

Formación y teología. El estudio teológico como ‘acto espiritual’

*Formation and Theology.
The Study of Theology as a ‘Spiritual Act’*

FRANCESCO SCANZIANI

Seminario Arzobispal de Milán
francescoscanziani@seminario.milano.it

DOI: <https://doi.org/10.52039/seminarios.v70i234.3409>

SUMARIO: Este artículo aborda el papel del estudio de la teología en la formación seminarística. Partiendo de una rápida mirada histórica, desenmascara la contraposición de la teología con la espiritualidad y la pastoral, para mostrar –a través de una concepción integral de la teología y del concepto más reciente de formación como actividad transformadora– la intrínseca relación con las otras dimensiones del itinerario formativo (humana, espiritual y pastoral) y con su finalidad común, propiamente cristiana: la conformación con Cristo.

PALABRAS CLAVE: Teología y pastoral, teología y espiritualidad, formación integral, formación para el ministerio.

ABSTRACT: This article deals with the role played by the study of theology in seminary formation. Starting from a quick historical overview, it unmasks the opposition between theology and spirituality and pastoral ministry, in order to show –through an integral conception of theology and the more recent concept of formation as a transforming activity– the intrinsic relationship with the other dimensions of the formative itinerary (human, spiritual and pastoral) and with their common purpose, properly Christian: conformation to Christ.

KEYWORDS: Theology and Pastoral Ministry, Theology and Spirituality, Holistic formation, Formation for the Ministry.

«Maldito el conocimiento
que no conduce a amar» (Bossuet)¹.

1. TEOLOGÍA EN LA FORMACIÓN SEMINARÍSTICA: PARÁBOLA DE UN CAMINO

Para comprender el sentido y el alcance de la nueva *Ratio fundamentalis institutionis sacerotalis. El don de la vocación sacerdotal* (8 de diciembre de 2016), en lo que se refiere a la actual propuesta de cómo situar la teología en

1. «Vale sobre todo para el saber religioso la exclamación de Bossuet: ‘¡Maldito el conocimiento que no conduce a amar!’». Al diablo las reflexiones, las discusiones, los estudios que tienden, como decía Fenelon, ‘sólo a hacer filósofos del cristianismo y no cristianos’» (H. de Lubac, *Paradossi e nuovi paradossi*, Milán 1898, 63).

la formación para el presbiterado puede ser útil contextualizarla dentro de las opciones tomadas por la Iglesia desde el nacimiento del seminario. Una visión introductoria, aunque sea rápida, de esta parábola permitirá comprender el camino recorrido hasta ahora y su novedad².

Concilio de Trento y reforma de San Carlos

En la historia de la Iglesia «sólo dos concilios ecuménicos se han ocupado expresamente de la formación del clero: el *Concilio de Trento* y el *Concilio Vaticano II*»³.

El primero fijó la decisión de crear seminarios en todas las diócesis para el estudio y la formación de los futuros sacerdotes: *Decreto De reformatione* (15 de julio de 1563), can 18⁴. El proyecto tenía un objetivo práctico y directamente funcional para el ministerio: estudiar el canto, las fiestas, otras materias útiles, la Sagrada Escritura y las homilías de los santos, lo necesario para los sacramentos y las confesiones. El acento se pone en el culto y la formación como preparación para el ejercicio de las funciones pastorales.

De Pío X al Vaticano II

Según Montan, la reforma tridentina sólo se aplicaría plenamente con Pío X a principios del siglo XX, ya que no existía la obligación de que los clérigos residieran en los seminarios⁵. El texto de base era la *Regla de san Carlos*, retomada por san Pío X⁶ y sería la referencia hasta el Vaticano II. Desde el punto de vista de los contenidos, «el programa de estudios de filosofía y teología se articulaba en torno a cuatro núcleos fundamentales: conocimiento del catecismo, casos de conciencia, Sagrada Escritura y retórica eclesiástica»⁷, completados con ejercicios prácticos relativos a la liturgia, los sacramentos, el canto y la predicación. Según el *Programa General*, la teología duraba cuatro años (después de uno propedéutico, para comple-

2. Para un resumen, véase: A. Montan, «Gli studi nella formazione sacerdotale. Problemi e prospettive», in S. Muratore (ed.), *Teologia e formazione teologica. Problemi e prospettive*, Cinisello B. (MI) 1996, 23-53.

3. A. Montan, «Gli studi nella formazione sacerdotale», 25.

4. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, 750-753.

5. Para una visión general, véase: M. Guasco, «La formazione del clero: i seminari», in G. Chittolini e G. Miccoli (eds.), *Storia d'Italia. Annali 9. La chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea*, Torino 1986, 629-715; Id., *Seminari e clero nel novecento*, Cinisello B. (MI) 1990.

6. *Programma generale degli studi 5.5.1907; Norme per l'ordinamento educativo disciplinare dei seminari d'Italia*, 01.01.1908.

7. A. Montan, «Gli studi nella formazione sacerdotale», 26.

tar los estudios filosóficos) con un marco global de las disciplinas teológicas. El *Código de Derecho Canónico de 1917* precisaba ciertos criterios (cc. 1352-1371). En primer lugar, señalaba como norma para los clérigos una formación igual a la media de la cultura del país en el que iban a ejercer el ministerio. Además, exigía un curso filosófico de dos años, seguido de un curso teológico de cuatro años, esbozando la estructura que llegará hasta nuestros días.

Después de 1931, con la constitución *Deus scientiarum Dominus* de Pío XI, los estudios asumieron la metodología y el contenido de los planes de estudios universitarios, ganando en calidad, en detrimento –se lamentarían más tarde– de la formación práctica de los pastores. Dentro de esta estructura se fueron añadiendo cursos: sobre el Salterio (circular de 5.8.1941), pedagogía, didáctica y catequética (1944); luego música (1949), Sagrada Escritura (1950), sociología y doctrina social cristiana (1961), hasta un curso de archivística (1963).

En resumen, podemos ver que el modelo de formación pasó, a partir de 1900, de una fase más funcional y práctica, orientada al ejercicio del ministerio, a una mayor búsqueda de preparación científica y académica. Evidentemente, tales opciones implican una determinada idea del pastor, del tipo de ministerio para el que debe ser preparado –y, por lo mismo, una imagen de la Iglesia–, así como una valoración del contexto social en el que ha de desempeñarlo, lo que exige una formación cultural acorde. Por estas razones, en el siglo XX se busca cada vez más la científicidad y la competencia. Como consecuencia, se observa una tendencia problemática e incluso excesiva a ampliar el curso con nuevas disciplinas, tal vez con la ilusión de una visión más completa, pero con el resultado de acumular más cursos.

El punto de inflexión del Vaticano II

Después de Trento, el Concilio Vaticano II se impone como punto de referencia ineludible. Las indicaciones sobre la formación del clero se recogen en el decreto *Optatam totius* (28 de octubre de 1965), en el que se constata el esfuerzo por conservar el modelo tradicional, aunque actualizándolo a los tiempos presentes. En particular, se reclama la corresponsabilidad de los episcopados locales en cuanto a la aplicación y adaptación de las leyes generales a los contextos específicos (OT 1). El decreto no deja de indicar una lista de materias, recomendando especialmente la centralidad de la Escritura, para que sea de hecho «el alma de la teología» (OT 16). Una vez más, insiste en una formación que corresponda a la cultura de la propia nación (OT 13 y 15).

La aplicación de estos principios llegará con la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6 de enero de 1970)⁸, que constituirá la base de las distintas reglamentaciones nacionales. La formación intelectual se detalla en los capítulos IX-XV: fija la duración del curso (uno filosófico de dos años, seguido de otro teológico de cuatro años), la lista de disciplinas y, de nuevo, la exigencia de adaptar la formación a las diferentes culturas, exigiéndolo también a los propios profesores el desarrollo de los cursos (art. 64). Tras la promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico (1984), se inició una revisión de la *Ratio*, cuyo texto modificado se publicó el 19 de marzo de 1985.

Entretanto, la Conferencia Episcopal Italiana había aprobado también su propia *Ratio studiorum* para los seminarios. La primera edición, que data de 1972⁹, fue luego revisada en 1980¹⁰, y seguida de una nueva *Ratio* en 1984, que ha guiado el enfoque de los seminarios hasta hoy.

