

CONSEJO DE REDACCION

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), P. Sergio Schmidt (Mendoza), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata).

Director y editor responsable: P. Dr. Alberto Espezel

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

- | | | |
|---|-----------|--|
| <i>Salvar la razón</i> | 3 | |
| <i>Olivier Boulnois</i> | 5 | La simple razón en los límites de la religión |
| <i>Josef Pieper</i> | 21 | La locura regalada por los dioses |
| <i>Carlos María Galli</i> | 35 | La lógica del don y del intercambio |
| <i>Rafael E. Sassot</i> | 51 | Notas marginales sobre teoría y praxis |
| Libros: <i>Alberto Bellucci</i> | 60 | “Presencias reales” de George Steiner |
| <i>Alberto Espezel</i> | 63 | Testimonio de un testimonio |
| Documentos: <i>Comisión Teológica Internacional</i> | 67 | Sobre la interpretación de los dogmas |

Testimonio de un testimonio

A propósito de “Madre y Muerte” de Olegario González de Cardedal

(Editorial Sígueme, Salamanca, 1993)

por Alberto Espezel

Tarea difícil la de dar cuenta de un libro como el que presentamos. Libro singularísimo y en primer lugar eminentemente testimonial: el hijo único sacerdote de una madre viuda desde muy joven relata la pérdida de su madre campesina, con quien ha vivido estos últimos treinta años, acompañándola filialmente no obstante sus múltiples compromisos de sacerdote, teólogo y académico. La primera parte del libro es entonces fundamentalmente testimonial; la segunda, en cambio, tomando pie en la decisiva ocasión de la muerte de la madre, es una larga meditación teológica sobre la muerte en la fe cristiana: la muerte propia, la Muerte-Resurrección de Cristo, el hermano universal, fuente de vida y del Espíritu en la estructura sacramental de la Iglesia, la muerte mística, los peligros de distintas “espiritualidades de la muerte”, el talante genuino cristiano frente a la muerte como paso al Dios viviente.

Pero no se crea que en la segunda parte no se filtre el tono testimonial de la primera. Al cerrar estas páginas, al posponer el diálogo con don Olegario, queda su voz resonando en nuestros oídos, y esa voz es la de un admirable testimonio de fe, alguien que desagarrado por el dolor, habla desde el dolor y expone su fe en el Resucitado, cuya luz pascual no elimina el dolor, pero sí lo abre a una esperanza llena de un contenido concreto: la participación de todos en su Resurrección.

Para don Olegario la pérdida de su madre es también el fin de la vida de su aldea montañesa en la sierra de Gredos, que lo vio nacer y entre cuyas cabras se crió el niño. “Desde Cardedal se ve el pico del Moro Almanzor, con una sierra de Gredos casi siempre nevada y un río Tormes que, nacido en la cercanía de Navarredonda, va recogiendo las gargantas que llegan de cada una de las lagunas y cuando pasa por Aliseda de Tormes ya es río formado y respetable. Desde esa altura se divisa toda la sierra de Gredos hasta donde se une con la de Béjar para luego deshacerse en el valle del Jerte, con Tornavacas en la ladera Norte y el monasterio de Yuste en la ladera Sur. Sierras por un lado, valle y montañas menores por otro. Yo siempre he visto las cosas desde arriba, desde donde se las puede situar y ordenar mejor, desde donde permiten percibir sus dimensiones dentro de un conjunto, desde no acosan al hombre...” (p. 22) “Cardedal ya no existe como lugar de vida permanente para personas con proyecto definitivo allí. La agonía de unas casas y de unas calles, luchando para que el campo no recupere su dominación sobre ellas, llenas ya de espinos, cardos y yerbas, es el

símbolo de una cultura que está muriendo y sabe que en los próximos años habrá desaparecido totalmente. Yo levanto acta sin nostalgia, pero con dolor... La cultura del hombre pobre, que se sabe cercano y solidario de su prójimo, porque ambos dependen de la tierra, del tempero y de las tempestades; la cultura de la convivencia con la naturaleza y con el mundo animal; la cultura de la vida abierta a todos en el bien y a merced de todos en el mal por la envidia, la injuria o la asechancia; la cultura de la piedad, que es reconocimiento de origen y amor de Dios a la vez que amor de padres y de prójimos, rechazo del desacato y de la insolencia, memoria de la muerte que nivela todas las diferencias y reclama todas las deudas; la cultura de los ritmos naturales y del hombre acompasado a la luz, el sonido, el crecimiento y la muerte; la cultura de la sobriedad y del señorío que nace de la sola conciencia de ser hombre, porque las cosas no definen a la persona; la cultura que pone al hombre desde los primeros días en contacto con la verdad de la realidad primaria en la generación, nacimiento, enfermedad, trabajo y muerte; la cultura del ocio a su debido tiempo, de la oración sencilla y sincera, de la formación como saber personal acreditado en acciones y en habilidades, en el tratamiento del prójimo y en la servicialidad. Esta fue la aldea en la que nacieron mis padres, en la que me engendraron a mí, en la que yo crecí, la que tengo ante los ojos como patria de humanidad primera y a la que miro con lágrimas de agradecimiento ahora que está a punto de desaparecer. La cultura de esta aldea era la misma que hace treinta siglos. Cuando leo en la Biblia los relatos que describen la vida de Abraham, de Gedeón u otros de sus hombres y mujeres, me siento en mi tierra (Cf. Gén. 12 y ss; Jue 6). Los treinta años que van desde 1960/1990 han removido aquellas almas seculares y han sustituido treinta siglos de historia. A este desarraigo de la aldea y de su cultura, se añade el desarraigo de nuestra cultura nacional, que comienza en 1990 al integrarnos en una unidad europea. Y lo mismo que la ciudad ha podido contra la aldea y el campo, Europa va a poder contra España y su historia. No tenemos capacidad técnica ni intelectual para asumir, heredar e interpretar a la altura del presente nuestro propio legado cultural. ¿Cómo vamos a ser los españoles del futuro, que ya no tenemos alma tradicional de aldea y todavía no hemos forjado una nueva cultura, tradición y símbolos realmente modernos, que no sean sólo suplantación, sino también prolongación, enriquecimiento y herencia viva de todo lo anterior?" (pp. 25-27)

Don Olegario ha de ser seguramente hoy el más grande cristólogo de habla castellana. A su buen conocimiento de la tradición une una excelente comprensión de la fecunda teología del siglo XX, tanto católica como luterana. Todo ello unido a su cordón umbilical español, a su herencia viva de Juan de la Cruz y de Teresa, en cuyo entorno geográfico sigue viviendo, y a la gran herencia de Unamuno, Ortega y Zubiri, en virtud de los cuales se expresa en un admirable castellano, rico, algo áspero, también él montañés y de Gredos, que sabe a roca, a viento helado, a nevizca que endurece las mejillas.

Su escatología testimonial con motivo del tránsito de su madre es entonces una larga y densa meditación sobre la muerte y resurrección del *hermano universal*. Cristo, felicísima expresión para designar el sentido representativo, sustitutivo e inclusivo al mismo tiempo, del misterio redentor del Señor. "El cristianismo nace de la convicción de que alguien nos ha previvido, nos ha premuerto, es decir, ha asumido nuestro destino para realizarlo con nosotros y al servicio nuestro, como pionero de una nueva misión posible a la humanidad en su marcha hacia lo Eterno. En Cristo, Dios se ha identificado con nuestro destino de mortales y pecadores, para ofrecernos su destino de glorificado, reconciliado y eterno. En Cristo que se ha dado a sí mismo como hermano universal, Dios ve a todos los hombres reconciliados, hijos y herederos en él. Esa solidaridad de Jesús con nosotros, que le lleva a estar en nuestro lugar, a asumir nuestro puesto y a soportar las consecuencias de la situación histórica de la humanidad, en manera alguna es una sustitución-suplencia, sino una anticipación-provocación y una representación-posibilitación. En este sentido es evidente que nadie muere por nadie; que todo hombre muere solo. Y sin embargo, verdad más honda es que Cristo ha muerto por nosotros, que el amor y la generosidad, la ofrenda y entrega que El realiza en su muerte, están hechas en unión con nosotros y en favor nuestro. A ellas podemos unirnos, de ellas podemos llenarnos y con ellas podemos contar. Si en él estaba Dios reconciliando al mundo consigo mismo y no tomándole en cuenta sus pecados, el hombre puede mirar a esa muerte, como al lugar donde Dios ofrece el perdón, el amor y la paz a todos los vivos y a todos los muertos" (p. 129). Cardedal describe en forma preponderantemente paulina la inclusión sacramental y vital del hombre en la muerte y resurrección de Cristo. Resuenan en sus palabras lo mejor de la teología contemporánea, especialmente Balthasar, Sesboué, Stuhlmacher y Rahner.

Finalmente reacciona en páginas decisivas contra la degradación moralista del cristianismo, tanto el jansenista y pietista, como el kantiano, todos ellos filtrados de algún modo en la piedad cristiana "...el kantismo, tras haber perdido el sentido para descubrir el universo específico de lo religioso, ha querido integrar, legitimar y heredar la religión dentro de los límites de una razón exclusivamente moral. El Dios ley, imperativo y exigencia, desplazó a Dios en su realidad divina que se manifiesta y ofrece al hombre como don gratuito no necesario ni exigente en un sentido psicológico primario. Tras este proceso ha quedado ante la conciencia humana un Dios moral (del imperativo, la ley, la exigencia, la reclamación frente al hombre). Ese Dios moral al final será soportado como el antagonista de la libertad, de la felicidad y de la vida del hombre. Tal fue el diagnóstico que de Dios y de la conciencia religiosa hicieron Feuerbach y Marx. Poco a poco se fueron perdiendo el equilibrio y la lógica interna que el cristianismo había instaurado entre presente y futuro, vida y muerte, Dios y hombre, a la vez que se fueron introduciendo otras rupturas internas. Platón abolutizó el "trasmundo" frente a este mundo presente, elevando la muerte a

categoría soberana sobre la vida. Kant absolutizó la moral, el imperativo, situando a Dios en ese orden. Nietzsche reclamó frente a ello la espontaneidad de la vida, la implantación ingenua en la realidad, la gustación del poder y de la fuerza, la inocencia del animal, la desaparición de la muerte. ¡Qué inmenso desconocimiento, tergiversación y desnaturalización de la experiencia cristiana originaria han sobrevenido! ¡Qué ausencia de un pensamiento teológico creador, que hubiera sido capaz de hacer presente lo originario y original cristiano! ¡Qué progresismo fácil hecho de concordismo con una filosofía vigente o imperante que creía prestar un admirable servicio al cristianismo salvándolo de un naufragio, cuando en realidad lo había desfigurado tras haberlo releído en clave humanista y plegado a los imperativos culturales, “moralizándolo” y “racionalizándolo”! La Ilustración creó todo un proyecto de sociedad y de hombre, creyendo y queriendo rescatar los valores cristianos amenazados y amortizados por el antiguo régimen y la vieja Iglesia. Y en ese sentido esos proyectos ilustrados son un real producto cristiano, secularmente interpretado y realizado en sucesivas revoluciones morales, industriales y sociales. Pero ese usufructo del cristianismo fue a la vez una desnaturalización. En todo este proceso ha jugado un papel decisivo la manera de comprender la muerte, su relación con la vida y su papel de freno o acicate para la sanación, iluminación y transformación del presente. El cristianismo por el bautismo había puesto la muerte de Cristo en el comienzo de la propia vida cristiana. Esto era vivido como una liberación y un signo para existir gozosamente redimidos en el mundo y con ello tener el gozo y la capacidad de poner la vida por el prójimo como la puso Cristo. Cuando se perdió el sentido de la experiencia originaria, esa anticipación de la muerte se convirtió en fuente de miedo y en desprecio de la historia. La religión del miedo y de la muerte sucedió a la religión de la redención y la resurrección” (pp. 189-192).

