitucional, recordemos), declara que «la elaboración y aprobación de planes de estudio» está comprendida dentro de la autonomía universitaria.

El artículo 28 hace competente al Gobierno para, a propuesta del Consejo de Universidades, establecer las titulaciones oficiales «así como las directrices generales de los planes de estudio».

El artículo 29, 1, establece la autonomía en lo referente a los planes de estudio, siempre de acuerdo con lo dicho en el artículo 28: «Con sujeción a lo dispuesto en el artículo anterior, las universidades elaborarán y aprobarán sus planes de estudio, en los que se señalarán las materias que para la obtención de cada título deben ser cursadas obligatoria y optativamente, los periodos de escolaridad y los trabajos o prácticas que deben realizar los estudiantes». El apartado dos establece que el Consejo de Universidades debe homologar el plan aprobado. La homologación

<sup>32</sup> Sentencia 5/1981, de 13 de febrero de 1981 (BOE del 24).

<sup>33</sup> Sentencia 77/1985, de 27 de junio de 1985 (BOE del 17 de julio).

<sup>34</sup> Sentencia 47/1985, de 27 de marzo de 1985 (BOE de 19 de abril).

<sup>35</sup> Sentencia 187/1991, de 3 de octubre de 1991 (BOE de 5 de noviembre). Cfr. también sentencias 26/1987 y 106/1990.

<sup>36</sup> Ley Orgánica 11/1983, de 25 de agosto.

se entiende que es reglada: es una constatación de que se cumplen los requisitos pertinentes; por eso mismo el silencio administrativo es positivo.

El artículo 58, 4, dispone que «Corresponde al Gobierno la homologación de los títulos expedidos por las universidades privadas, de acuerdo con las condiciones generales establecidas, previo informe del Consejo de Universidades».

El artículo 59 reconoce a las universidades privadas el derecho a regirse «por sus propias normas de organización y funcionamiento».

Por último, la disposición adicional tercera reza así: «La aplicación de esta ley a las universidades de la Iglesia Católica se ajustará a lo dispuesto en los acuerdos entre el Estado Español y la Santa Sede».

De todo esto podemos deducir que existe libertad para configurar el plan de estudios, siempre dentro de los requisitos mínimos exigidos para cada titulación. Esta libertad debe interpretarse con mayor amplitud, si cabe, en las universidades privadas, por cuanto no están constreñidas por el principio de laicidad del Estado, que conlleva el de las instituciones públicas, entre ellas las universidades públicas.

### 3. Las normas de desarrollo de la LRU

El Real Decreto 1497/1987, de 27 de noviembre<sup>37</sup>, establece las directrices generales comunes a que habrán de atenerse los planes de estudio de todas las titulaciones. Después, para cada titulación un Real Decreto establecerá las directrices generales propias<sup>38</sup>. Según este Real Decreto hay cuatro tipos de créditos: los correspondientes a materias troncales (de obligatoria inclusión en todos los planes de estudio que conduzcan a un mismo tipo de titulación); los correspondientes a materias obligatorias en la facultad; los de materias optativas de facultad, y los de libre configuración. El artículo 11 establece el proceso de modificación de los planes de estudio, que es similar al de su aprobación: remisión al Consejo de Universidades y homologación por parte de éste; el silencio administrativo es positivo.

Así pues, no está previsto un tipo de asignatura «obligatoria dispensable», como el que sería de desear para la teología.

El Real Decreto 1884/1984, de 26 de septiembre<sup>39</sup>, establece las áreas de conocimiento existentes. Toda materia que se imparta debe estar adscrita a un área de conocimiento. Aunque son cientos las áreas, y de lo más variadas, no existe ninguna dentro de la cual pueda incluirse la teología cristiana. Existe un área de estudios islámicos, y otra de historia del islam, pero no existe —que yo sepa— una de estudios cristianos, ni de historia de la Iglesia (sí hay un área de arqueología cristiana dentro de la arqueología). La disposición adicional tercera

<sup>37</sup> *Boletín Oficial del Estado* de 14 de diciembre.

<sup>38</sup> *Vid.*, por ejemplo, el Real Decreto 1424/1990, de 26 de octubre (*BOE* de 20 de noviembre), por el que se establece la titulación de licenciado en Derecho y las directrices generales propias de esta titulación.