Un punto de inflexión innovador en la etapa postconciliar sigue siendo la exhortación *Pastores dabo vobis*, (25 de marzo de 1992), después del sínodo sobre *La formación de los presbíteros en las circunstancias actuales* (1990), que, atendiendo al nuevo contexto cultural, pone en el centro el itinerario formativo para el sacerdocio (nn. 3e, 11c). En particular, el n. 51 establece algunos criterios decisivos. En primer lugar, la necesidad de que la formación intelectual sea «lo más seria posible» y alcance «un nivel excelente». Esto se justifica por la «naturaleza misma del ministerio ordenado», tanto por el desafío de la nueva evangelización y los contenidos que debe anunciar («los misterios divinos» 51b), como por el contexto cultural (18, 56b, 57) que exige hacer creíble el anuncio del evangelio y ser capaz de realizar un «discernimiento crítico» frente al pluralismo contemporáneo. Esta visión «pastoral» de la formación intelectual reafirma la intención de mantenerla «en la unidad del proceso educativo» (51c), para que permanezca «integrada en un itinerario espiritual» de fe y contribuya a su crecimiento: «A través del estudio, el futuro sacerdote se adhiere a la Palabra de Dios, crece en su vida espiritual

8. Congregación para la Educación Católica, «*Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6 de enero de 1970)», *AAS* 62 (1970) 321-384, revisada en la nueva edición de 19 de marzo de 1985. Para una lista completa de los documentos romanos relativos a la formación intelectual, véase: A. Montan, «Gli studi nella formazione sacerdotale», 34-35, a los que merece añadirse *Sapientia Christiana* para las facultades (15 de abril de 1979) de la Congregación para la Educación Católica. Aunque no afecta directamente a los seminarios, no podía dejar de tener repercusiones en el currículum académico.

9. Conferenza Episcopale Italiana, *La preparazione al sacerdozio ministeriale. Orientamenti e norme* (22 luglio 1972).

10. Conferenza Episcopale Italiana, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana. Orientamenti e norme per i seminari* (15 maggio 1980).

y se prepara para desempeñar su ministerio pastoral» (51c). Se confirma así la tesis central de una comprensión unitaria de la formación sacerdotal construida sobre la «integración de cuatro dimensiones fundamentales»: humana, espiritual, intelectual y pastoral (nn. 42-57).

Frente a la tentación y el riesgo de separar o incluso oponer estas dimensiones, la formulación de san Buenaventura propone una adecuada síntesis:

Que nadie crea que le será suficiente la lectura sin la compunción, la especulación sin la devoción, la investigación sin el impulso de la admiración, la prudencia sin la capacidad de abandonarse a la alegría, la actividad sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio que no esté sostenido por la gracia divina, la investigación sin la sabiduría de la inspiración divina (*Itinerarium mentis in Deum*, Prólogo, n. 4, citado en *Pastores dabo vobis* n. 53).

En este contexto, cabe situar el poderoso esfuerzo realizado por el seminario de Milán que, bajo la dirección del Card. C. M. Martini, actualizó su proyecto educativo en 1995¹¹.

La última etapa: Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis (2016)

El último tramo de esta parábola que dibuja el contexto en el que nos movemos hoy, está marcado por la tercera edición de la *Ratio nationalis* para los seminarios (2006)¹², de la Conferencia Episcopal Italiana (CEI), que después de veinticinco años pretendía actualizar la propuesta a las exigencias pedagógicas del nuevo contexto cultural, integrando los documentos publicados en los años precedentes. El texto incluye un nuevo *Reglamento para los estudios teológicos de los seminarios mayores* (cap. IV) que sustituye al de 1984.

Cabe mencionar también el *motu proprio* de Benedicto XVI, *Ministorum institutio* (2013), así como las diversas intervenciones del papa Francisco que, en su rico magisterio, ha estimulado una renovación de la formación. Aunque el punto de referencia actual es la nueva *Ratio* publicada en 2016 por la Congregación para el Clero, *El don de la vocación sacerdotal y su aplicación nacional*¹³.

11. Seminario Arcivescovile di Milano, *La formazione del presbitero diocesano. Linee educative del Seminario di Milano*, Milán 1995.

12. Conferenza Episcopale Italiana, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana. Orientamenti e norme per i seminari* (terza edizione), 4 novembre 2006.

13. Para un comentario detallado del documento, véase el número monográfico de *Seminarios* 64 (2018).

El documento se caracteriza, en primer lugar, por contextualizar la formación sacerdotal en el singular *itinerario discipular* de cada creyente, que comienza con el bautismo y acompaña toda la existencia. La propuesta específica para la formación del «discípulo sacerdote» distingue entre una fase inicial y otra permanente. La primera, que es la que nos interesa ahora, se divide en cuatro etapas: propedéutica, discipular, configuracional y pastoral (n. 3). La segunda y la tercera de estas etapas abarcan básicamente los estudios filosóficos y luego los teológicos.

En esta estructura, unitaria pero articulada, hay dos claves que nos parecen fundamentales. En primer lugar, el criterio netamente cristológico: «Todo sacerdote debe sentirse siempre discípulo en camino, necesitado de una formación integral, entendida como configuración con Cristo» (n. 3), que se revela como meta de todo el camino (n. 89). Asumir la *forma Christi* da unidad al camino y sigue siendo la referencia constante hacia la que se debe tender. En segundo lugar, es evidente el esfuerzo por asumir la aportación de *Pastores dabo vobis* en relación a la unidad de las cuatro dimensiones de la formación: humana, espiritual, intelectual y pastoral. Será necesario cultivar cada una de ellas, pero también esforzarse por mantenerlas unidas como parte de un todo. De este modo, el concepto de «formación integral» llega a asumir «la máxima importancia» (n. 92).

En este marco unitario, se impone la convicción de que la formación intelectual, por muy específica que sea, no puede separarse de las demás ni reducirse únicamente al contexto académico. La relación es –y debe seguir siendo– continua y constitutiva. De este modo lo demuestra el objetivo propuesto en el n. 89: la dimensión intelectual ofrece los instrumentos «para comprender los dones propios del ser pastor, para tratar de encarnarlos en la vida y para transmitir adecuadamente los contenidos de la fe». Evidentemente, esto solamente tiene sentido –y se hace posible– si se da una dinámica de constante reciprocidad entre todas las dimensiones. En nuestra opinión, se trata de un criterio de verificación de todos los intentos de aplicación. En definitiva, al menos en principio, «el compromiso con el estudio, que ocupa no poca parte de la vida de quienes se preparan para el sacerdocio, no es en absoluto un componente externo y secundario de su crecimiento humano, cristiano, espiritual y vocacional» (*PDV*, 51c). El objetivo sigue siendo una integración que realice la interacción constitutiva entre todos los elementos implicados a lo largo de todo el recorrido, aunque sólo sea porque, en la vida, ya están entrelazados. El problema se plantea cuando se piensa en un seminarista al que le llegan mensajes que no están en absoluto integrados.

El reto consiste, por tanto, en integrar la educación intelectual con las demás, preservando su especificidad dentro de un marco unitario, cooperando entre sí, pero sin suplantarse. Aquí surge, en nuestra opinión, y con respecto a la «reciprocidad», una cuestión que debe abordarse (n. 117): la formación intelectual afecta a la formación humana y espiritual, pero también viceversa. En efecto, al igual que dicha formación no puede relegarse «sólo al campo del saber» o considerarse un «medio para recibir más información», así también las obligaciones de estudio deben considerarse «sólo un aspecto, aunque no secundario» de la formación. Con todo, el epílogo sigue siendo lacónico, ya que la aplicación concreta se aplaza a la *Ratio nationalis* (118), cuya aprobación por la Conferencia Episcopal seguimos esperando en Italia.

2. LA FORMACIÓN TEOLÓGICA EN EL SEMINARIO: ALGUNAS RESISTENCIAS

La formación teológica se propone como central en la formación de los futuros ministros de la Iglesia. Así se proclama en los documentos, aunque sería necesario verificarlo en cada caso. Las experiencias actuales parecen refutar este principio, dejándolo en un plano teórico.

La encuesta de Bignardi sobre los jóvenes, por ejemplo, rechaza sin rodeos la dimensión del estudio por su abstracción¹⁴, desautorizando casi su valor formativo, ya que parece un compromiso no asumido. Sin embargo, la formación académica sigue siendo la actividad que, al menos materialmente, ocupa la mayor parte de las horas en el seminario.

La cuestión concierne en primer lugar a los profesores, directamente implicados en la propuesta, pero también a los educadores, a todos los responsables del plan de formación, e incluso a los propios seminaristas, a los que se pediría un esfuerzo «poco útil» –si no inútil–, los cuales les distanciaría aún más de la reflexión teológica. En efecto, la teología correría el riesgo de convertirse en una mera cuestión académica, en una obligación que llena los días del seminario, o incluso en una pérdida de tiempo, comparada con actividades y cursos que se consideran más urgentes para la futura vida pastoral. La teología se consideraría distante de la vida, abstracta y teórica no sólo con respecto al futuro, sino también a la formación real, tanto espiritual como humana.