La larga meditación teologal de don Olegario, meditación que soslaya en forma significativa las posiciones contemporáneas sobre la resurrección en la muerte, concluye nuevamente en tono testimonial. Permítase a quien realiza la recensión de este libro admirable concluir, también por nuestra parte, en forma testimonial. Hijo único y sacerdote, con mi madre ya muerta hace tiempo y la gracia de conservar con vida sana y fresca a mi padre de ochenta años, la lectura de las homilias en las misas de exequias y de difuntos de la madre de don Olegario no dejaron de arrancar lágrimas serenas de compasión en quien esto escribe. Dedicado también al servicio teologal como forma del sacerdocio en favor de los hermanos en niveles muy varios y montañas de sangre (cuatro abuelos de origen pirenaico) y de vocación, pero desterrado en la pampa y la ciudad infinitas, lejos del regazo de la montaña maternal que ampara (Unamuno), las páginas comentadas no pudieron no despertar un eco profundo y agradecido en el propio corazón. Por ello es bueno terminar estas líneas agradeciendo al autor la expresión generosa de su fe en el Señor muerto y resucitado.

Comisión Teológica Internacional* Sobre la interpretación de los dogmas

A. ESTADO DE LA CUESTIÓN

I. Cómo se plantea filosóficamente la cuestión

1. *El problema fundamental de la interpretación*

El problema de la interpretación forma parte de los problemas originarios del hombre. En efecto, en cuanto hombres nos interesa comprender al mundo y a nosotros mismos. En esta cuestión acerca de la verdad de lo real no partimos nunca del cero, cuando se trata de comprender la verdad, ésta nos sale al encuentro. Concretamente en el sistema de símbolos de cada cultura, que se manifiesta especialmente en el lenguaje. La comprensión humana entonces existe histórica y comunitariamente. Así, para interpretar es necesario también apropiarse y comprender los testimonios que la tradición ya ha dado.

La conexión entre interpretación y tradición muestra claramente que es necesario librarse de un realismo ingenuo. En nuestro conocimiento nunca tratamos con la realidad desnuda, sino con la realidad en el contexto cultural del hombre, con su interpretación por la tradición y su apropiación actual.

Por consiguiente el problema fundamental de la tradición puede formularse así: ¿cómo podemos asumir seriamente el círculo hermenéutico entre sujeto y objeto sin caer en un relativismo que no conoce sino interpretaciones de interpretaciones? ¿No existe —no fuera sino dentro del mismo proceso histórico de la interpretación— una verdad que exista por sí misma? ¿Existen proposiciones que deban ser afirmadas o negadas en todas las culturas y en todas las situaciones históricas?

*Este documento de la Comisión Teológica Internacional ha sido preparado bajo la dirección de Mons. Walter Kasper, obispo de Rottemburg-Stuttgart, por una subcomisión compuesta por los profesores J. Ambaum, G. Colombo, J. Corbon, J. Gnilka, A. J. Leonard, S. Nagy, H. de Noronha Galvao, C. Peter, Chr. von Schönborn y F. Wilfred, aprobado por amplia mayoría "in forma specifica" en la sesión plenaria de octubre de 1989. Conforme a los estatutos de la Comisión Teológica Internacional es editado ahora con la autorización del presidente de la Comisión, su Eminencia el Cardenal José Ratzinger.

2. Dos razones de la actualidad del problema

El problema de la interpretación se plantea hoy de una manera más aguda. A causa de las radicales mutaciones culturales. La distancia entre los testimonios de la tradición y nuestra situación cultural actual se ha acrecentado.

En particular en el mundo occidental, ello ha conducido a un cambio de actitud hacia las verdades, valores y concepciones tradicionales, como también a una evaluación unilateral del presente en comparación a lo que nos viene del pasado, y a una apreciación unilateral de lo nuevo como criterio del pensamiento y de la acción. En la filosofía actual, bajo la influencia sobre todo de Marx, Nietzsche y Freud, se ha desarrollado una hermenéutica de la sospecha, que considera a la tradición no ya como una mediación entre la verdad originaria y el presente, sino como una alienación y una opresión. Pero sin la memoria creadora de la tradición el hombre se vuelca al nihilismo. La crisis actual, general y mundial de la tradición ha llegado a ser uno de los desafíos espirituales más fundamentales de nuestra época.

Se agrega hoy a esa crisis de la tradición el fenómeno del encuentro generalizado de culturas y de sus diferentes tradiciones. Por ello el problema de la interpretación se nos presenta hoy no sólo como el de la mediación entre el pasado y el presente, sino también como la tarea de encontrar una mediación entre las diferentes tradiciones culturales. Hoy tal hermenéutica trascendental ha llegado a ser una condición para la supervivencia de la humanidad en paz y libertad.

3. Diferentes tipos de hermenéutica

Se puede distinguir diferentes tipos de hermenéutica:

La hermenéutica de orientación *positivista* pone el polo objetivo en primer plano. Ella ha contribuido mucho a un mejor conocimiento de lo real. Pero considera unilateralmente el conocimiento humano como una función de factores materiales, biológicos, psicológicos, históricos y socio-económicos, y de este modo desconoce la significación de la subjetividad humana en el proceso del conocimiento.

La hermenéutica de tendencia *antropológica* supera este defecto. Pero para ella el polo subjetivo es de modo unilateral lo decisivo. Reduce así el conocimiento de lo real al conocimiento de su significación para la subjetividad humana: la cuestión de la verdad de lo real queda reducida a la de su sentido para el hombre.

La hermenéutica *cultural* comprende lo real por medio de sus realizaciones culturales objetivas en las instituciones humanas, las costumbres y los usos, especialmente en el lenguaje, a causa de la comprensión subjetiva de sí mismo y del mundo que está impresa en cada cultura y en su sistema de valores. Reconocida la validez de este modo

de proponer la cuestión, queda en pie la cuestión de los valores transculturales y de la verdad de lo "humano" que vincula a los hombres más allá de todas las diferencias culturales.

A diferencia de las formas más o menos reductoras arriba mencionadas, la hermenéutica *metafísica* plantea la cuestión de la verdad misma de lo real. Ella parte del hecho de que la verdad se manifiesta en y por la inteligencia humana, de modo que en la ley de la inteligencia humana brilla la verdad misma de la realidad. Porque la realidad es siempre más grande y más profunda que todas las representaciones y los conceptos que nos formamos de ella, condicionados por la historia y la cultura, se impone la necesidad de una interpretación crítica, siempre renovada y profundizada, de las tradiciones culturales respectivas.

La tarea principal que debemos realizar es entonces la siguiente: en nuestros encuentros y discusiones con la hermenéutica contemporánea, con las ciencias humanas y con las ciencias de la cultura, debemos intentar llegar a una renovación creadora de la metafísica y de su indagación de la verdad. El problema fundamental que así se plantea es el de la relación entre verdad e historia.

4. *La cuestión fundamental: la verdad en la historia*

En cuanto a la relación entre verdad e historia, ya ha quedado claro que en principio no hay conocimiento humano sin presupuestos; más aun, todo saber humano y todo lenguaje son determinados por una cierta estructura de pre-comprensión y de pre-juicios. Sin embargo, en todo lo que el hombre conoce, dice y hace, que es condicionado históricamente, hay siempre alguna anticipación de alguna cosa última, incondicionada y absoluta. En toda inquisición e investigación de la verdad, siempre suponemos que existe la verdad y también algunas verdades fundamentales (por ejemplo, el principio de contradicción). Así la luz de la verdad nos precede siempre; en otros términos, la misma realidad resplandece con evidencia objetiva en nuestra inteligencia. Ya en la antigua Stoa, tales pre-afirmaciones y presupuestos eran designados como "dogmata". En esa medida y en su sentido muy general todavía, puede hablarse de una estructura dogmática fundamental del hombre.

Por cuanto nuestro conocimiento, nuestro pensamiento y nuestra voluntad son siempre determinados colectivamente por las culturas respectivas, ante todo por el lenguaje, esa estructura dogmática concierne no sólo a las personas singulares, sino también a la sociedad humana. Ninguna sociedad puede subsistir a la larga sin convicciones y valores fundamentales comunes, que distinguen y sustentan a su cultura. La unidad, la comprensión mutua y la coexistencia pacífica en la humanidad, como también el reconocimiento mutuo de una misma dignidad humana, presuponen por lo demás que a pesar de las pro-

fundas diferencias entre las culturales, algo de humano tienen en común todos los hombres y juntamente una verdad común. Esa convicción se manifiesta hoy sobre todo en el reconocimiento de los derechos humanos e inalienables.

Tales verdades que son universales con respecto al espacio y al tiempo, y conservan entonces siempre su valor, no son reconocidas sino en determinadas oportunidades y discusiones históricas particulares, especialmente en los encuentros de culturas. Hay que distinguir sin embargo entre ese contexto de una situación contingente en la que el hombre ejercita su conocimiento y hace sus descubrimientos, y la exigencia de un valor absoluto, que es inherente a la verdad misma que el hombre conoce. Por su esencia la verdad no puede ser sino única, y por tanto universal, lo que ha sido reconocido una vez como verdad debe entonces ser reconocido siempre como válido y verdadero. La Iglesia, por su predicación del Evangelio único, revelado en el tiempo pero válido para todos los pueblos y tiempos, puede salir al encuentro de esa esencia de la inteligencia humana, que es histórica y al mismo tiempo abierta a lo universal; ella puede purificarla y llevarla a su perfección más profunda.

II. Cómo se plantea en nuestros días teológicamente la cuestión

1. *El problema particular de la evangelización y de la nueva evangelización*

La teología católica parte de la certeza de fe de que la *Paradosis** de la Iglesia, y de que los dogmas de la Iglesia son afirmaciones auténticas de la verdad que ha sido revelada por Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento, y de que la verdad revelada, transmitida en la *Paradosis* de la Iglesia, es universalmente válida e inmutable en cuanto a su sustancia.

