EL DOGMA Y SU INTERPRETACIÓN

CÉSAR IZQUIERDO

El replanteamiento de una cuestión teológica indica, en ocasiones, que no faltan problemas o dificultades en torno a ella, o al menos, es un signo muy claro de que esa cuestión está viva. Este es el caso de la interpretación de los dogmas sobre la que la Comisión Teológica Internacional (CTI) publicó hace algún tiempo un amplio y profundo documento¹. Lo que en él se afronta es la interpretación, pero no deja de abordarse desde distintos puntos de vista la problemática de diverso tipo que rodea a la noción misma de dogma.

El documento de la CTI ofrece una ocasión propicia para una reflexión teológica sobre el dogma, y de modo particular sobre su naturaleza. Esta cuestión —la de la naturaleza del dogma— no ha sido en las últimas décadas objeto de especial polémica. Cuando ésta se ha dado, ha sido más bien sobre la interpretación de algunos dogmas particulares (pecado origi-

1. El documento *La interpretación de los dogmas*, fue preparado por una comisión presidida por W. Kasper y compuesta por Ambaum, Colombo, Corbon, Gnilka, Léonard, Nagy, de Noronha Calvao, Peter, Schönborn y Wilfred. Tras la discusión en la plenaria de la CTI y la aprobación del Card. Ratzinger, presidente de la misma CTI, fué publicado en alemán en los primeros meses de 1990. El documento consta de tres partes. La primera (A) trata de la problemática filosófica y teológica de la interpretación. La segunda parte (B) desarrolla los fundamentos teológicos (bíblicos, magisteriales, y sistemáticos) de cara a la misma interpretación. Finalmente, la tercera parte (C) expone los criterios de interpretación de los dogmas; para ello se detiene en la relación entre el dogma y la Escritura y entre el dogma y la tradición de la Iglesia, para concluir finalmente afrontando el modo y los principios de la interpretación actual del dogma. Citamos el documento con la abreviatura *Interpretación* seguida de la indicación de la parte, (A, B o C) y del epígrafe y sub-epígrafe. Añadimos el número de página de la versión francesa del documento publicada en el número de *Esprit et Vie* del 12 de abril de 1990. Traducimos a partir de esta versión.

nal, cristología de Calcedonia, etc). Pero a nadie escapa que debajo de buena parte de la problemática teológica de nuestro tiempo se hallan diversas formas de entender el principio de epistemología teológica que llamamos dogma. Esta situación hace que la teología necesite actualizar su comprensión de lo que es un dogma, de sus fundamentos, de su alcance y de sus relaciones. De este modo, lo que se presenta como más urgente —la interpretación de los dogmas— se remite a la pregunta por su naturaleza, y ésta a la pregunta por su fundamentación, dando así lugar a un círculo de relaciones. Este esquema fundamental permanece en nuestro estudio como núcleo operativo y como punto de referencia constante en su desarrollo.

El orden de exposición de nuestro estudio arranca de una breve visión histórica sobre la noción del dogma en la historia de la teología (I), para afrontar a continuación dos aspectos fundamentales: la relación entre el dogma y la verdad (II), y entre el dogma y la tradición (III).

I. EL DOGMA EN LA HISTORIA

La conocida opinión de Harnack, según la cual el dogma es «una obra del espíritu griego sobre la base del Evangelio»², ha planteado a diversos autores la necesidad de estudiar la relación entre el dogma y los orígenes cristianos. Si la tesis de una helenización del kerigma, defendida por Harnack, fuera cierta, el dogma resultaría un ser híbrido e incluso una corrupción de la verdad bíblica original. El pensamiento católico, en cambio, establece una continuidad sin rupturas entre el Evangelio y las formulaciones dogmáticas. Dejemos para más adelante el examen de la relación interna entre Evangelio y dogma y limitémonos ahora a la constatación de la presencia de la realidad del dogma en la revelación, así como de los términos con los que es designado.