Entre las posibles objeciones, hay dos que permiten identificar las cuestiones de fondo: la oposición entre teología y pastoral, según un modelo de educación más «funcional», y la tensión entre teología y espiritualidad¹⁵.

14. P. Bignardi, «Vita da seminaristi», *Studia Patavina* 69 (2022) 527-540, p. 531.

15. Pagani, S., «Lo studio della teologia e la formazione al ministero. Racconto di un educatore», *La Scuola Cattolica* 128 (2000) 477-505; G. Colombo - P. Sequeri, *Studio della teologia e vita spirituale. Promanuscritto*, Venegono Inferiore (VA) 1992.

Teología y/o espiritualidad

Una primera y sutil tensión que emerge en la formación de los seminaristas es la oposición entre teología y espiritualidad, entendiendo por tal –de modo todavía genérico– la propuesta de formación para la oración o la llamada «vida interior». Se vería en ella el lugar más propio (tal vez, el más inmediato y gratificante) del encuentro con Dios, mientras que la teología se limitaría a un enfoque más teórico y abstracto, que no implicaría una relación personal. En un modelo así, parecería más urgente dedicarse a la primera: ¿por qué invertir más tiempo en la clase que en los bancos de la iglesia? El ministerio no requerirá lecciones de teología en el futuro, mientras que el presbítero tendrá que presidir diariamente la oración de una comunidad, educando a generaciones enteras en el encuentro con Dios a través de la liturgia, los momentos comunitarios y los ritmos personales. De hecho, él mismo será llamado a custodiar este espacio de encuentro íntimo con Dios para alimentar su fe y el ejercicio de su ministerio. Parece existir una desproporción, al menos desde un punto de vista cuantitativo, entre ambas vías.

Detrás de este planteamiento se vislumbra un desequilibrio que de alguna manera está presente en el contraste evangélico entre Marta y María (Lc 10, 38-42), a las que la tradición espiritual ha tomado como símbolo de la acción y de la contemplación, respectivamente. Más allá de una mejor exégesis del texto, resulta problemática la misma opción de fondo que separa las dos vertientes de la espiritualidad cristiana y las contrapone. Si esto ocurre entre la oración y la caridad, no es de extrañar que también suceda con la teología, el estudio y la investigación científica.

El modelo permite exponer como problemática, en primer lugar, la separación entre las dos dimensiones, pues impide captar la unidad de la vida cristiana y el vínculo constitutivo entre aspectos que son distintos entre sí.

Además, entrando en el contraste entre teología y espiritualidad, aparece en el trasfondo la separación histórica entre razón y fe que tanto ha caracterizado a la tradición cristiana, en particular a la época moderna. Esto hace verosímil que una cierta precomprensión de la espiritualidad cristiana se alimente todavía de claves interpretativas similares. En una conferencia inédita a los seminaristas, el entonces decano de la Facultad de Teología del Norte de Italia, monseñor G. Colombo, estigmatizaba el esquema impuesto por la época moderna, del que se seguiría que:

La fe pertenece al mundo del espíritu, de la vida espiritual. La razón, en cambio, pertenece al mundo de la inteligencia, de la vida intelectual. La vida espiritual es la vida de las virtudes, y el cultivo de la virtud es diferente

del cultivo de la inteligencia. Las virtudes se cultivan fundamentalmente mediante la oración y la ascesis, es decir, la abnegación. La inteligencia se cultiva fundamentalmente mediante el estudio, mientras que ni la oración ni el ascetismo pueden suplir en general la falta de estudio¹⁶.

Si esta es su identidad, la conclusión parecería evidente:

Cultivar la vida espiritual es necesario para llegar a ser santo; cultivar la vida intelectual es necesario para llegar a ser culto. Los dos campos, las dos esferas, en su diferencia, quedan perfectamente caracterizadas en su matriz, su dinamismo y su finalidad¹⁷.

Sin embargo, la teología contemporánea ha desenmascarado en gran medida el prejuicio que subyace a este planteamiento: «el supuesto de la separación es simplemente falso»¹⁸. De este modo, la investigación teológica –y, coherentemente, la educación que de ella se deriva– deja de plantear cuestiones propias del modelo cultural moderno, y trata de enfocar el problema correctamente, recuperando la unidad originaria entre ambas, reconociendo el hecho de creer como una forma de conocimiento¹⁹.

Paralelamente, es necesario explorar la idea de espiritualidad subyacente a dicho modelo. El contexto multirreligioso actual facilita la comparación y permite una reflexión crítica sobre lo específicamente cristiano. Así, se observa un uso común del término referido a lo que pertenece al mundo de la oración, que alude de forma aún genérica y bastante indeterminada a la interioridad o al espíritu (como si se tratara de un concepto evidente en sí mismo). El término se piensa como opuesto a lo material y tiende a indicar la dimensión interior del hombre, como indica Treccani: «Inmaterial, libre de materialidad, perteneciente a la esfera del espíritu; [...] propio del espíritu, entendido como complejo y centro de la vida psíquica, intelectual y afectiva del hombre»²⁰.

16. G. Colombo, «Perché studiare teologia?», in G. Colombo - P. Sequeri (eds.), *Studio della teologia e vita spirituale*, 6-18, 7.

17. G. Colombo, «¿Perché studiare teologia?», 8.

18. *Ibid.* Para una reconstrucción del asunto y para una interpretación crítica de este, proponemos el conciso texto del mismo autor italiano: G. Colombo, *Perché la teologia*, Brescia 1980.

19. El esfuerzo teórico por superar la (falsa) separación entre fe y razón, recuperando un concepto más amplio de fe, pero también de razón, fue el objetivo de la escuela de la Facultad de Teología del Norte de Italia y encontró expresión, en particular, en G. Colombo (ed.), *L'evidenza e la fede*, Milán 1988.

20. «Espiritual», en *Vocabolario della lingua italiana*, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, Milán 1994, 512.

Es evidente la herencia griega del término, que corresponde a la separación del alma y el cuerpo, de las dimensiones invisible y visible, interior y exterior. Coherentemente, la espiritualidad sería el cuidado del espíritu –por oposición a la carne– a través de la meditación, la introspección, etc. En su desarrollo cristiano, se identifica con el mundo articulado de la relación con Dios en todas sus expresiones. Ahora bien, por mucho que esto exprese algo verdadero, hay que comprobar si se trata de una visión suficientemente *cristiana*...²¹. Don Giovanni Moioli, uno de los grandes maestros de la espiritualidad cristiana postconciliar, ha iluminado esta cuestión al hablar del significado «cristológico» del término espiritualidad, que hace referencia al «Espíritu de Jesús», más que al espíritu del hombre. No se trata de la interioridad genérica, sino de la experiencia creyente, del estilo modelado en el discípulo por el Espíritu Santo, que configura al hombre a imagen del Hijo de Dios, haciéndole en forma creativa *memoria Jesu*²². Su propuesta teológica puede ser un buen ejemplo de cómo la profundización postconciliar de la teología sistemática, en particular de la cristología²³, conduce a un replanteamiento de la teología espiritual, a la recuperación de la unidad de la experiencia cristiana y, por tanto, de la teología, y se traduce en una práctica de la espiritualidad en clave más cristocéntrica²⁴.

Entendida así, la formación espiritual *cristiana* ya no puede oponerse a la teología, es decir, a la comprensión de la fe. Al contrario, surge una circularidad virtuosa entre ambas, ya que la experiencia creyente exige una comprensión crítica de la misma, para dejarse modelar totalmente por Cristo en el modo de actuar y de hablar, hasta adquirir «la mente de Cristo» (1 Cor 2, 16), e incluso «los mismos sentimientos de Cristo Jesús» (Flp 2, 5).

La propuesta teológica de Moioli constituye un ejemplo concreto de cómo una profundización especulativa no se reduce a una operación académica, sino la fuente de la que brota una genuina espiritualidad cristiana, en el sentido más propio de una vida conducida en el Espíritu de Jesús. En este marco cristocéntrico no sólo puede superarse la separación entre teología y espiritualidad, sino que incluso la teología puede reconocerse como un «acto espiritual»²⁵.