En lo que concierne a los dogmas esa certeza fue ya cuestionada por la Reforma del siglo XVI. De modo mucho más agudo y en condiciones completamente diversas ha entrado en crisis como consecuencia de la ideología de la Ilustración y de la reivindicación moderna de la libertad. En los tiempos modernos el pensamiento dogmático ha sido censurado a menudo como dogmatismo y en consecuencia rechazado. En la cultura moderna secularizada, a diferencia de lo que ocurría en la cultura occidental de los siglos precedentes, marcada en lo sustancial por el cristianismo, el lenguaje dogmático tradicional de la Iglesia no parece ser inmediatamente comprensible, aún para muchos

*Se ha mantenido aquí y en el resto del texto la palabra *Paradosis* empleada por el original alemán, que significa Tradición, en el sentido técnico dado a esta palabra en la teología católica.

cristianos, cuando no se presta a equívocos; aún muchos lo consideran como un obstáculo para la transmisión viva de la fe.

Este problema se agrava cuando la Iglesia intenta penetrar en las culturas africanas y asiáticas con sus dogmas que desde el punto de vista meramente histórico, han sido elaborados en el contexto de la cultura greco-romana y occidental. Esto exige más que una simple traducción de los dogmas: para llegar a una verdadera "inculturación", el sentido original del dogma debe ser comprendido de nuevo en el contexto de otra cultura. Así el problema de la interpretación se hace hoy universal en la evangelización, especialmente en la nueva evangelización.

2. Soluciones insuficientes de la teología hermenéutica

Ya al comienzo de nuestro siglo la teología modernista ha querido plantearse el problema. Pero sus tentativas de solución no llegaron al efecto buscado, a causa, entre otras, de una comprensión insuficiente de la revelación y de una concepción pragmática de los dogmas.

La teología contemporánea de orientación hermenéutica intenta superar el abismo entre la tradición dogmática y el pensamiento moderno, preguntándose por el sentido de los dogmas para nosotros hoy. Pero de este modo se separa a la fórmula dogmática concreta de su conexión con la *Paradosis* y se la aísla de la fe vivida por la Iglesia. De este modo se sustancializa al dogma. Además, concentrándose sobre la significación práctica, social o existencial del dogma, se olvida la cuestión de su verdad.

Esta dificultad se presenta también cuando se entiende al dogma como algo meramente convencional, esto es, cuando se lo considera en su función como siendo sólo una reglamentación del lenguaje eclesial, necesaria para la unidad. Así el dogma no es considerado en su función de transmisión de la verdad revelada con fuerza obligatoria.

3. Legitimidad y límites de los nuevos modos de plantear la cuestión con relación a la teoría y a la práctica

Para la teología de la liberación el problema de la hermenéutica de los dogmas se plantea sobre la base de la pobreza, de la situación de opresión social y política predominante en muchas partes del Tercer Mundo, se plantea como una cuestión de la relación entre la teoría y la práctica. Se subraya así un aspecto importante de la idea bíblica de la verdad, a saber que es necesario "hacer la verdad" (Juan 3,21). Existe sin duda una teología de la liberación conforme al Evangelio y legítima en la Iglesia, que procede de la prioridad de la misión espiritual de la Iglesia, pero insiste al mismo tiempo sobre sus presupuestos y sus consecuencias sociales¹.

¹ Cf. Comisión Teológica Internacional (CTI), "De promotione humana et salute christiana" (1976).

Por el contrario, en la teología de la liberación radical, la libertad económica, social y política se transforma en el factor que determina todo y la praxis es entendida en el sentido marxista y materialista. De este modo el mensaje de la gracia y del fin escatológico de la vida y del mundo desaparecen. La fe y las fórmulas dogmáticas de la fe no son ya encaradas en su contenido propio de verdad, sino en nombre de la realidad económica, única y decisiva para este enfoque. Se les asigna sólo el papel de un motor en el proceso de liberación política revolucionaria.

Otras hermenéuticas se presentan asimismo hoy; a pesar de sus diferencias tienen en común el desplazar el centro de la hermenéutica de la verdad del ser, en otras palabras, de la revelación como fuente de sentido, a otra componente, legítima en sí pero particular, que pasa a ser el centro y el criterio de la totalidad. En el caso, por ejemplo, de la teología feminista radical. Para ella los datos revelados no son la base y la norma de los esfuerzos para poner de manifiesto la dignidad de la mujer, lo que es importante y legítimo destacar; por el contrario una determinada idea de la emancipación llega a ser la única y última clave hermenéutica para la interpretación tanto de la Escritura como de la Tradición.

De este modo la cuestión de la interpretación de los dogmas nos coloca ante los problemas fundamentales de la teología. En el transcurso se encuentra, en último análisis, la cuestión de la comprensión teológica de la verdad y de la realidad. En la visión teológica esta cuestión se hace más aguda al establecer la relación entre la verdad universal y permanentemente válida, por una parte, y la historicidad de los dogmas, por la otra. Se trata concretamente de saber cómo la Iglesia puede transmitir hoy su enseñanza con fuerza obligatoria para que de la memoria de la tradición surja la esperanza para el presente y para el porvenir. Frente a las diferentes circunstancias sociales y culturales en las que hoy vive la Iglesia, se trata también de la cuestión de la unidad y de la multiplicidad en la exposición dogmática de la verdad y de la realidad de la revelación.

B. LOS FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS

I. Los fundamentos bíblicos

1. *Acerca de la tradición y la interpretación en la Escritura*

La revelación atestiguada en la Sagrada Escritura tiene lugar por las palabras y los hechos en la historia de las relaciones de Dios con el hombre. El Antiguo Testamento es el proceso de una reinter-

pretación y de una relectura siempre renovadoras. Sólo ha encontrado su interpretación escatológica y definitiva en Jesucristo. Pues la revelación preparada en el Antiguo Testamento, ha tenido su cumplimiento en Jesucristo al llegar la plenitud de los tiempos (Heb. 1, 1-3; Gál. 4, 4; Ef. 1,10; Mc. 1, 15). En cuanto Verbo de Dios hecho hombre, Jesús es el intérprete de su Padre (Jn. 1, 14-18), la verdad en persona (Jn. 14, 6). En su ser y en su vida, por lo que ha dicho y por los signos que ha hecho, y sobre todo por su muerte, su resurrección y su exaltación y por el envío del Espíritu de Verdad (Jn. 14, 17). El mismo es la plenitud de la gracia y la verdad (Jn. 1, 14)².

La verdad que ha sido revelada una vez por todas no puede ser reconocida y aceptada sino en la fe concedida por el Espíritu Santo según el sentido que le da la Sagrada Escritura, esa fe es el abandono personal del hombre a Dios que se revela³. Comporta la adhesión a las palabras y a los hechos de la revelación y la confesión de ellos, en particular la adhesión a Cristo y a la vida nueva que El ha dado. Por consiguiente ella es a la vez el acto por el que el hombre cree ("fides qua") y el contenido en el que cree ("fides quae creditur"). Es "la garantía de los bienes que se esperan, la prueba de las realidades que no se ven" (Heb. 11, 1).

Transmitida por los Apóstoles de una vez por todas, la fe es guardada fielmente en la Iglesia como el "depositum fidei" (1 Tim. 6,20; 2 Tim. 1,14). La Iglesia es en efecto el Cuerpo de Cristo animado por el Espíritu Santo, y ella ha recibido de Jesucristo la promesa de que el Espíritu Santo la conducirá siempre de nuevo a la verdad plena (Jn. 16, 13). "El Evangelio de la verdad" (Ef. 1, 13) ha sido confiado a la Iglesia como pueblo de Dios en marcha. Por su vida, por su confesión de la fe y por la liturgia que ella celebra, debe dar testimonio de la fe ante el mundo. Ella puede ser designada como "columna y soporte de la verdad" (1 Tim. 3,15). Ciertamente no conocemos ahora la verdad sino en un espejo y por enigmas, sólo en la consumación escatológica conoceremos a Dios cara a cara y tal cual es (1 Cor. 13, 12; 1 Jn. 3, 2). De este modo nuestro conocimiento de la verdad está en tensión entre el "ya" y el "todavía no".

2. Aspectos hermenéuticos en la Escritura

La manera como debe interpretarse el mensaje bíblico resulta de su misma esencia. Porque la verdad revelada, tal como la Sagrada Escritura la enseña, es la verdad de Dios que se muestra fiel a través de la historia ("emeth"): en último análisis, es la comunicación que el Padre hace de sí mismo por Jesucristo en el Espíritu Santo constantemente en el tiempo presente. Tanto las palabras, como las acciones,

² Vaticano II, Dei Verbum, 4.

³ Vaticano II, Dei Verbum, 5

como la vida toda de la Iglesia, dan testimonio de ella. Por ello para un cristiano, Jesucristo es la Palabra única presente en la multiplicidad de las palabras; por El y en El deben ser entendidas todas las afirmaciones del Antiguo y del Nuevo Testamento en su íntima unidad.

Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento deben ser explicados y hechos presentes en el Espíritu Santo que permanece en la Iglesia. Cada uno debe contribuir por el don de la gracia, recibido "según grado de la fe que Dios le ha acordado" a la edificación del Cuerpo de Cristo, es decir, la Iglesia (Rom. 12, 3-8; 1 Cor. 12, 455). Por esta causa ya 2Pe. 1, 20, pone en guardia contra una interpretación arbitraria de la Escritura.

La verdad revelada quiere imbuir la vida de los hombres que la han recibido. Según San Pablo, el modo indicativo de la existencia en Cristo y en el Espíritu debe transformarse en modo imperativo. Esto implica permanecer en la verdad, no sólo captarla siempre mejor en el plano intelectual, sino hacerla entrar más profundamente en la vida, hacerla (Jn. 3, 21). De este modo la verdad se manifiesta como lo que es absolutamente digno de confianza y como el fundamento que sustenta la existencia humana. Más que nada la liturgia; pero también la oración, son un lugar hermenéuticamente importante para el conocimiento y la transmisión de la verdad.

3. *De las fórmulas bíblicas de confesión de fe*

Lo que se ha dicho no es menos válido para las "homologías", las fórmulas de profesión de fe, que se encuentran ya en las partes más antiguas del Nuevo Testamento. Entre otras, las que confiesan a Jesús como el Cristo (Mateo 16, 16 y par), el Kyrios (Rom. 10,3; 1 Cor. 12,3; Fil. 2,11) y el Hijo de Dios (Mat. 16,16; 14,3; Jn. 1,34,49; 1 Jn. 4,15; 5,5, etc.). Atestiguan la fe en la muerte y la resurrección de Jesús (1 Cor. 14,3-5; 1 Tes. 4-14; Rom. 8,34; 14,9, etc.); proclaman su misión y su nacimiento (Gal. 4,4), el sacrificio de su vida (Rom. 4,25; 8,32; Ga. 2,20, etc.) y la parusía (1 Tes. 1,10; Fil. 3,20,55). La divinidad de Jesús, su encarnación y su exaltación son alabados en himnos (Fil. 2,6-11; Col. 1,15-20; 1 Tim. 3,16; Jn. 1, 1-18). Resulta de todo ello que la fe de las comunidades neo-testamentarias no se funda sobre el testimonio privado de algunos individuos, sino sobre una confesión común que es pública y obliga a todos.