<sup>39</sup> *Boletín Oficial del Estado* de 26 de octubre.

autoriza al Consejo de Universidades a crear nuevas áreas, autorización de la que se ha valido con frecuencia.

#### 4. Una comparación analógica: la no obligatoriedad de la religión en los centros de enseñanza primaria y media

En estos niveles, la religión deberá ser siempre opcional para el alumno, también en los colegios de iniciativa social y de inspiración cristiana. Así lo establecen tres documentos: el acuerdo sobre enseñanza y asuntos culturales <sup>40</sup>, la disposición adicional segunda de la LOGSE <sup>41</sup>, y las dos Órdenes de 16 de julio de 1980 <sup>42</sup>.

El acuerdo señala en su artículo II que «Por respeto a la libertad de conciencia, dicha enseñanza (de la religión católica) no tendrá carácter obligatorio para los alumnos».

La disposición adicional segunda de la LOGSE establece que la enseñanza de la religión se ajustará a lo estipulado en los acuerdos, y que tendrá carácter obligatorio para los centros y voluntario para los alumnos.

Pero especialmente interesantes son las Órdenes de 1980, una para preescolar y EGB y otra para Bachillerato y FP, pues señalan que también en los «centros privados confesionalmente católicos» tendrá carácter optativo: «Si (en los centros privados confesionalmente católicos) se diera el caso de alumnos cuyos padres pidieran que sus hijos no reciban enseñanza religiosa, se atenderá adecuadamente en estos centros a dichos alumnos» (art. 10 de la Orden para BUP y FP, art. 6 de la Orden para preescolar y EGB).

Así pues, en la enseñanza elemental y media, la religión es optativa también en los colegios católicos, y esto en aras de la libertad religiosa y de conciencia.

## VII. CONCLUSIÓN. PROPUESTA PARA LA PRESENCIA DE LA TEOLOGÍA EN UNA UNIVERSIDAD CATÓLICA

Visto lo que hemos estudiado hasta el momento, llega la hora de formular una propuesta concreta.

Situar la teología como optativa tiene evidentes desventajas prácticas. Ello es así porque las asignaturas optativas son vistas como un conjunto de entre el cual el alumno elige las que prefiere. No hay opción entre A y B y entre C y D, sino que hay A, B, C y D, y entre ellas elige el estudiante, por expresarlo así. Esto supondría hacer competir a la teología con todo un conjunto de asignaturas que tienen interés específico para la formación profesional del alumno, lo que supondría estas dos cosas: relegaría la teología a una audiencia mínima, y obligaría al alumno que quiera cursarla a renunciar a una asignatura con interés específico profesional.

<sup>40</sup> 3 de enero de 1979, ratificado el 4 de diciembre del mismo año (BOE del 15 de diciembre).

<sup>41</sup> Ley Orgánica de 3 de octubre de 1990 (BOE del 4).

<sup>42</sup> Ambas en el *Boletín Oficial del Estado* del 19 de julio.

¿Es posible situarla como obligatoria de facultad? El problema es que en este caso habría que buscar una solución para articular el sistema con la libertad religiosa del alumno. Se podría, por ejemplo establecerla como obligatoria dispensable, y que en caso de dispensa esos créditos queden a libre configuración del alumno; o se podría establecer, por ejemplo, como obligatoria dispensable, con la alternativa de una antropología, o de un curso humanístico de algún tipo que cubra los créditos pertinentes.

Entiendo que una universidad está amparada por la Constitución si pretende llevar esto adelante. En efecto, se trata nada menos que de la articulación de tres derechos fundamentales —16, 1; 27, 6, y 27, 10—, como ya hemos visto. Las dificultades técnicas —como puede ser la peculiar figura de obligatoria dispensable, o de obligatoria con alternativa, o el problema del área de conocimiento en que se radica— no han lugar cuando se trata de combinar esos tres derechos, especialmente el 27, 6: si uno tiene derecho a dotar de carácter propio al centro, en concreto de carácter católico, tiene derecho a situar la teología en la cumbre de la investigación y *de la enseñanza*, pues de lo contrario la identidad católica de la universidad se evapora. Me atrevo a conjeturar que en un eventual amparo ante el Constitucional la sentencia sería favorable a las tesis aquí defendidas.