21. P. Sequeri, «Teologia e vita spiritual», en G. Colombo - P. Sequeri, *Estudio de teología y vida espiritual*, 19-30.

22. G. Moioli, «Teologia spirituale», en AA VV, *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. I, 36-66. Para una introducción al autor –cuyo legado teológico-espiritual merece ser recuperado–, véase la tesis doctoral de G. Cazzulani, *Quelli che amano conoscono Dio. La teologia della spiritualità cristiana di Giovanni Moioli (1931-1984)*, Milán 2002; un resumen biográfico en Id., *Giovanni Moioli. Gesù di Nazareth, il cristiano e la storia*, Milán 2002.

23. G. Moioli, *Cristologia. Proposta sistematica*, Milán 1989.

24. Entre sus numerosos textos de meditación que ofreció, véanse: *Temì cristiani maggiori*, Milán 1992; sobre el ministerio en particular: *Scritti sul prete*, Milán 1990.

25. S. Pagani, «Lo studio della teologia», 489.

Teología y/o pastoral

Una segunda tensión, igualmente evidente, sobre todo a medida que pasan los años de seminario y se acerca la ansiada meta, es el contraste entre teología y pastoral, entre reflexión y ministerio vivido. Así lo expresa Sequeri:

Como justificación parcial de la tendencia a deslegitimar la labor teológica se invoca la primacía de la dimensión pastoral y la urgencia de la práctica pastoral²⁶.

En el trasfondo está la sensación de que la una es pura teoría, mientras que la otra es la vida real o, en todo caso, aquello a lo que uno está destinado. El legítimo deseo de acceder activamente al ministerio no justifica la separación de ambos momentos, ni el prejuicio de que el primero es inútil, o incluso de que no tiene relación real con las opciones pastorales.

De nuevo resulta problemático el enfoque que separa y luego contrapone ambos polos, cuando deberían considerarse dimensiones relacionadas de la formación. Cabe notar la visión limitada de la pastoral como un simple saber realizar las actividades del ministerio. En esta perspectiva, la formación se imagina como un «aprendizaje» para el futuro servicio a la Iglesia, y cabría esperar una concentración en disciplinas relevantes para la vida concreta del sacerdote. Como señalan los formadores, esto se ve confirmado por las críticas de quienes, en sus primeros años de ministerio, se quejan de no estar suficientemente equipados para las exigencias de la pastoral a pesar de haber pasado tanto tiempo en el seminario. También es sintomático el hecho de que los seminaristas demanden cursos de gestión, economía y derecho canónico, para saber resolver los casos prácticos²⁷. Se percibe la expectativa de una formación que –se cree– sería más práctica para la vida o, mejor, al propio ministerio imaginario. El riesgo –ya experimentado en el siglo XX– es la posible multiplicación de cursos²⁸ que intentarían anticiparse a las necesidades, olvidando que se trata aún de un primer ciclo, al que debe seguir una formación permanente.

El modelo postridentino ya había propuesto una formación orientada a la práctica del ministerio. Pero este modelo no sólo ha sido abandonado, sino que plantea la cuestión de si puede considerarse adecuado para el contexto actual, tal como lo exigen la *Ratio* y las necesidades del ministerio.

26. P. Sequeri, «Teologia e vita spirituale», 24-31: 24.

27. Véase el artículo de Fernando Ramón y colaboradores en este mismo número.

28. S. Dianich ha denunciado el límite de tal enfoque: S. Dianich, «La frammentazione della teologia», en S. Muratore (ed.), *Teologia e formazione teologica. Problemi e prospettive*, Cinisello B. (MI), 1996, 9-12; sobre la completitud de la formación, véase T. Citrini, «Sull'insegnamento della teologia. In specie nei seminari», en *Ibid.*, 55-97.

Una visión de la pastoral como una realidad paralela a la teología recuerda la visión preconiliar en la que la llamada teología «práctica» se oponía a la teología «especulativa». Sin embargo, Juan XXIII dio una orientación pastoral a todo el Concilio (EV 55*). De hecho, todo el Vaticano II se vio implicado en el conflicto sobre cómo interpretar dicha orientación, sobre todo la constitución «pastoral» *Gaudium et spes* (cf. la famosa nota 1). En cualquier caso, *la Optatam totius* afirma claramente que «la preocupación pastoral debe impregnar toda la formación de los alumnos» (OT 19). Todavía hoy, el papa Francisco señala que «una de las principales aportaciones del Concilio Vaticano II fue precisamente la de intentar superar el divorcio entre teología y pastoral, entre fe y vida»²⁹. La perspectiva de la *Ratio*, asumiendo las aportaciones de *Pastores dabo vobis*, confirma una visión unitaria de la formación, en la que la pastoral y la teología constituyen dos dimensiones del único camino hacia el ministerio. Aunque distintas, no son separables, y mucho menos contrapuestas.

Evaluación y perspectivas

El análisis de estos dos prejuicios comunes afecta a dimensiones centrales como la espiritualidad y la pastoral, y plantea la necesidad de una comprensión más integrada de la formación y de una revisión crítica de ciertos presupuestos subyacentes. Particularmente, de dos de ellos.

En primer lugar, hay que señalar que detrás de las críticas y expectativas que se plantean se esconde la imagen del ministerio que cada uno tiene. Cuando se habla de un ministerio eclesial, no se trata de un proyecto personal, ni es suficiente la autocandidatura o la necesidad (aunque legítima) de autorrealización: uno se pone al servicio del pueblo de Dios y de las necesidades del Reino, no de sus propias expectativas. En consecuencia, el itinerario formativo debe corresponder a una visión de la Iglesia y no puede estructurarse como un recorrido personal.

Correlativamente, el segundo presupuesto que hay que explicitar es la idea de teología presente en los seminaristas. La que presuponen los documentos, aunque formalmente irreprochable, no es suficiente. De hecho, las expectativas (o posibles prejuicios) sobre la formación que emprenden dependen también de este imaginario. De ahí la necesidad de una más adecuada comprensión de la teología y de su integración en la formación.

Precisamente estas necesidades que se han mencionado son las que trataremos de abordar a continuación.

29. *Veritatis gaudium. Constitución Apostólica sobre las Universidades y Facultades Eclesiásticas*, n. 2.

3. TEOLOGÍA Y FORMACIÓN TEOLÓGICA

Una visión integral de la teología

En primer lugar, hay que preguntarse en qué modelo teológico se está pensando cuando se aborda la formación intelectual en el seminario. Tanto en los documentos oficiales como en las reflexiones de todos los protagonistas implicados: educadores, teólogos y seminaristas.

Parece necesario recuperar una visión integral de la teología, aunque sólo sea para evitar interpretaciones reductivas. Siguiendo la propuesta de P. Coda³⁰, puede ser instructivo remontarse a la época patristica, cuando la teología se entendía según un modelo «gnóstico-sapiencial», es decir, «un saber-actitud religioso superior y omnicompreensivo, o como un saber-sentir, que da al hombre la capacidad de percibir, juzgar y orientarse rectamente en todas las cosas, y con ello la perfección y la bienaventuranza, en cuanto es posible aquí abajo»³¹. Es decir, se trata de un conocimiento en el que la dimensión intelectual no estaba separada de la experiencial. Al contrario, estaba orientada a ella y al camino de fe que la generaba.

También puede ser instructivo el hecho de que, hasta el siglo XII, el término teología no se utilizara con el sentido técnico que adquiriría más tarde, cuando fue considerado como una *scientia*. Los Padres hablaban de *theoría*, sabiduría, *doctrina christiana*, *sacra pagina* o doctrina sagrada. Con ello no se referían a un mero conocimiento intelectual, sino a un proceso que incluía a toda la persona, con todas sus facultades y su libertad. Así lo expresa de forma admirable la famosa definición de san Agustín: *credo un intelligam, intelligo tu credam*³². Se trata de un círculo virtuoso cuyo punto de partida es la fe, que impulsa a buscar (*quaerere*) y profundizar en el conocimiento de la revelación (*intellectus fidei*) para conducir a una nueva adhesión al Dios, que se nos ha comunicado en Cristo Jesús³³. Sin descuidar la importancia del conocimiento intelectual, la teología patristica –prolongada en la teología monástica medieval– nunca se reduce a una investigación abstracta, sino que constituye un conocimiento integral, una sabiduría que tiene la fe como punto de partida y de

30. Véase en particular: P. Coda, *Teo-logia, La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Roma 2009, 147-150 y 172-178. B. Sesboué, *Introduzione alla teologia. Storia e intelligenza del dogma*, Brescia 2019; G. Boff, *Teologia cattolica. Duemila anni di storia, di idee, di personaggi*, Cinisello B. (MI) 1995.

31. C. Vagaggini, «Teología», en Giuseppe Barbaglio e Severino Dianich (eds.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 1994, 1549-1652, p. 1563.