Encontramos esta confesión de fe en el Nuevo Testamento no en una uniformidad monótona. La verdad única se expresa más bien, en una grande y múltiple riqueza de fórmulas. Hay aún en el Nuevo Testamento fórmulas que ponen de manifiesto un progreso en el conocimiento de la verdad: las verdades atestiguadas pueden completarse mutuamente y profundizarse, pero nunca contradecirse. Siempre se trata del único misterio de la Salvación de Dios en Jesucristo, que se ha expresado bajo muchas formas y bajo diferentes aspectos.

II. De las declaraciones y la práctica del Magisterio de la Iglesia

1. *Las declaraciones del Magisterio acerca de la interpretación de los dogmas*

El camino histórico recorrido desde Nicea (325) hasta Constantinopla I (381), Efeso (431); Calcedonia (451), Constantinopla II (553) y los Concilios posteriores de la Iglesia antigua, muestra que la historia de los dogmas es el proceso de una interpretación viva e ininterrumpida de la Tradición. El segundo Concilio de Nicea resumía la doctrina unánime de los Padres según la cual el Evangelio es transmitido en la Paradosis de la Iglesia Católica guiada por el Espíritu Santo⁴.

El Concilio de Trento (1545-1563) ha defendido esa doctrina; advierte contra el peligro de la interpretación privada de la Escritura, y agrega que corresponde a la Iglesia juzgar sobre el verdadero sentido de la Escritura y sobre su interpretación⁵. El Concilio Vaticano I ha reafirmado la doctrina de Trento⁶. Más aun ha reconocido un desarrollo de los dogmas en cuanto éste se haga en el mismo sentido y según la misma significación ("eodem sensu eademque sententia"). De este modo el Concilio enseña que en lo que respecta a los dogmas, debe mantenerse el sentido que ha sido definido una vez por todas por la Iglesia. Por eso condena a quienquiera se aparta de ese sentido "so pretexto y en nombre de su conocimiento superior" en nombre de una interpretación de las fórmulas dogmáticas que se presenta como más profunda, o en nombre del progreso de la ciencia⁷. Esta irreversibilidad e irreformabilidad se relacionan con la infalibilidad concedida a la Iglesia por el Espíritu Santo en materia de fe y de costumbres, en especial al Romano Pontífice⁸. Esta infalibilidad se funda en que la Iglesia participa en el Espíritu Santo de Dios que no puede engañarse ni engañar ("qui nec falli nec fallere potest")⁹.

El Magisterio de la Iglesia ha defendido esta doctrina contra la interpretación meramente simbólica y pragmática de los dogmas de los modernistas¹⁰. En la Encíclica "Humani Generis" el Papa Pío XII

⁴ DS 600; Ds 609.

⁵ Sesión 4^a, "Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis: DS 1501; "Decretum de vulgata editione Bibliorum et de modo interpretandi sacran Scripturam": DS 1507.

⁶ Const. dogmática "Di Filius", c.2: DS 3007.

⁷ Ibid. c.4: DS 3020; Canon 3: DS 3043.

⁸ Const. dogmática "Pastor aeternus" c.4.: DS 3074.

⁹ Const. dogmática "Dei Filius", c.3.: DS 3008.

¹⁰ Decreto "Lamentabile": DS 3420-3426; 3458-3466. S. Pío X, Enc. "Pascendi": DS 3483.

(1950) ha advertido de nuevo contra el peligro de relativismo dogmático que se aparta del modo tradicional de hablar de la Iglesia y expresa el contenido de la fe en una terminología que cambia en el curso de la historia¹¹. Del mismo modo en la Encíclica "Mysterium Fidei", Pablo VI ha exhortado a mantener las expresiones cuidadas y determinadas.

3. La doctrina del Concilio Vaticano II

El Concilio Vaticano II ha presentado la doctrina tradicional de la Iglesia en un contexto más vasto y así ha valorizado igualmente la dimensión histórica de los dogmas. Enseña que todo el pueblo de Dios participa del don profético de Cristo¹² y que, con la ayuda del Espíritu Santo hay en la Iglesia un progreso en la comprensión de la tradición apostólica¹³. En el cuadro de la misión y de la responsabilidad común a todos, el Concilio afirma igualmente la doctrina de un magisterio auténtico que compete solamente a los obispos¹⁴ y también la doctrina de la infalibilidad de la Iglesia¹⁵. Pero el Concilio considera a los obispos sobre todo como los predicadores del Evangelio y subordina su servicio magistral al servicio de la predicación¹⁶. Esta valorización del carácter pastoral del magisterio ha llamado la atención sobre la distinción entre el fondo inmutable de la fe, o sea las verdades de fe, y su modo de expresión. Esto significa que la doctrina de la Iglesia —ciertamente "eodem sensu eademque sententia"— debe ser transmitida a los hombres de una manera viva y que corresponda a las exigencias de los tiempos¹⁷.

La declaración "Mysterium Ecclesiae" (1973) se ha servido de esa distinción y la ha precisado y profundizado contra la falsa interpretación propia del relativismo dogmático. Ciertamente los dogmas son históricos, en el sentido de que su significación "depende en parte de la fuerza expresiva que la lengua utilizada poseía en un momento determinado de la historia y en ciertas circunstancias". Las definiciones posteriores conservan y confirman las precedentes, pero también las explican y en general, en diálogo con cuestiones nuevas y con errores, las mantienen vivas y fructíferas en la Iglesia. Esto no quiere decir que se pueda reducir la infalibilidad a un inmovilismo fundamental en la verdad. Las fórmulas dogmáticas no definen la verdad de una manera indeterminada, cambiante o aproximativa, y menos aun

¹¹ DS 3881-3883.

¹² Vaticano II, Lumen Gentium, 12.

¹³ Vaticano II, Dei Verbum, 8.

¹⁴ Vaticano II, Dei Verbum, 8 y 10.

¹⁵ Vaticano II, Lumen Gentium, 25.

¹⁶ Ibid. 29. Id. Dec. "Christus Dominus", 12-14.

¹⁷ Vaticano II, "Gaudium et Spes", 62": Cf. Juan XXIII "Allocutio inauguralis Concilii Vaticani II".

la transforman o la deforman. La verdad debe preservarse bajo una forma determinada. Para esto el sentido histórico de las fórmulas dogmáticas es definitivo¹⁸. En su Carta apostólica "Ecclesia Dei" (1988) el Papa Juan Pablo II ha reafirmado recientemente con fuerza ese sentido de una tradición viva. Pero la relación entre la formulación y la realidad de los dogmas necesita una clarificación ulterior¹⁹.

3. Cualificaciones teológicas

Del hecho que la tradición sea una realidad viva se sigue que las declaraciones del Magisterio sean más o menos importantes o tengan distintos grados de obligatoriedad. Para apreciar e interpretar con exactitud esas declaraciones, la teología ha elaborado la doctrina de las cualificaciones teológicas. Es de lamentar que en estos últimos tiempos ella haya caído un tanto en olvido. Pero ella es útil para la interpretación de los dogmas y debería por ello ser renovada y desarrollada.

Según la doctrina de la Iglesia, "debe ser creído como de fe divina y católica" sólo "aquello que está contenido en la palabra de Dios escrita o transmitida por la tradición, y propuesta por la Iglesia, sea por una decisión solemne, sea por el magisterio ordinario, como debiendo ser creído como revelación de Dios"²⁰. Pertenecen así a ese "credendum" tanto las verdades de fe (en sentido estricto) cuanto las verdades morales atestiguadas por la revelación²¹.

Pueden pertenecer indirectamente a la doctrina obligatoria de la Iglesia verdades naturales y doctrinas morales naturales, cuando tienen una conexión necesaria e intrínseca con las verdades de fe²². Sin embargo, el Concilio Vaticano II distingue claramente entre la doctrina de la fe y los principios del orden moral natural, en cuanto de la primera dice que la Iglesia "la enuncia y la enseña auténticamente", pero en cuanto a los segundos habla de "explicar con autoridad y confirmar"²³.

Por cuanto la enseñanza del Magisterio es un todo vivo, no se puede reducir la adhesión de los creyentes a las verdades formalmente definidas. Otras afirmaciones del Magisterio, que sin ser definiciones definitivas, emanan del Papa, de la Congregación para la Doctrina

¹⁸ Congregación de la Doctrina de la Fe, Decl. "Mysterium Ecclesiae", 5.

¹⁹ Véase más abajo C. III, 3.

²⁰ Vaticano I, Const. dog. "Dei Filius", c. 3: DS 3011.

²¹ Trento, Sesión 4ª, "Doctrina de libris sacris et de traditionibus recipiendis": DS 1501. Vaticano I, Pastor aeternus, c.4: DS 3074 ("fides et mores"). Vaticano II, Lumen Gentium, 25 ("fidem credendam et moribus applicandam").

²² Vaticano II, Lumen Gentium, 25; 30 ("tantum patet quantum divinae Revelationis patet depositum, sancte custodiendum et fideliter exponendum").

²³ Vaticano II, Decl. "Dignitatis humanae", 14.

de la fe o de los obispos, deben ser recibidas, en grados diferentes, con una obediencia religiosa ("religiosum obsequium") cuando en ellas se manifiesta la intención docente, la que se manifiesta principalmente "por la índole de los documentos, o la frecuencia con que una misma doctrina es expuesta o por la manera de expresarla"²⁴. El sentido preciso de esta afirmación conciliar necesita aún una explicación teológica más determinada. Sería deseable ante todo que, para evitar que su autoridad no se desgaste inútilmente, se indique claramente en cada caso por el Magisterio de la Iglesia, la modalidad y el grado de obligatoriedad de sus declaraciones.

4. *La práctica del Magisterio*

La práctica del Magisterio eclesiástico debe cuidar corresponder con su índole pastoral. Su tarea, que es dar testimonio auténtico de la verdad de Jesucristo, se sitúa dentro de la misión más vasta de la "cura animarum" (cuidado de las almas) y conforme a su naturaleza pastoral, encuentra con prudencia y discernimiento problemas nuevos de índole social, política y eclesial.

En los últimos siglos se puede reconocer, de parte del Magisterio, la interpretación de ciertas decisiones anteriores frente a nuevos desarrollos, en particular cuando un dato complejo ha sido suficientemente analizado e iluminado. Ello se manifiesta en la actitud frente a las cuestiones sociales, frente a las conclusiones de las modernas ciencias naturales, frente a los derechos del hombre y especialmente a la libertad religiosa, frente al método histórico crítico, frente al movimiento ecuménico. En la estimación de las Iglesias orientales, y de muchas peticiones fundamentales de los reformadores, etc.

En una sociedad marcada por el pluralismo y en una Iglesia con diferencias más pronunciadas, el Magisterio recurre más y más a la argumentación en el cumplimiento de su misión. En esa situación la transmisión del legado de la fe no puede ser cumplida, sino cuando el Magisterio y las otras personas que tienen a su cargo una responsabilidad pastoral y teológica, están dispuestos a un trabajo en común de orden argumentativo. Frente a las investigaciones científicas y técnicas de los últimos tiempos, es oportuno evitar las tomas de posición precipitadas, y por el contrario favorecer los consejos diversificados que indiquen la dirección a seguir.