32. *Sermones*, 43, 7, 9. Para un comentario, véanse: Juan Pablo II, *Fides et ratio*, capítulos II y III; P. Coda, *Teo-logia*, 84ss.

33. P. Coda, *Teo-logia*, 84-86.

llegada. San Anselmo había titulado su *Proslogion* «*Fides quaerens intellectum*» para indicar que el objetivo del esfuerzo humano es comprender lo que se cree para «elevar la mente a la contemplación de Dios». La teología procede de la fe y tiende hacia ella, constituye su profundización intelectual, pero no es un fin en sí misma, ya que tiende hacia la visión beatífica³⁴.

El sentido y la finalidad de esta visión sapiencial de la teología los resume bien Vagaggini:

La verdadera gnosis hace al hombre no sólo docto, sino piadoso (*eusebés*), religiosamente más o menos perfecto (*téleios*), porque le da la salvación (*soteria*) y la bienaventuranza (*eudaimonia*)³⁵.

En definitiva, se trata de un proceso unitario, en el que conocimiento y amor se dan de forma integrada y unificada; y en el que la teología procede de la contemplación («*contemplari et contemplata aliis tradere*»³⁶) y tiende hacia ella. Es un «conocimiento amoroso»³⁷, inseparable de la experiencia de oración de la que brota y a la que conduce. Este modelo teológico tiene una meta de naturaleza místico-contemplativa, ya que la sabiduría cristiana apunta a la participación en la comunión trinitaria³⁸. Por eso, la Escritura sigue siendo su fuente y su horizonte. No es casualidad que sus primeros protagonistas fueran pastores que, al predicar la Palabra, hacían interactuar el evangelio con la cultura de su tiempo. En estos inicios se revela también el carácter originariamente eclesial de la teología: procede de la Iglesia y está al servicio de la comunidad.

Tal interpretación corresponde mejor al ideal propuesto hoy por el Magisterio, que reclama la integración de diversos aspectos ya presentes en el pasado. La reflexión crítica nace al servicio de la fe, como necesidad de crecer en el conocimiento de Dios para progresar en la intimidad con Él. El vínculo entre las cuatro dimensiones (humana, intelectual, espiritual y pastoral) indicadas por la *Ratio* es algo intrínseco a ella, no un paso posterior o adicional. Esto confirma la necesidad de la formación teológica como momento intrínseco de la experiencia cristiana y de la unidad de su desarrollo.

En su ejecución, sin embargo, este proyecto pretende mostrar cómo se integran concretamente las distintas dimensiones. El riesgo es que se afirme su valor teóricamente, pero luego queden meramente yuxtapuestas unas

34. P. Coda, *Teo-logía*, 85-87.

35. C. Vagaggini, «Teología», 1610.

36. Santo Tomás, *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 188. A. 6.

37. P. Coda, *Teo-logía*, 173.

38. Guillermo de Saint-Thierry, *Speculum fidei*, PL 180, 392 D, 393 B. Citado en P. Coda, *Theo-logy*, 172.

a otras. La misma recomendación que se hace a los distintos responsables (educadores, teólogos, pastoralistas, catequistas, etc.), si no conduce a una colaboración real, puede dar lugar a propuestas que discurren por vías paralelas, aunque estén perfectamente elaboradas.

Teniendo esto en cuenta, y manteniendo la integración como objetivo último, creemos que se debería seguir trabajando para que cada dimensión de la formación interactúe con las demás en una relación de reciprocidad constante. Desde nuestro punto de vista, habría que ver cómo la teología puede contribuir a la formación espiritual, humana y pastoral y, a la inversa, qué contribuciones está dispuesta a recibir de ellas.

Formación: ¿información o transformación?

Profundizar en la relación entre teología y formación exige explicitar el modelo de formación subyacente y profundizar en él³⁹. La cuestión no es en absoluto teórica o abstracta. Implícitamente, todo programa obedece a un determinado modelo de formación o persigue su propio ideal. Dada la importancia de lo que está en juego, es necesario explicitarlo. Bastaría con observar cuál es el objetivo que se busca con los itinerarios de estudio, la meta que se persigue y, en consecuencia, valorar la coherencia de las herramientas y métodos empleados. Esto implicaría observar qué modelo de sacerdote se busca, y comprobar si los medios, el tiempo y el lugar son adecuados al objetivo y proporcionados a las condiciones de vida actuales.

A los efectos de nuestra investigación, parece oportuno destacar algunas coordenadas que emergen de los documentos y que, transversalmente, pueden contribuir a la reflexión sobre el proceso formativo de la persona. A partir de ellos, se puede diseñar un esquema sintético de la reflexión en tres pasos: *información*, *transformación*, *conformación*. Evidentemente, como todo esquema, puede simplificar la complejidad de la cuestión, pero esperamos que ponga mejor de relieve la lógica progresiva que vincula las distintas etapas. Se trata de momentos clave que hay que captar dentro de un proceso unitario, para analizar mejor su desarrollo.

a) *In-formación*

El nivel más inmediato de la educación teológica es el de la transmisión de datos y conocimientos o, mejor dicho, «el depósito de la Tradición», como

39. Una visión concisa en G. Barbon - R. Paganelli, *Pensare e attuare la formazione*, Leumann (TO) 2016, 13-36; C. Nanni, «Formazione», en Facoltà di scienze dell' Educazione - Università Pontificia Salesiana, *Dizionario di Scienze dell' Educazione*, Roma 2008, 472-475.

repetió insistentemente Juan XXIII en el discurso de apertura del Concilio Vaticano II (*Gaudet mater Ecclesia*, EV 52*-55*). Esta primera aportación no debe pasarse por alto. Al contrario, pertenece estrictamente a la tarea de la enseñanza teológica. La tradición cristiana ofrece un riquísimo tesoro de doctrinas, obras filosóficas y teológicas, textos de espiritualidad y literatura; un punto de referencia inagotable que debe ser fuente de inspiración. La formación inicial para el ministerio no puede ciertamente agotar sus conocimientos, pero debe al menos introducirlos.

El giro del papa Pío X hacia la vía académica iba en esta dirección, exigiendo incluso a los futuros sacerdotes la seriedad de una formación científica. No solamente por respeto tanto al contenido de la revelación, sino también al objetivo indicado por la *Ratio*, a saber, la adquisición de o «aquella *forma mentis* que permite afrontar las cuestiones y los desafíos que se presentan en el ejercicio del ministerio, interpretándolos desde el punto de vista de la fe» (n. 118).

Es evidente que la formación intelectual no se limita a su contenido doctrinal. La razón está directamente vinculada a una visión integral del mensaje cristiano —es decir, la revelación de Dios-Trinidad en la persona y en la historia de Jesucristo (*DV2*)— y a su función eclesial, es decir, a la tarea de formar a los creyentes. La *Dei Verbum* aludía a la complejidad de la transmisión de la fe, al indicar que la Iglesia «en su doctrina, vida y culto, conserva y transmite todo lo que es, todo lo que cree» (*DV8*). El anuncio cristiano no se limita a un aspecto informativo, sino performativo, ya que no es una cuestión de doctrina, sino de experiencia vital.

Evidentemente, la preocupación por transmitir el contenido de la fe no está ligada a un criterio «cuantitativo». La formación básica no puede sobrecargarse, sino que debe proporcionar las herramientas fundamentales para acceder a las etapas posteriores del camino y mostrar la capacidad de decir la fe en el contexto de la cultura contemporánea.

A este respecto, en *Veritatis gaudium* el papa Francisco señaló algunos criterios para la orientación de los estudios eclesiásticos. En primer lugar, «el principio vital e intelectual de la unidad del saber», respetando «sus múltiples expresiones, relacionadas y convergentes» (4c). En efecto, como afirma A. Rosmini, «sólo así se hace posible superar la ‘nefasta separación entre teoría y práctica’, porque en la unidad entre ciencia y santidad ‘consiste propiamente el carácter genuino de la doctrina destinada a salvar al mundo’» (4c). En segundo lugar, subraya el criterio de la inter y transdisciplinariedad como dirección innovadora de la investigación actual en el esfuerzo de crear una sinergia entre los diversos enfoques.

A la luz de estos criterios, podrían evaluarse mejor algunas implicaciones prácticas. A modo de ejemplo, indicamos tres.