III. Reflexiones sistemáticas y teológicas fundamentales

1. *Los dogmas en el interior de la Paradosis de la Iglesia*

La proclamación fundamental de la fe cristiana consiste en la confesión de que el Logos, que anticipadamente y de un modo frag-

²⁴ Vaticano II, Lumen Gentium, 25.

mentario resplandece en toda realidad, y cuya venida fue prometida concretamente en el Antiguo Testamento, apareció en forma histórica y concreta en su plenitud en Jesucristo (Jn. 1, 35, 14). En la plenitud de los tiempos “habita corporalmente en Jesucristo la plenitud de la divinidad” (Col. 2, 9); “en El se esconden todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento” (Col. 2, 3). El es personalmente “el camino, la verdad y la vida” (Jn. 14, 6).

La presencia del Eterno en una figura concreta e histórica pertenece en consecuencia a la estructura esencial del misterio cristiano de la salvación. En El la apertura indeterminada del hombre es determinada concretamente por Dios. Esta determinación concreta y no equívoca debe ser igualmente determinante para la confesión de nuestra fe en Jesucristo. Por ello el cristianismo es dogmático en su misma estructura.

La verdad de Dios no habría venido a la historia en forma escatológica y definitiva si, en el Espíritu Santo que siempre nos llama de nuevo a Jesucristo y nos conduce a la verdad total (Jn. 14, 21; 16, 3), ella no fuera recibida y confesada públicamente por la comunidad de los fieles. En María y en su respuesta ilimitadamente afirmativa a la voluntad salvífica de Dios, pronunciada en nombre de todo el género humano, la Iglesia ve el prototipo de su propia respuesta afirmativa en la fe. La Iglesia es el Cuerpo de Cristo en el Espíritu Santo, en el cual y por el cual la sabiduría multiforme de Dios, que apareció en Jesucristo, es anunciada al mundo (Ef. 3, 10s; cf. Rom. 16, 25s; Col. 1, 26s). En su tradición (in *Paradosi*), la comunicación que hace de sí el Padre por el Verbo en el Espíritu Santo sigue siempre presente en la Iglesia en diversos modos: en su palabra y sus obras, en su liturgia y su oración y en toda su vida²⁵. Las definiciones dogmáticas son un elemento dentro de la tradición que es mucho más amplia.

Así “poseemos” la realidad y la verdad de Cristo por medio del testimonio de la Iglesia conducida por el Espíritu Santo. Sin la Iglesia no “poseemos” ni a Cristo, ni al Evangelio, ni a la Sagrada Escritura. Un cristianismo no dogmático que prescindiera de la mediación de la Iglesia sería una mera apariencia.

La *Paradosis* de la Iglesia asume la apertura y la universalidad inherentes al lenguaje humano, a sus imágenes y a sus conceptos, les da su significación definitiva purificándolos y transformándolos. A la realidad de la nueva creación corresponde entonces un lenguaje nuevo, por el que se entienden todos los pueblos y en el que se prepara la unidad escatológica de la nueva humanidad. Esto se hace posible porque la *Paradosis* se encarna en los símbolos y las lenguas de todos los pueblos, purifica y transforma sus riquezas para insertarlas en la economía del mismo misterio de la salvación (Ef 3,9). En este proceso histó-

²⁵ Vaticano II, *Dei Verbum*, 8.

rico la Iglesia no agrega al Evangelio nada de nuevo (“non nova”), pero ella anuncia la novedad de Cristo de un modo nuevo cada vez (“noviter”). Una y otra vez proclama siempre “cosas nuevas congruentes con las antiguas”²⁶.

La continuidad dentro de ese proceso de la *Paradosis* viva tiene finalmente su fundamento en el hecho de que la Iglesia es el sujeto de la fe que trasciende al espacio y el tiempo. Por esta causa la Iglesia en todos los momentos de su historia debe tener presente toda la historia de su fe, en su “memoria” animada por el Espíritu Santo, y debe hacerla viva y fecunda de una manera profética para el presente y el porvenir.

2. La doctrina de la Iglesia (los dogmas en el sentido más amplio)

Dentro de la totalidad de la *Paradosis* eclesial, se entiende por dogma en un sentido más amplio el testimonio doctrinal y obligatorio de la Iglesia de la verdad salvífica de Dios prometida en el Antiguo Testamento y revelada de modo definitivo en su plenitud por Jesucristo; ella sigue estando presente en la Iglesia por el Espíritu Santo. En los orígenes del Nuevo Testamento, ese componente doctrinario pertenece a la predicación de la fe. El mismo Jesús aparece claramente como un maestro (“Rabbi”) y como tal es considerado. El mismo enseñaba y enviaba a sus discípulos a enseñar (Mt. 28, 20). En las primeras comunidades existían maestros propiamente dichos (Rom. 12, 7; 1 Cor. 12,28; Ef. 4,11). En especial parece haber existido un modo de enseñanza determinada con relación a la “Paradosis” bautismal (Rom. 6, 17). Esa importancia de la doctrina aparece más clara todavía en los escritos apostólicos más tardíos (1 Tim. 1,10; 2 Tim. 4,2 y 5; Tito 1,9, etc.).

La exposición magisterial de la verdad revelada es un testimonio de la palabra de Dios en y por la palabra humana. Ella participa tanto del carácter definitivo y escatológico de la verdad divina aparecida en Jesucristo, como de la historicidad y del carácter limitado de todo lenguaje humano. La doctrina de la Iglesia sólo puede ser entendida y explicada correctamente en la fe. De ella se sigue que:

—Los dogmas deben ser interpretados como un “verbum rememorativum”. Deben ser entendidos como una “anámnesis” y una interpretación conmemorativa de los “magnalia Dei”, que nos anuncian los testimonios de la revelación. Por esta causa deben ponerse en relación con la Escritura y la Tradición y explicarse por ellas. Deben ser interpretados dentro de la totalidad del Antiguo y Nuevo Testamento según la analogía de la fe²⁷.

²⁶ Vaticano II, *Dignitatis Humanae*, 1.

²⁷ Vaticano II, *Dei Verbum*, 12.

—Los dogmas deben ser comprendidos como un “*verbum demonstrativum*”. No hablan sólo de las obras salvíficas del pasado, sino que quieren expresar la salvación de manera efectiva aquí y ahora. Quieren ser ley y vida. Por ella deben ser interpretados como verdad salvífica y ser transmitidos de una manera viva, atrayente y estimulante a los hombres de todos los tiempos.

—Los dogmas deben ser interpretados como un “*verbum prognosticum*”. Como testimonio de la verdad y de la realidad de la salvación escatológica, los dogmas son afirmaciones escatológicas anticipativas. Deben suscitar la esperanza y, en consecuencia, ser explicados en función del fin último, de la consumación del hombre y del mundo²⁸ y comprendidos como una doxología.

3. Los dogmas en el sentido estricto

La enseñanza magisterial de la verdad revelada puede realizarse bajo formas diversas y más o menos expresamente, y según distintos grados de obligación²⁹. En un sentido estricto (sentido que sólo ha sido elaborado en la época moderna) un dogma es una doctrina en la que la Iglesia propone de una manera definitiva una verdad revelada, bajo una forma que obliga a todo el pueblo cristiano, de modo que su negación es rechazada como una herejía y estigmatizada con anatema. En el dogma en sentido estricto concurre un elemento jurídico, más aún, disciplinario. Tales afirmaciones doctrinales de derecho divino tienen un fundamento incontestable en la Sagrada Escritura, especialmente en el poder de atar y desatar que Jesús ha conferido a la Iglesia, y que tiene fuerza de ley aún en el cielo, es decir, ante Dios (Mt. 16,19; 18,18). Aún el anatema tiene fundamento en el Nuevo Testamento (1 Co. 16, 22; Gal. 1, 8 y sig.; cf. 1 Co. 5,2-5; 2 Jn. 10, etc.).

Esta insistencia, tanto doctrinaria como jurídica, en una sola proposición, corresponde al carácter concreto de la fe cristiana y a la decisión que ella implica. Pero ella comporta igualmente tanto el peligro de un positivismo como de un minimalismo dogmático. Para evitar esos dos peligros los dogmas necesitan una doble integración:

—La integración del conjunto de los dogmas en la totalidad de la doctrina y de la vida de la Iglesia. Porque “la Iglesia perpetúa en su doctrina, su vida y su culto, y transmite a cada generación todo lo que ella es, todo lo que ella cree”³⁰. Por consiguiente los dogmas deben ser interpretados en el contexto total de la vida y la doctrina de la Iglesia.

—La integración de cada uno de los dogmas en el conjunto de todos los dogmas. No son comprensibles sino a partir de su conexión

²⁸ Vaticano I, *Dei Filius*, c.4: DS 3016.

²⁹ Vaticano II, *Lumen gentium*, 25.

³⁰ Vaticano II, *Dei Verbum*, 8.

(“nexus mysteriorum”)³¹ y en su estructura de conjunto. Además, debe atenderse el orden o “jerarquía de las verdades” en la doctrina católica, que se sigue de los diversos modos según los cuales los dogmas se vinculan al fundamento cristológico de la fe cristiana³². Aunque todas las verdades deriven de la misma fe divina, su significación y su peso son diversos según su relación al misterio de Cristo.

4. *El sentido teologal de los dogmas*

En último análisis toda revelación es la revelación y la comunicación de sí mismo que hace el Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, para que entremos en comunicación con El³³. Por ello Dios es el único objeto de la fe y de la teología, que contiene todo (Santo Tomás de Aquino). Por esa causa puede decirse que “actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem”³⁴. De acuerdo con esto, según la llamada tradición medieval referente al artículo de fe: “articulus fidei est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam”³⁵. Esto significa que el artículo de fe es una aprehensión real y verdadera de la verdad de Dios: es una mediación doctrinal que contiene la verdad que atestigua. Precisamente porque es verdadero, remite más allá de sí mismo, al misterio de la verdad divina. Se sigue de ello que la interpretación de los dogmas es, como toda interpretación, una vía que nos conduce de la palabra exterior a su significación interna y finalmente al único y eterno Verbo de Dios. Por ello la interpretación de los dogmas no marcha de una fórmula determinada a otra, más bien va de las palabras, de las imágenes y los conceptos a la verdad de la cosa que contienen. Así todo conocimiento de fe es en definitiva una anticipación de la visión de Dios cara a cara. De este sentido teologal de los dogmas resulta:

—Como toda otra proposición humana respecto a Dios, los dogmas deben ser entendidos analógicamente, es decir que la semejanza de las criaturas con el Creador siempre comporta una semejanza mayor³⁶. La analogía es un límite tanto frente a una manera objetivista y casi material de entender los dogmas, que carecería del sentido último del misterio, como frente a una teología excesivamente negativa, que comprende a los dogmas como meros signos de la trascendencia que en definitiva sigue siendo incognoscible, y desconoce así la naturaleza histórica y concreta del misterio cristiano;

³¹ Vaticano I, Dei Filius, c.4.