En primer lugar, la opción de la *Ratio* por un aumento sustancial de la filosofía –en un evidente retorno al pasado– debería evaluarse mejor, teniendo en cuenta tanto las necesidades culturales actuales, como la relación con el objetivo de una educación bíblico-teológica desde los primeros años de estudio teológico. Hay que recordar que ya K. Rahner había formulado observaciones críticas sobre el enfoque que anticipaba y separaba la filosofía de la teología, insistiendo en la necesidad de una sinergia entre ambas, hasta el punto de proponer provocativamente una inversión del orden⁴⁰.

En segundo lugar, la cuestión de la didáctica⁴¹ requiere una reflexión específica. Pone en juego la metodología del aprendizaje y el cuidado de la mediación del mensaje: medios, técnicas, objetivos, etc. No se trata de «plegar» el evangelio a la época, sino de recordar que es su transmisión la que debe adaptarse al interlocutor para ser eficaz. Se trata de un instrumento, no del fin. Veremos hasta qué punto la actual *Ratio* promueve una renovación de la enseñanza.

Una última cuestión se refiere a la enseñanza de la teología en el seminario. En estricta referencia a los objetivos educativos, habría que reflexionar sobre su (posible) especificidad con vistas al ministerio ordenado. Esto merecería un debate específico, que en la actualidad corre el riesgo de volverse superfluo, ya que la rápida disminución de las vocaciones tiende a hacer desaparecer los estudios de teología en los seminarios, remitiendo siempre a las facultades. No obstante, creemos que sigue habiendo necesidades formativas que reclaman su propia atención, posiblemente para ser integradas también en los cursos académicos normales.

b) *Transformación*

Las ciencias de la educación han llegado a la conclusión de que la formación supera el mero nivel de la ‘información’ –o más bien lo integra–, ya que tiende a una verdadera ‘transformación’, es decir, a un cambio en las personas⁴². No se trata únicamente de transmitir contenidos (escuela procesual), sino sobre todo de construir relaciones (escuela semiótica)⁴³. El

40. K. Rahner, *La riforma degli studi teologici*, Queriniana, Brescia 1970, 18-36, 43-46.

41. E. Damiano, *La mediazione didattica. Per una teoria dell'insegnamento*, Milán 2016.

42. F. Centrella, *La formazione catechistica dei presbiteri. Criteri e cenni di metodologia*, Reggio Emilia 2022, 50-52; 70-76; J. Mezirow, *La teoria dell'apprendimento trasformativo. Imparare a pensare come un adulto*, Milán 2016; G. Barbon y R. Paganelli, *Pensare e attuare la formazione*, 74 y ss.

43. J. Fiske, *Introduction to Communication Studies*, Londres 1991.

proceso educativo ofrece ciertamente conocimientos, pero quiere enseñar habilidades, ofrecer competencias⁴⁴, es decir, tiende a vincular nociones con habilidades, hasta el punto de configurar nuevas actitudes en las personas. Por este motivo, es necesario pensar en una actividad «formativa»⁴⁵ que no se limita a aprender contenidos, sino que más bien ofrece un método, un enfoque de la vida. La adquisición de una competencia se demuestra en la capacidad de afrontar diferentes situaciones con flexibilidad y adaptabilidad⁴⁶. El Parlamento Europeo la define como «una combinación de conocimientos, capacidades y actitudes adecuadas al contexto» (18 de diciembre de 2006, 2006/962/CE).

Esto parece estar en consonancia con lo que debe proporcionar el seminario, el cual, aunque no puede anticipar el ministerio, ha de preparar al sujeto para que sea capaz de manejar la complejidad de las situaciones con las que se encontrará en el futuro. La *Ratio* describe así la formación teológica: «Lejos de quedar relegada al mero campo del saber o de la información [...] acompaña a los presbíteros para que se dispongan a una escucha profunda de la Palabra, así como de la comunidad eclesial, para aprender a escrutar los signos de los tiempos» (n. 117).

En esta línea, el objetivo pasa a ser «la creación de identidad [...] a través de un proceso de negociación compartida de significados; mediante la interacción, se crea un universo simbólico compartido que, al mismo tiempo, permite a cada individuo deconstruir lo aprendido para reconstruirlo de forma innovadora y eficaz»⁴⁷. En otras palabras, se trata de «influir en el comportamiento y, más en general, en las visiones y esquemas de lectura de la realidad del interlocutor»⁴⁸. En este horizonte, un itinerario educativo resulta auténtico si es transformador, si «permite revisar los propios esquemas de lectura simbólica, es decir, aquellas estructuras de sentido que orientan nuestra existencia»⁴⁹ y, sin imponerse al otro, estimula la creación de un nuevo horizonte de sentido. De ahí que su objetivo no sea tanto la enseñanza de nociones

44. S. Soreca, *La formazione di base per i catechisti. Criteri, competenze e cenni di metodologia*, Roma, 2014, 118-149; M. Comoglio, «Insegnare e valutare competenze», *Rivista della formazione* 5 (2013) 1-30.

45. C. Nanni, «Formazione», 472.

46. S. Soreca, *La formazione di base per i catechisti*, 118; Centrella define la transmisión de competencias como educar a la capacidad de afrontar las situaciones «de modo permanente, autónomo y responsable, consiguiendo implicar los propios conocimientos, habilidades y cualidades personales» (F. Centrella, *La formazione catechistica dei presbiteri*, 88).

47. M. Costa, «Un nuovo rapporto tra formazione e complessità», *Rivista di scienze della formazione e ricerca educativa* 15 (2008) 33-63.

48. F. Centrella, *La formazione catechistica dei presbiteri*, 72.

49. *Ibid.*

cuanto la conformación personal y creativa a partir de una nueva y más amplia lectura de la realidad, poniendo en práctica ese proceso de «fusión de horizontes» señalado por Gadamer⁵⁰. C. Nanni lo resume así:

La formación no se refiere únicamente a las competencias específicas de un rol o de un estatus social, sino más ampliamente a las competencias existenciales, globales, vitales. Del mismo modo, no está concebida únicamente para la edad de desarrollo, sino para toda la duración de la existencia⁵¹.

En nuestra opinión, esta visión, además de facilitar una comprensión más profunda de los procesos formativos, es coherente con la naturaleza de la teología cristiana, cuyo mensaje no se reduce a un concepto, sino a una experiencia de vida. Como repite oportunamente el papa Francisco –citando a Benedicto XVI– «en el comienzo del ser cristiano no hay una decisión ética o una gran idea, sino el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da a la vida un nuevo horizonte y, con ello, la orientación decisiva» (*Evangelii gaudium* 7). En consecuencia, puede decirse que también la teología tiende a una *metanoia*, en el sentido etimológico del término: no sólo a un cambio ético, sino a una transformación del *nous*, de la mentalidad, es decir, del modo de pensar y de pensarse. En cierto sentido, este aprendizaje transformador viene exigido, ante todo, por el evangelio, pues la aventura de Jesús con los discípulos puede releerse como un camino de transformación y conformación.

Tal proceso no puede construirse sino en la interacción mutua de los interlocutores, reconociendo el papel activo de todos y su interdependencia. La relación ya no se puede pensarse de forma unilateral: de «formador a formando»⁵², como si estos últimos fueran meros receptores. En una visión integrada, se les debe reconocer como participantes activos en la formación, aunque sea de forma asimétrica.

c) *Con-formación*

Si etimológicamente formación significa «dar forma, configurar, moldear y forjar»⁵³, su realización cristiana debe releerse en sentido cristológico: tiende a con-formarse con Cristo. Esto, además, está en el corazón del proyecto de Dios Padre, que «nos predestinó a ser conformes a la imagen de su Hijo» (Rm 8, 29; ver también *LG* 2-4), a ser hijos en el Hijo, por su Espíritu⁵⁴.

50. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milán 2004, 24-30.

51. C. Nanni, «Formazione», 475.

52. F. Centrella, *La formazione catechistica dei presbiteri*, 69.

53. C. Nanni, «Formazione», 472.

54. En esto creemos resumir la esencia de la antropología cristiana y, por tanto, la meta de toda espiritualidad: ser hijos en el Hijo y hermanos de todos, por el Espíritu Santo. Véase

Esta reorientación cristológica se profundiza con autoridad en *PDV* 3 y 35, pero sobre todo en el número 21, donde la especificidad de la vocación sacerdotal se explicita en la «configuración con Jesucristo Cabeza y Pastor», es decir, en la caridad pastoral. La *Ratio fundamentalis* indica desde el principio que la «formación integral» debe ser «entendida como una continua configuración con Cristo» (n. 3), es decir, «tiene como meta la participación en la única misión confiada por Cristo a su Iglesia, es decir, la evangelización en todas sus formas» (3e). Es un proceso que dura toda la vida (3m). No podemos desarrollar todas sus implicaciones, pero a efectos de nuestra reflexión basta reiterar el criterio rigurosamente cristológico, según el cual preparar al discípulo para el sacerdocio significa colaborar en la acción del Espíritu que configura en él *la forma Christi*, en el modo específico del ministerio pastoral. Cada una de las dimensiones formativas está orientada a la «transformación o asimilación» del corazón a la imagen de Cristo (n. 89).