³² Vaticano II, Dec. “Unitatis redintegratio”, 1.

³³ Vaticano II, Dei Verbum, 2.

³⁴ ST 2-2, q.1, a.1, ad.2.

³⁵ San Isidoro citado en ST 2-2, q.1 a 6, sed contra.

³⁶ Concilio Letran IV, DS 806.

—El carácter analógico de los dogmas no debe ser falsamente confundido con una concepción meramente simbólica que considera al dogma como una objetivación posterior ya de una experiencia religiosa existencial original, ya de una cierta praxis social o eclesial. Los dogmas, más bien, deben ser entendidos como una forma doctrinal obligatoria dirigida a nosotros, de la verdad salvífica de Dios. Son la forma doctrinal cuyo contenido es la Palabra y la Verdad de Dios. Por ello deben ser interpretados ante todo teológicamente;

—Según la doctrina de los Padres, la interpretación teológica de los dogmas no es sólo un proceso meramente intelectual, sino un suceso profundamente espiritual, es decir, guiado por el Espíritu de Verdad, que no es posible sin una purificación previa de los “ojos del corazón”. Ella presupone la luz de la fe que Dios nos concede, como también una participación espiritual en las cosas creídas y una experiencia que es obra del Espíritu Santo. Ante todo en este sentido profundo la interpretación de los dogmas es un problema de teoría y de praxis; ella está ligada indisolublemente a la vida de comunión con Jesucristo en la Iglesia.

C. CRITERIOS DE INTERPRETACIÓN

I. Dogma y Sagrada Escritura

1. *La significación fundamental de la Sagrada Escritura*

Los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento han sido compuestos bajo la moción del Espíritu Santo para ser “útiles para enseñar, refutar, corregir y formar en la justicia” (2 Tim. 3, 16). Esos escritos están reunidos en el Canon. La Iglesia ha reconocido en ese Canon la expresión auténtica de la fe de la Iglesia en sus orígenes y siempre ha adherido a él³⁷. “La Iglesia ha venerado siempre las divinas Escrituras como el mismo Cuerpo del Señor, las divinas Escrituras como al mismo Cuerpo del Señor, ella no cesa, sobre todo en la Sagrada Liturgia, de tomar el pan de vida en la mesa de la palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo para ofrecerlo a los fieles”. “Es necesario entonces que toda la predicación eclesiástica sea alimentada y regida por la Sagrada Escritura”³⁸. El estudio de la Sagrada Escritura debe ser simultáneamente el alma de la teología y de toda predicación³⁹. Por ello el testimonio de la Sagrada Escritura debe ser también el punto de partida y el fundamento para la comprensión de los dogmas.

³⁷ Trento, DS 1502-1504; Vaticano I, Dei Filius, c.2 DS 3006; DS 3029; DS 3006; DS 3029.

³⁸ Vaticano II, Dei Verbum, 21.

³⁹ Vaticano II, Dei Verbum, 24; Optatam totius, 16.

2. Crisis y resultados positivos de la exégesis moderna

El conflicto entre la exégesis y la dogmática es un fenómeno de los tiempos modernos. Como consecuencia de la Ilustración los instrumentos de la crítica histórica han evolucionado también en el sentido de favorecer la emancipación respecto a la autoridad dogmática de la Iglesia. Esta crítica ha aumentado siempre. Pronto no se trató sólo del conflicto de la Escritura y el dogma, sino que se comenzó a someter a crítica al estado del texto mismo de la Escritura y ha comenzado la crisis acerca de las "enmiendas dogmáticas" en la misma Escritura. Los métodos críticos socio-político y psicológico han continuado en esa línea y han examinado el texto para descubrir los antagonismos socio-políticos o elementos psicológicos reprimidos. Es común a esas diferentes tendencias de la crítica el sospechar que los dogmas de la Iglesia y aun la Escritura misma ocultan una realidad original, que no puede ser discernida sino por cuestionamiento crítico.

Ciertamente no puede ignorarse el efecto positivo de la crítica ilustrada acerca de la tradición. La crítica histórica de la Escritura ha puesto de manifiesto que la Escritura misma es eclesial; ella está enraizada en la *Paradosis* de la Iglesia primitiva, y los límites mismos del Canon son el proceso de una decisión eclesial. Así la exégesis nos conducía de nuevo al dogma y a la tradición.

Pero la crítica histórica no ha podido llegar a la conclusión de que Cristo mismo era absolutamente "adogmático". Aun para la crítica histórica más rigurosa subsiste un núcleo histórico de Jesús terrestre significativamente incontestable. Pertenece a ese núcleo lo que se manifiesta en las palabras y en las acciones de Jesús acerca de su misión, de su persona y de su relación con Dios que es su "Abba". Esta postulación implica la evolución dogmática posterior ya presente en el Nuevo Testamento y constituye el núcleo de todas las afirmaciones dogmáticas. La forma primitiva del dogma cristiano es por consiguiente la confesión, centro del Nuevo Testamento, de que Jesús es el Hijo de Dios (Mat. 16,16).

3. La doctrina del Concilio Vaticano II sobre la interpretación de la Escritura

El Concilio Vaticano II ha asumido el intento positivo de la moderna crítica histórica. Ha subrayado que en la interpretación de la Sagrada Escritura, debe investigarse cuidadosamente "lo que los santos autores querían decir verdaderamente y lo que Dios quería decir por sus palabras". Para descubrirlo debe conocerse la situación histórica y las formas de pensar, de hablar y de narrar de la época. La interpretación histórica y crítica debe insertarse como una contribución en la interpretación teológica y eclesial. "Puesto que la Sagrada Escritura

debe ser leída e interpretada a la luz del mismo Espíritu Santo en que fue escrita... y no es menos necesario atender diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Escritura⁴⁰.

La interpretación teológica de la Escritura debe partir de Jesucristo que es su centro. El es el único intérprete ("exegesato") del Padre (Jn. 1,18). Desde el principio hace participar a los discípulos de esa interpretación, los introduce en la forma de su vida, les confía su palabra y les otorga su poder y su Espíritu que los conducirá a la Verdad entera (Jn. 16,13). Con la fuerza de ese Espíritu los discípulos han referido y transmitido por escrito el testimonio de Jesús. Por tanto la interpretación del testimonio de Jesús está ligada insolublemente a la acción de su Espíritu en la continuidad de su testimonio ("apostólica sucesio") y en el sentido de la fe del pueblo de Dios.

Por tanto en los dogmas de la Iglesia se trata de la interpretación correcta de la Escritura. En esa interpretación de la Escritura dogmática y obligatoria, "el Magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio"⁴¹. El Magisterio no juzga sobre la Palabra de Dios, sino de la exactitud de su interpretación. Una época posterior no puede volver sobre lo que ha sido formulado en los dogmas con asistencia del Espíritu Santo como clave para la lectura de la Escritura. Esto no excluye que en una época posterior aparezcan nuevos puntos de vista y por tanto, nuevas formulaciones. Finalmente, el juicio de la Iglesia en materia de fe es siempre moderado, y no en último término, por el trabajo previo de los exégetas y su atenta investigación acerca de lo que la Sagrada Escritura se proponía expresar⁴².

4. El cristocentrismo de la Escritura como criterio

A pesar de las adquisiciones de los tiempos modernos y de las transformaciones radicales que han seguido a la Ilustración, debe mantenerse siempre que Cristo es la definitiva revelación de Dios, y que no hay que esperar tiempos nuevos, en el sentido de una nueva edad de la salvación que superara la de Cristo, ni un Evangelio distinto. El tiempo que ha de transcurrir hasta el regreso de Cristo sigue ligado esencialmente con el "una vez por todas" ("ephapax") de Jesucristo, y con la tradición de la Escritura y con la tradición eclesial que dan testimonio de El. El reino de Jesucristo, presente aunque oculto, es la medida y el juicio por el que desde ya se separan la verdad de la mentira. También con relación a Jesucristo se hace la discriminación entre lo que en los nuevos métodos de interpretación de la Escritura "fomenta a Cristo", y lo que lo desconoce o, más todavía, falsifica.

⁴⁰ Vaticano II, Dei Verbum, 12.

⁴¹ Vaticano II, Dei Verbum, 10.

⁴² Vaticano II, Dei Verbum, 12.

Muchas perspectivas introducidas por el método crítico u otros métodos posteriores (historia de las religiones, estructuralismo, semiótica, historia social, psicología profunda) pueden contribuir a una representación más clara de la figura de Cristo para nuestro tiempo. Sin embargo, todos esos métodos sólo pueden ser fructíferos cuando son empleados en la obediencia de la fe y no pretenden la autonomía. La comunión en la Iglesia sigue siendo el lugar donde la interpretación de la Escritura está a cubierto del peligro de ser arrastrada por las corrientes de una u otra época.

II. El dogma en la Tradición y Comunión de la Iglesia

1. *La conexión indisoluble entre la Escritura y la Tradición y Comunión de la Iglesia*

El único Evangelio, que como cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento ha sido revelado una vez por todas por Jesucristo, es la fuente permanente de toda verdad salvífica y de toda enseñanza moral⁴³. Gracias a la asistencia del Espíritu Santo, los apóstoles y sus discípulos lo han transmitido por predicación oral, ejemplo e instituciones, y por inspiración del mismo Espíritu Santo ha sido consignado por escrito⁴⁴. De este modo, la Escritura y la Tradición constituyen juntamente una herencia apostólica (“depositum fidei”) que la Iglesia debe custodiar fielmente (1 Tim. 6,20; 2 Tim. 1,14). El Evangelio entonces no ha sido dado a la Iglesia sólo en letras muertas escritas en pergaminos, sino ha sido escrito por el Espíritu Santo en los corazones de los fieles (2 Cor. 3,3). Así, por obra del Espíritu Santo está presente permanentemente en la comunión de la Iglesia, en su doctrina, en su vida y sobre todo en su liturgia⁴⁵.

Por esta causa la Sagrada Escritura, la Tradición y la comunión de la Iglesia no son realidades aisladas, sino constituyen una íntima unidad⁴⁶. El fundamento de esa unidad consiste en que el Padre envía juntamente a su Verbo y a su Espíritu. El Espíritu produce las obras salvíficas, suscita e inspira a los profetas que anuncian y explican esas obras, y crea un pueblo que las confiesa en la fe y da testimonio de ellas: en la plenitud de los tiempos opera la encarnación del Verbo eterno de Dios (Mt. 1,20; Lc. 1,35), y por el bautismo edifica a la Iglesia, Cuerpo de Cristo (1 Cor. 12,13), y recuerda siempre a ella las palabras, las obras y la persona de Jesucristo y la conduce hacia la verdad total (Jn. 14,26; 15,26; 16-13s).

⁴³ Trento, DS 1501.

⁴⁴ Vaticano II, Dei Verbum, 7.

⁴⁵ Vaticano II, Dei Verbum, 8.

⁴⁶ Vaticano II, Dei Verbum, 9s. I, 2.

Por la acción del Espíritu Santo la palabra exterior se transforma en "espíritu y vida" en los fieles. Estos son enseñados por la unción del mismo Dios (1 Jn. 2,20 y 27; Jn. 6,45). El Espíritu suscita y alimenta el "sensu fidelium", es decir, ese sentido interior por el cual el pueblo de Dios bajo la conducción del Magisterio reconoce en la predicación no la palabra de los hombres sino la de Dios, que acepta y guarda con una fidelidad indefectible⁴⁷.

2. *La única Tradición y la pluralidad de tradiciones*

La Tradición (Paradosis) es finalmente la comunicación de sí mismo que hace el Padre por Jesucristo en el Espíritu Santo para una presencia siempre nueva de sí en la Comunión de la Iglesia. Desde el principio esa Tradición viva en la Iglesia asume un gran número de formas diferentes en las tradiciones particulares ("traditiones"). Su riqueza inagotable se expresa en una pluralidad de doctrinas, cantos, símbolos, ritos, disciplinas e instituciones. La Tradición muestra también su fecundidad por su "inculturación" en las distintas Iglesias locales, según la situación cultural de éstas. Estas tradiciones múltiples son ortodoxas en cuanto den testimonio de una única Tradición apostólica y la transmitan.

El discernimiento de los espíritus (1 Co. 12,10; 1 Tim. 5,21; 1 Jn. 4,1) constituye entonces parte de la introducción por el Espíritu Santo en la verdad total. Se trata de distinguir la Tradición recibida del Señor (1 Co. 11,23) de las tradiciones de los hombres (Mc. 7,8; Col. 2,8). La Tradición apostólica en la Iglesia no puede sufrir ninguna corrupción esencial en razón de la asistencia permanente del Espíritu Santo que mantiene su indefectibilidad. Sin embargo, en la Iglesia, que es a la vez Iglesia Santa e Iglesia de los pecadores, pueden deslizarse tradiciones humanas, que disminuyen la única Tradición apostólica, o valoran ciertos aspectos determinados tan desproporcionadamente que se encubra el centro. Por esta causa la Iglesia necesita constantemente de purificación, penitencia y renovación en cuanto a las tradiciones que se encuentran en su seno⁴⁸. Los criterios de tal discernimiento de los espíritus derivan de la esencia de la Tradición:

—Porque el mismo Espíritu Santo único actúa en toda la historia de la Salvación, en la Escritura y en la Tradición y en toda la vida de la Iglesia a través de los siglos, un criterio fundamental es la coherencia interna de la Tradición. Esta coherencia dimana de la revelación con centro en Jesucristo. El mismo es el punto de unidad para la tradición y para sus múltiples formas. El es criterio de discernimiento y

⁴⁷ Vaticano II, Lumen Gentium, 12: id. 35.

⁴⁸ Vaticano II, Lumen Gentium, 8.

de interpretación. A partir de este centro deben ser consideradas e interpretadas la Escritura y la Tradición, así como las tradiciones particulares en su mutua correspondencia.

—Porque la fe nos ha sido transmitida una vez por todas (Judas 3), la Iglesia está ligada de modo permanente al legado de los apóstoles. Por consiguiente la apostolicidad es un criterio esencial. La Iglesia debe renovarse siempre por la memoria viva de los apóstoles e interpretar los dogmas a la luz de ese origen.

—La única fe apostólica que ha sido dada a la Iglesia en su universalidad, toma forma en la diversidad de las tradiciones de las Iglesias locales. Un criterio esencial es la catolicidad, es decir, el acuerdo en el interior de la comunión de la Iglesia. El acuerdo sobre un punto de la doctrina de la fe que no ha sido cuestionado durante largo tiempo es un signo de la apostolicidad de esa doctrina.

—La conexión de la Tradición con la comunión de la Iglesia se hace presente sobre todo en la celebración de la liturgia. Por eso la “*lex orandi*” es al mismo tiempo la “*lex credendi*”⁴⁹. La liturgia es el lugar teológico vivo y englobante de la fe. No lo es sólo en el sentido superficial de que las expresiones litúrgicas y las expresiones doctrinarias deben corresponderse; la liturgia realiza actualmente el “misterio de la fe”. La comunión en el cuerpo eucarístico del Señor sirve a la edificación y al crecimiento del cuerpo eclesial del Señor, a saber, la Comunión de la Iglesia (1 Co. 10,17).

3. *La interpretación de los dogmas en el interior de la Comunión de la Iglesia*

La Iglesia es el sacramento, es decir a la vez el lugar, el signo y el instrumento de la *Paradosis*. Ella anuncia el Evangelio de las obras salvíficas de Dios (“*martyria*”); transmite la profesión de la fe a los neófitos (Rom. 6,17); confiesa su fe en la fracción del pan y en la oración (He. 2,42) (“*leitourgia*”); sirve a Jesucristo en los pobres, los perseguidos, los cautivos, los enfermos y los moribundos (ef. Mt. 25) (“*diakonia*”). Los dogmas son una expresión de esa misma tradición de la fe en el orden doctrinal. No se puede pues aislarlos del contexto de la vida eclesial para interpretarlos como fórmulas meramente abstractas. La significación de los dogmas y su interpretación es más bien soteriológica: deben proteger a la comunión de la Iglesia contra el error, curar las heridas del error y actuar al servicio del crecimiento en la fe viva.

El ministerio de la *Paradosis* y de su interpretación ha sido confiado a la Iglesia en su conjunto. En el seno de la Iglesia compete a los obispos, establecidos en la sucesión apostólica⁵⁰, interpretar auténti-

⁴⁹ DS 246.

⁵⁰ Vaticano II, *Lumen Gentium*, 20.

camente la Tradición de la Fe⁵¹. En comunión con el obispo de Roma, a quien ha sido confiado de modo especial el ministerio de la unidad, pueden de modo colegial, definir los dogmas e interpretarlos auténticamente. Esto puede ser hecho por el conjunto de los obispos en unión con el Papa, o por el Papa solo, cabeza del colegio de los obispos⁵².

La tarea de interpretar los dogmas en la Iglesia pertenece también a los “testigos” y a los doctores que están en comunión con los obispos. Una significación especial tiene el testimonio concorde de los Padres de la Iglesia (“*unanimis consensus Patrum*”)⁵³, el Testimonio de los que han sufrido el martirio por la fe, como el de los otros santos canonizados por la Iglesia, y especialmente de los doctores de la Iglesia.

4. *Al servicio del “consensus fidelium”*

Un criterio esencial para el discernimiento de los espíritus es la edificación de la unidad del Cuerpo de Cristo (1 Co. 12, 3-11). Por ello la acción del Espíritu Santo en la Iglesia se manifiesta también en la “recepción mutua”. La Sagrada Escritura y la Tradición entregan su sentido especialmente cuando son realizadas y actualizadas en la liturgia. Ellas son recibidas plenamente por la comunidad de la Iglesia cuando son celebradas dentro del “misterio de la fe”.

La interpretación de los dogmas es una forma del ministerio del “consenso de los fieles”, en el que el pueblo de Dios “desde los obispos hasta el último de los fieles laicos (San Agustín) expresa su consenso general en las cuestiones de fe y de costumbres”⁵⁴. Los dogmas y su interpretación deben reforzar ese consenso de los fieles en la confesión de lo que hemos oído desde el principio (1 Jn. 2,7 y 24).

III. El dogma y la interpretación actual

1. *La necesidad de una interpretación actual*

La Tradición viva del pueblo de Dios que peregrina a través de la historia no se detiene en un punto determinado de esa historia; llega hasta el tiempo presente y a través de él se prolonga en el porvenir. La definición de un dogma no es entonces sólo el término de un desarrollo, sino también siempre un nuevo punto de partida. Cuando una verdad de fe ha llegado a ser un dogma, ella se inserta para siempre en la *Paradosis* que progresa. A la definición se sigue la recepción, es decir,

⁵¹ Vaticano II, *Dei Verbum*, 10.

⁵² Vaticano II, *Lumen Gentium*, 25.

⁵³ Trento, DS 1507; Vaticano I, *Dei Filius*, c.2: DS 3007.

⁵⁴ Vaticano II, *Lumen Gentium*, 12.

la apropiación viva de ese dogma en la vida comunitaria de la Iglesia, y la penetración más profunda en la verdad que el dogma atestigua. Porque no debe ser el recuerdo muerto de las cosas pasadas; él debe producir frutos en la vida de la Iglesia. Por ello el dogma no debe ser considerado únicamente en su significación de límites negativos, sino en su sentido positivo de la verdad que comporta.

Tal interpretación actual de los dogmas debe atender a dos principios que a primera vista parecen contradecirse: el valor permanente de la verdad y la actualidad de la verdad. No se puede apartar de la Tradición ni traicionarla, ni bajo la apariencia de la fidelidad, transmitir sólo una tradición frígida. Es necesario que de la memoria de la Tradición surja la esperanza para el presente y el futuro. En definitiva, una definición no puede ser significativa para el presente sino porque y en tanto que es verdadera. La validez permanente de la verdad y su actualidad concuerdan mutuamente. Sólo la verdad libera (Jn. 8,32).

2. Los principios rectores de la interpretación actual

Porque la interpretación actual del dogma representa una parte de la historia de la tradición y de los dogmas y tal historia prosigue ulteriormente, ella es guiada y especificada por los mismos principios que esa historia.

Esto quiere decir ante todo que una interpretación actual no es un proceso puramente intelectual, ni solamente existencial o social; ni consiste únicamente en la definición más precisa de los conceptos singulares, en consecuencias lógicas o en nuevas mudanzas de formulaciones o en fórmulas nuevas. Ella es inferida, sostenida y dirigida por la acción del Espíritu Santo en la Iglesia y en el corazón de cada cristiano. Tiene lugar bajo la luz de la fe; recibe su impulso de los carismas y del testimonio de los santos que el Espíritu Santo da a la Iglesia en un tiempo determinado. En este contexto se sitúan igualmente el testimonio profético de los movimientos espirituales y del conocimiento interno que procede de la experiencia espiritual de los laicos llenos del Espíritu Santo⁵⁵.

Como la *Paradosis* de la Iglesia en su integridad, la interpretación actual de los dogmas tiene lugar en y por la vida de la Iglesia en su totalidad, en la predicación y en la catequesis, en la celebración de la liturgia, en la vida de oración, en la diakonia, en el testimonio cotidiano de los cristianos y también en el orden jurídico y disciplinario de la Iglesia. El testimonio profético de los individuos o de los grupos cristianos debe medirse en esto: ¿en qué medida está en comunión con la vida toda de la Iglesia, o puede ser recibido y aceptado por ella en un proceso que puede ser largo y a veces doloroso?

⁵⁵ Vaticano II, *Dei Verbum*, 8.