En última instancia, la teología también contribuye a este único objetivo. Como ya indicaba De Lubac, y von Balthasar después de él, el objetivo de la formación intelectual es «formar una personalidad total, el doctor, el pastor, el santo»⁵⁵. Por eso, *Pastores dabo vobis* puede concluir que sólo una teología entendida como unidad de santidad y testimonio merece este nombre (n. 53).

4. PARA REFLEXIONAR: LAS RAZONES DE UNA ELECCIÓN

A la luz de este horizonte –que, por desgracia, aún no ha sido puesto en práctica por parte de la Conferencia Episcopal Italiana– podemos al menos destacar algunas razones por las que la teología sigue siendo un momento constitutivo de la formación para el ministerio ordenado. Evitando énfasis partidistas, no tratará de ser su centro, ni su síntesis, pero conserva un papel específico. Como *intellectus fidei*, no se limita a registrar la experiencia de fe, sino que se propone como su comprensión crítica, llevando la experiencia de fe a un conocimiento reflexivo.

Indicamos al menos cuatro coordenadas que, a nuestro juicio, expresan el papel y la necesidad de la teología en la formación cristiana del futuro sacerdote (y no solamente de él): una genuina comprensión de la verdad de Dios, el Dios de Jesucristo; una lectura más objetiva de sí mismo; la orientación a la Iglesia y su servicio; y finalmente, habitar el mundo contemporáneo como creyentes.

F. Scanziani, «In Cristo, figli e fratelli tutti. Per ripensare la predestinazione», *La Scuola Cattolica* 139 (2021) 623-656.

55. H. U. von Balthasar, «Teologia e santità», en Id., *Verbum caro*, Brescia 1968, 200-229.

Hacia una comprensión de la verdad de Dios: el Dios de Jesucristo

La reflexión crítica sobre la fe es una herramienta fundamental para que el cristiano escuche a Dios y se encuentre con el Dios de Jesucristo. Literalmente, *theo-logia* significa «palabra de Dios», en el doble sentido de discurso *sobre* Dios, pero también *de* Dios. «El genitivo tiene un valor tanto objetivo como subjetivo»⁵⁶. Coherentemente, la fe cristiana se expresa, ante todo, como escucha de lo que el Señor dice de sí mismo: *fides ex auditu*. Entre la infinidad de voces ‘religiosas’, la teología tiene la responsabilidad de ayudar a discernir la del *Abba* de Jesús. No toda palabra sobre «dios» es, en sí misma, una expresión auténtica del «Dios-Trinidad». La comprensión crítica de la revelación, a través de la inteligencia de la fe, nace de la necesidad de comprender mejor a Dios-Padre y de vivir la relación con Él.

El creyente ya ha experimentado el encuentro con Él a través del evangelio. Dado que la revelación cristiana no es la comunicación de valores, conceptos o verdades, sino la autocomunicación de Dios en Jesús, entonces la fe —es decir, la respuesta del hombre— consiste en la aceptación de una persona y de su historia. Es más que una simple escucha, puesto que incluye a toda la persona; es un acontecimiento relacional, un acontecimiento de libertad.

La profundización crítica de la teología crece como exigencia interna de esta relación. Al igual que en todas las relaciones auténticas, el amor inicial alimenta el deseo de conocer al otro y este, a su vez, aumenta la intimidad, de modo semejante, en la experiencia cristiana de Dios, el encuentro con Él, en Jesús, lleva a un mayor conocimiento que, a su vez, alimenta el amor a Él. Por eso se hace teología: no para saciar una curiosidad intelectual, sino para crecer en comunión.

Así, el *intellectus fidei* pretende salvaguardar la comprensión cristiana de Dios-Trinidad. No basta una «actitud religiosa» común para vivir la experiencia evangélica de la fe ni es suficiente un conocimiento genérico de «dios» o de cualquier forma de trascendencia. Además, el ministro no puede contentarse con vivir la experiencia de Dios, sino que está llamado a hacer de ella una experiencia reflexionada, a comunicarla y a saber conducir a otros en ella.

Para una lectura más objetiva de uno mismo, a la luz de Dios

De la escucha de la Palabra que Dios dice de sí mismo nace la respuesta del hombre, es decir, la fe. Se trata de una respuesta personal e insustituible, que expresa la decisión de cada uno. En esto, la teología ayuda a hacer una

56. P. Coda, *Teo-logía*, 67.

elección no emocional, es decir, a madurar una decisión responsable, capaz de «dar razón de la esperanza que hay en nosotros» (1 Pe 3, 15). Por esta razón, tampoco puede reducirse a un trabajo puramente académico y privado.

En este sentido, la educación teológica manifiesta también una razón antropológica. En efecto, al introducir al sujeto en la verdad del Dios de Jesús, ilumina también la verdad del hombre, pues conduce a comprender mejor quiénes somos, de dónde venimos y adónde vamos; a captar el sentido de la vida y de la historia; el drama del mal y el poder del bien; a discernir nuestra vocación y elegir nuestro lugar en la vida. A pesar de un prejuicio muy extendido, la teología también tiene una vertiente práctica, ya que afecta a la comprensión que cada persona tiene de sí misma y, en consecuencia, configura nuestra manera de vivir en el mundo. Contribuye a una actuación crítica, a aquello que C. M. Martini llamó el arte del discernimiento⁵⁷.

Esta formación teológica es, pues, necesaria en la formación del seminario en la medida en que el ministerio ordenado pone al servicio de Jesús: el presbítero no puede transmitir otra cosa que al Señor. Consecuentemente, debe dejarse modelar por Él; debe ser consciente de la diferencia entre sus propios modos de ver las cosas y los del evangelio; debe distinguir las convicciones personales de la Palabra de Cristo. La fuerza de la educación moral y de la espiritualidad cristiana tiene la función de conducir desde una interpretación subjetiva de la fe hasta la forma cristológica del creyente. De este modo, la teología revela otra finalidad práctica: ayuda a realizar la verdad de la persona y, al modelar el rostro del Hijo en el discípulo, lo pone al servicio de la fe de sus hermanos para construir la Iglesia de Jesús.

En el contexto cultural actual, conviene subrayar que la teología puede desempeñar un papel especial en la superación de la fragmentación de la vida. No se trata simplistamente de completar un currículo académico, sino de asumir la auténtica visión *cristiana* de Dios, de uno mismo y del mundo; de abordar las cuestiones de fondo y de construir «la unidad de vida» –según una expresión del Card. C. M. Martini–, ya que «promueve la unidad de la persona partiendo de su raíz originaria»⁵⁸.

Pastores dabo vobis describe también la formación como un «itinerario unitario y progresivo», (n. 42, 51c) en el que se intenta integrar todas las dimensiones de la existencia en una síntesis interior que culmina en lo que san Buenaventura señala en su *Itinerarium mentis in Deum*:

57. Un trabajo conciso con bibliografía sobre el tema: C. M. Martini, «Il conflitto di interpretazioni nel discernimento», *Tredimensioni* 3 (2006) 124-129.

58. S. Pagani, «Lo studio della teologia», 489.

Que nadie crea que es suficiente la lectura sin la compunción (*lectio sine unctio*), la especulación sin devoción, la investigación sin el impulso de la admiración (*investigatio sine admiratione*), la prudencia sin la capacidad de abandonarse a la alegría (*circumspectio sine exultatione*), la actividad sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin el apoyo de la gracia divina, la investigación sin la sabiduría de la inspiración divina (*Prólogo*, n.4).

Para una responsabilidad eclesial

La formación teológica en el camino al sacerdocio pertenece también intrínsecamente a la naturaleza eclesial de esta vocación: se es ministro *en y para* la comunidad cristiana. En un contexto cultural que «exalta el subjetivismo como criterio y medida de la verdad» (como advierte *PDV* n. 45), que pone el acento en la autorrealización, dando prioridad al seguimiento de los propios carismas, la teología pone en el centro la función eclesial de la vocación. Incluso pide ir «más allá» de la propia experiencia autobiográfica del cristianismo⁵⁹.