La fe y la comprensión de la fe son también auténticos actos humanos, que utilizan todas las fuerzas del hombre, su inteligencia, su voluntad y su afectividad (cf. Mc. 12,30 y par.). La fe debe responder ante todos los hombres (“apo-logia”) sobre las preguntas acerca de la razón (“logos”) de la esperanza (1 Pe. 3,15). Por ello el trabajo teológico, el estudio histórico de las fuentes, el diálogo con las ciencias humanas y con las ciencias de la cultura, la hermenéutica y la lingüística y con la filosofía, tienen una importancia considerable en la interpretación actual de los dogmas. Todas esas disciplinas pueden estimular el testimonio de la Iglesia y hacer un trabajo preparatorio para su presentación ante las instancias de la razón. Pero en ese servicio ellas tienen su fundamento y su norma en la predicación, la doctrina y la vida de la Iglesia.

3. Valor permanente de las fórmulas dogmáticas

La cuestión de la interpretación actual de los dogmas se hace más acuciante en el problema del valor permanente de las fórmulas dogmáticas⁵⁶. Sin duda hay que distinguir el contenido siempre válido de los dogmas de la forma en que está expresado. El misterio de Cristo trasciende a las posibilidades de expresión de toda época histórica y se sustrae así a toda sistematización exclusiva (cf. Ef. 3,8-10⁵⁷). En el encuentro con las distintas culturas y los signos variables de los tiempos, el Espíritu Santo no deja de hacer frente en su novedad al misterio de Cristo.

Sin embargo, no es posible separar nítidamente a la misma verdad de su forma de expresión. El sistema simbólico del lenguaje no es sólo un revestimiento exterior, sino en cierta medida la encarnación de una verdad. Esto vale sobre el fondo de la encarnación del Verbo eterno, muy especialmente de la profesión de fe de la Iglesia. Esta, por exigencia de su esencia asume determinada forma que, como expresión simbólica y real del contenido de la fe, contiene y hace presente lo que ella significa. Por ello sus imágenes y sus conceptos no pueden mudarse arbitrariamente.

El estudio de la historia de los dogmas muestra claramente que, en esos dogmas, la Iglesia no ha hecho suyo simplemente un sistema de conceptos preexistentes; más bien ha sometido a un proceso de purificación y transformación a los conceptos que generalmente procedían de la lengua culta del medio, y así ha creado un lenguaje adaptado a su mensaje. Basta pensar, por ejemplo, en la distinción entre esencia (o naturaleza) e hipóstasis o en la elaboración del concepto de persona, que como tal, no existía en la filosofía griega anterior, pero que es el

⁵⁶ Comisión Teológica Internacional, “De unitate fidei et theologico pluralismo” (1972), 10-12.

⁵⁷ Id. n. 4.

resultado de la reflexión sobre la realidad del misterio cristiano de la salvación y sobre el lenguaje bíblico.

Por su parte, el lenguaje dogmático de la Iglesia se ha formado entonces en el debate con ciertos sistemas filosóficos, pero no está ligado con un sistema filosófico determinado. En el proceso de la expresión verbal de la fe, la Iglesia se ha creado su propio lenguaje y así ha dado expresión verbal a realidades que antes no habían sido percibidas, pero que precisamente por esta expresión verbal pertenecen a la *Paradosis*, y por ella, a la herencia histórica de la humanidad.

Como comunidad de fe la Iglesia es una comunidad en la palabra de la confesión. Por ello la unidad en las palabras fundamentales de la fe forma parte también, tanto diacrónica como sincrónicamente, de la unidad de la Iglesia, y no son revisables sin que se pierda de vista la realidad expresada en ellas; por el contrario se debe cuidar de asimilarlas en los diversos modos de predicación y de explicarlas con mayor profundidad. En particular, la inculturación del cristianismo en otras culturas, puede dar ocasión u originar la obligación de esa tarea. Sin embargo, la verdad revelada "sigue siendo la misma no sólo en su sustancia, sino también en sus enunciados fundamentales"⁵⁸.

4. Los criterios de la interpretación actual

Para ese proceso de la *Paradosis* que prosigue en nuestro tiempo, son válidos los criterios que han sido expuestos en los párrafos precedentes. En primer término es fundamental que se mantenga el *eje cristológico*, de modo que Jesucristo sea siempre el punto de partida, el centro y la medida de toda interpretación. Para preservar esto es de la mayor importancia el criterio del origen, es decir, de la apostolicidad, y también el criterio de la comunión ("koinonia"), es decir de la catolicidad⁵⁹.

Además de estos dos criterios, el *criterio antropológico* desempeña también un papel importante en la interpretación actual. Con esto no quiere decirse, evidentemente, que el hombre, ciertas necesidades e intereses suyos, o aún manifestaciones de la moda, puedan ser la medida de la fe o de la interpretación de los dogmas. Esto ya queda excluido por cuanto el hombre es para sí una cuestión no resuelta, para la que sólo Dios es la respuesta plena⁶⁰. Sólo en Jesucristo es iluminado el misterio del hombre; en El, el hombre nuevo, Dios ha revelado plenamente el hombre al hombre, y le ha descubierto su altísima vocación⁶¹. De este modo el hombre no es la medida sino el punto de

⁵⁸ Id. n. 12.

⁵⁹ Supra C. II, 2.

⁶⁰ Vaticano II, Gaudium et Spes, 21.

⁶¹ Vaticano II, Gaudium et Spes, 22.

referencia para la interpretación de la fe y de los dogmas. El es también el camino de la Iglesia en su explicación de los dogmas⁶².

Ya el Concilio Vaticano I enseñó que una inteligencia más profunda de los misterios de la fe es posible si se los considera en su analogía con el conocimiento natural y si se los pone en relación con el fin último del hombre⁶³. El Concilio Vaticano II habla de los "signos de los tiempos" que, por una parte, deben ser interpretados a partir de la fe, pero que por otra parte, pueden también suscitar una inteligencia más profunda de la fe transmitida⁶⁴. De este modo la Iglesia quiere iluminar a la luz de Cristo el misterio del hombre, y cooperar a la búsqueda de una solución a las cuestiones más urgentes de nuestro tiempo⁶⁵.

5. Los 7 criterios de J. H. Newman

J. H. Newman ha elaborado criterios del desarrollo de los dogmas, que preparan y completan lo expuesto, y pueden ser aplicados de modo análogo a la más profunda y actual interpretación de los dogmas. Newman enumera siete principios o criterios:

1) *Preservación del tipo*, o sea, de la forma fundamental, de las proporciones y de las relaciones de las partes y aspectos con el todo. Cuando la estructura del conjunto permanece, el tipo también es mantenido, aún si cambian ciertos conceptos determinados; pero esa estructura de conjunto puede ser corrompida, mientras los conceptos permanezcan idénticos, si están insertados en un contexto o un sistema de coordenadas totalmente diverso.

2) *Continuidad de los principios*. Las distintas doctrinas representan principios que siempre se encuentran más profundamente, aunque éstos a menudo sólo son conocidos más tarde. Una misma doctrina puede recibir distintas interpretaciones y en consecuencia puede conducir a consecuencias opuestas. La continuidad de los principios es entonces un criterio que permite distinguir un desarrollo recto de uno falso.

3) *Capacidad de integración*. Una idea viva manifiesta su fuerza, cuando es capaz de penetrar la realidad, de unir otras ideas, de estimular el pensamiento y de desarrollarse sin perder su unidad interna. Este poder de integración es un criterio de un desarrollo legítimo.

4) *Consecuencia lógica*. El progreso dogmático es un proceso vital mucho más amplio para que pueda ser interpretado como una explicación y deducción lógica. Sin embargo, las conclusiones deben ser justificadas como lógicamente coherentes. Inversamente, se puede juzgar

⁶² Cf. Juan Pablo II. Enc. "Redemptor hominis", 14.

⁶³ Vaticano I, Dei Filius, c.4: DS 3016.

⁶⁴ Vaticano II, Gaudium et Spes, 3s; 10s; 22; 40; 42; 44; 62.

⁶⁵ Vaticano II, Gaudium et Spes, 10.

de un desarrollo según sus consecuencias y reconocerlo por sus frutos como legítimo o ilegítimo.

5) *Anticipación del porvenir*. Determinadas tendencias que sólo se imponen o tienen repercusión más tarde, pueden aquí o allá, de modo poco nítido, hacerse perceptibles mucho antes. Tales anticipaciones son signos del acuerdo del desarrollo posterior con la idea primitiva.

6) *Influjo en la conservación del pasado*. Un desarrollo es corrupción si contradice la doctrina original o desarrollos anteriores. Un verdadero desarrollo salvaguarda y conserva los desarrollos anteriores.

7) *Fuerza vital duradera*. La corrupción conduce a la disolución y no puede durar mucho tiempo; una fuerza vital duradera es por el contrario criterio de un desarrollo fiel.

6. *Importancia del magisterio para la interpretación actual*

Los criterios que hemos expuesto serían incompletos, si no recordáramos la función del magisterio eclesiástico, a quien ha sido encomendada la interpretación auténtica de la palabra de Dios en la Escritura y la Tradición y que ejerce su mandato en nombre de Jesucristo y con la asistencia del Espíritu Santo⁶⁶. Su misión no consiste solamente en ratificar y hacer definitivo, como un "notario" supremo el proceso de interpretación en la Iglesia; debe también estimularlo, acompañarlo, dirigirlo, y en cuanto llegue a un resultado positivo, darle confirmación oficial y dotarlo de una autoridad objetiva y universalmente obligatoria, y así dar una orientación cierta a los individuos cristianos confrontados con una confusión de opiniones y una interminable discusión teológica. Esto puede hacerse de distintos modos y con diferentes grados de obligación, desde la predicación cotidiana, la exhortación o las palabras de aliento hasta las declaraciones doctrinales auténticas y aun infalibles.

"Frente a las presentaciones de la doctrina gravemente ambiguas y aun incompatibles con la fe de la Iglesia, ésta tiene posibilidad de discernir el error y la obligación de excluirlo, llegando aun al rechazo formal de la herejía como remedio extremo para salvaguardar la fe del pueblo de Dios"⁶⁷. "Un cristianismo que no pudiera ya decir lo que él y lo que él no es, ni por donde pasan sus fronteras, no tendría ya nada que decir"⁶⁸. El poder de anatemizar es aún hoy propio del magisterio eclesiástico, y el ejercerlo puede ser obligación.

Toda interpretación de los dogmas debe servir a este solo fin que en la Iglesia y en cada uno de los fieles surja el "espíritu y la vida" a

⁶⁶ Vaticano II, *Dei Verbum*, 10.

⁶⁷ CTI, "De unitate fidei et theologico pluralismo", 8.

⁶⁸ CTI, la unidad de la fe y pluralismo teológico (Comentario), Einsiedeln 1973, p. 48.

partir de la letra de los dogmas. De este modo debe en todo momento germinar la esperanza a partir de la memoria de la Tradición de la Iglesia, y en la diversidad de las situaciones humanas, culturales, sociales, económicas y políticas, la unidad y la catolicidad de la fe deben ser reforzadas y promovidas como el signo y el instrumento de la unidad y de la paz en el mundo. Lo que está en juego en ello es que los hombres, conociendo al único verdadero Dios y su hijo Jesucristo tengan la vida eterna (Jn. 17,3)⁶⁹.

⁶⁹ Cf. id. p. 50.

Traducción: Alberto Espezel Berro.