De hecho, el estudio mismo de la teología se presenta como una primera obediencia eclesial, un camino que educa a pensar el propio ministerio dentro de la comunidad de Jesús y al servicio de ella, ya que, como señala *Lumen gentium*, «el oficio que el Señor confió a los pastores de su pueblo es un verdadero servicio, que en la Sagrada Escritura se llama significativamente *diakonía*, es decir, ministerio (cf. Hch 1, 17 y 25; 21, 19; Rom 11, 13; 1 Tim 1, 12)» (*LG* 24). Uno no es llamado a realizar el propio ideal de vida, sino el mandato de Jesús. De hecho, hay que reflexionar sobre él profundamente para distinguirlo de las propias experiencias personales o visiones de fe. Desde este punto de vista, el conocimiento teológico contribuye también a entrar en el *munus* de Cristo, participando en el ministerio de Cristo (*LG* 24, 28). El esfuerzo de rigor teológico contribuye a configurar un estilo cristiano al servicio de la fe de los demás: «No pretendemos enseñorearnos de vuestra fe, sino que somos *colaboradores de vuestra alegría*» (2 Cor 1, 24).

Para habitar el mundo contemporáneo

Por último –aunque sin pretender agotar el discurso–, la propia finalidad eclesial y la urgencia de la evangelización llaman al ministro a llevar el evangelio a todo el mundo (Mt 28, 29), no a la *fuga mundi*. Por eso, la *Ratio* pide que la formación esté a la altura de los desafíos de su propia cultura⁶⁰.

59. P. Sequeri, «Teología e vita spirituale», 27-29. Véase también *La Scuola Cattolica* 2004 *Dossier* monográfico sobre la vocación.

60. Ya en 1969, Karl Rahner señaló que «el futuro clero en la cura de almas tendrá que ser más especializado de lo que ha sido hasta ahora» (*La riforma degli studi teologici*, 43).

La función propia de la teología es también posibilitar esta interpretación crítica y, así, habitar el mundo contemporáneo⁶¹. No se trata de una tarea abstracta, sino de una comprensión más plena, iluminada por el evangelio (GS 4a) y la fe (GS 11a), de la vida del pueblo en que se habita. El ejercicio, a veces árido, del estudio pretende ayudar a comprender mejor el pensamiento del mundo para pensar cómo el evangelio puede revelarse todavía hoy «buena noticia» para todos, respuesta a los interrogantes profundos de la humanidad de todos los tiempos, como bien enseña *Gaudium et spes*: «La Iglesia cree que Cristo, muerto y resucitado por todos, da siempre al hombre, mediante su Espíritu, luz y fuerza para responder a su vocación suprema» (GS 10b). En efecto, como propone el concilio, en Cristo comprendemos el sentido y la naturaleza del ministerio cristiano en la historia:

Ninguna ambición terrena impulsa a la Iglesia; sólo aspira a esto: a continuar, bajo la guía del Espíritu consolador, la obra misma de Cristo, que vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para condenar, para servir y no para ser servido (GS 3).

Un ministerio no subordinado al mundo, sino al servicio de toda la humanidad, guiado por el Espíritu para conformarse a Cristo. En este sentido:

El estudio de la teología no se realiza sólo en función del ministerio, sino que es intrínseco a la vocación que le sitúa a uno en el Pueblo de Dios como responsable de la fe de los hermanos. La teología en el seminario no es algo que hacer, sino una forma de vida⁶².

Por eso, en última instancia, la teología también puede –y debe– configurarse auténticamente como una «obra espiritual».

BIBLIOGRAFÍA

- Balthasar, H. U. von, «Teologia e santità», in Id., *Verbum caro*, Brescia 1968, 200-229.
- Barbon, G. e R. Paganelli, *Pensare e attuare la formazione*, Leumann (TO) 2016.
- Boff, G., *Teologia cattolica. Duemila anni di storia, di idee, di personaggi*, Cinisello B. (MI) 1995.
- Cazzulani, G., *Giovanni Moïoli. Gesù di Nazareth, il cristiano e la storia*, Milano 2002.
- Cazzulani, G., *Quelli che amano conoscono Dio. La teologia della spiritualità cristiana di Giovanni Moïoli (1931-1984)*, Milano 2002.

61. S. Pagani, «Lo studio della teologia», 477-505.

62. *Ibid.*, 489.

- Centrella, F., *La formazione catechistica dei presbiteri. Criteri e cenni di metodologia*, Reggio Emilia 2022.
- Citrini, T., «Sull'insegnamento della teologia. In specie nei seminari», in S. Muratore (ed.), *Teologia e formazione teologica. Problemi e prospettive*, Cinisello B. (MI), 1996, 55-97.
- Colombo, G. (ed.), *L'evidenza e la fede*, Milano 1988.
- Colombo, G., «Perché studiare teologia?», in G. Colombo - P. Sequeri (eds.), *Studio della teologia e vita spirituale*, 6-18.
- Colombo, G., *Perché la teologia*, Brescia 1980.
- Colombo, G. - P. Sequeri, *Studio della teologia e vita spirituale. Pro-manuscripto*, Venegono Inferiore (VA) 1992.
- Comoglio, M., «Insegnare e valutare competenze», *Rivista della formazione* 5 (2013) 1-30.
- Conferenza Episcopale Italiana, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana. Orientamenti e norme per i seminari* (15 maggio 1980).
- Conferenza Episcopale Italiana, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana. Orientamenti e norme per i seminari* (terza edizione), 4 novembre 2006.
- Conferenza Episcopale Italiana, *La preparazione al sacerdozio ministeriale. Orientamenti e norme* (22 luglio 1972).
- Congregazione per l'educazione cattolica, «Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis (6 gennaio 1970)», *AAS* 62 (1970) 321-384.
- Costa, M., «Un nuovo rapporto tra formazione e complessità», *Rivista di scienze della formazione e ricerca educativa* 15 (2008) 33-63.
- Damiano, E., *La mediazione didattica. Per una teoria dell'insegnamento*, Milano 2016.
- Dianich, S., «La frammentazione della teologia», in S. Muratore (ed.), *Teologia e formazione teologica. Problemi e prospettive*, Cinisello B. (MI), 1996, 9-12.
- Fiske, J., *Introduction to Communication Studies*, London 1991.
- Gadamer, H. G., *Verità e metodo*, Milano 2004.
- Guasco, M., «La formazione del clero: i seminari», in G. Chittolini e G. Miccolli (eds.), *Storia d'Italia. Annali 9. La chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea*, Torino 1986, 629-715.
- Guasco, M., *Seminari e clero nel novecento*, Cinisello B. (MI) 1990.
- Lubac, H. de, *Paradossi e nuovi paradossi*, Milano 1898.
- Martini, C. M., «Il conflitto di interpretazioni nel discernimento», *Tredimensioni* 3 (2006) 124-129.
- Mezirow, J., *La teoria dell'apprendimento trasformativo. Imparare a pensare come un adulto*, Milano 2016.
- Moioli, G., «Teologia spirituale», in AA VV., *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino 1977 vol. I, 36-66.
- Moioli, G., *Cristologia. Proposta sistematica*, Milano 1989.
- Moioli, G., *Scritti sul prete*, Milano 1990.

- Moioli, G., *Temi cristiani maggiori*, Milano 1992.
- Montan, A., «Gli studi nella formazione sacerdotale. Problemi e prospettive», in S. Muratore (ed.) *Teologia e formazione teologica. Problemi e prospettive*, Cinesello B. (MI) 1996.
- Nanni, C., «Formazione», in Facoltà di scienze dell'Educazione - Università Pontificia Salesiana, *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, Roma 2008, 472-475.
- Pagani, S., «Lo studio della teologia e la formazione al ministero. Racconto di un educatore», *La Scuola Cattolica* 128 (2000) 477-505.
- Rahner, K., *La riforma degli studi teologici*, Brescia 1970.
- Scanziani, F., «In Cristo, figli e fratelli tutti. Per ripensare la predestinazione», *La Scuola Cattolica* 139 (2021) 623-656.
- Seminario Arcivescovile di Milano, *La formazione del presbitero diocesano. Linee educative del Seminario di Milano*, Milano 1995.
- Sequeri, P., «Teologia e vita spirituale», in G. Colombo - P. Sequeri (eds.), *Studio della teologia e vita spirituale*, 19-30.
- Sesboué, B., *Introduzione alla teologia. Storia e intelligenza del dogma*, Brescia 2019.
- Soreca, S., *La formazione di base per i catechisti. Criteri, competenze e cenni di metodologia*, Roma 2014.
- Vagaggini, C., «Teologia», in Barbaglio, G. - Dianich, S., *Nuovo Dizionario di Teologia*, Cinesello B. (MI) 1977, 1597-1711.