L. Scheffczyk ha señalado claramente que «el dogma pertenece a la tradición primitiva y a la Escritura en formación y ya formada»³. Una comprobación de la presencia del dogma en la Sagrada Escritura viene ofrecida por esas fórmulas breves que expresan la fe y que han sido llamadas

2. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Darmstadt 1964, p. 20: «Das dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Bodem des Evangeliums».

3. L. SCHEFFCZYK, *Los dogmas de la Iglesia, ¿son también hoy comprensibles?*, Madrid 1980, p. 187.

«pre-símbolos»⁴. En ellas se da ya la relación profunda entre un contenido y su expresión o formulación lingüística. El valor normativo de estos pre-símbolos es indudable a pesar de que no son presentados o exigidos por un magisterio eclesiástico, que en este tiempo va incorporando las primeras formas de su ejercicio⁵. La autoridad de los pre-símbolos les viene de que son la expresión inmediata de realidades misteriosas, inefables, que indican la presencia del Absoluto en la historia, y respecto a las cuales sólo cabe la confesión. Su validez fundamental como confesión de la fe ortodoxa, por tanto, va más allá de la mera significación simbólica.

La presencia de una *fides normata* aparece con toda claridad en los Padres antenicanos que se refieren a la *regula fidei* o *regula veritatis*.⁶ El hecho de que la *regula fidei* no haya tenido siempre el mismo significado y haya sufrido un desplazamiento desde Ireneo hasta la teología postridentina, como afirma Kasper⁷, no quita valor a la presencia de una formulación de fe que está más allá de las opiniones. Si su autoridad es, en Ireneo, la autoridad de la verdad, no queda por eso afectada su incondicionalidad. El sentido explicativo de *regula veritatis* en cuanto significa la regla que es la verdad, ofrece un elemento dogmático fundamental que es el de la formulación autoritativa de la verdad por la autoridad de la misma verdad⁸. Por otra parte, como reconoce Congar⁹, la relación de la *regula veritatis* con una interpretación auténtica de las Escrituras y con un Magisterio viviente en la Iglesia es ya una realidad.

4. L. SCHEFFCZYK, *op. cit.*, p. 184, quien remite a H. SCHLIER, *Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas*, Freiburg 1955, pp. 206-231. Cfr. también G. ARANDA, *La formulación de la fe en San Juan*, en «Theologica» 14 (1979).

5. Por ejemplo las fórmulas cristológicas: Phil 2, 11; Ioh 1, 34; Ro 10, 9; 1Ioh 2, 22; y otros muchos: cfr *Interpretación*, B,I,3, p. 215; Cfr. J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, London 1960, pp. 14-23.

6. Y. M. J. CONGAR, *La tradición y las tradiciones*, I, San Sebastian, 1964, pp. 55-59: «Los Padres antenicanos llaman «regla de fe», o con más frecuencia, «regla de verdad», a lo que los Apóstoles comunicaron, habiéndolo recibido previamente de Jesucristo, y que la Iglesia transmite desde entonces, en cuanto esto es normativo para la fe» (subrayado en el original: p. 55). Los términos usados son «regla de verdad» (Ireneo, Hipólito), «regla de nuestra salvación» (Ireneo), «regla de fe, eclesiástica, de la tradición» (Clemente de Alejandría).

7. W. KASPER, *Dogma y Palabra de Dios*, Bilbao 1969, p. 48.

8. D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux-Paris 1933, pp. 283-284. El «kanon tes aletheias» va en Ireneo especificado alguna vez como «aklinés», inalterable.

9. Y. M. J. CONGAR, *op. cit.*, I, p. 56.

A pesar de la claridad con la que Vicente de Lerins habla del dogma en su *Commonitorium*, su testimonio queda olvidado durante la Edad Media en la que el concepto de dogma desempeña un papel poco importante¹⁰. Durante este tiempo, sin embargo, cobra importancia el concepto de *articulus fidei*, que servirá para preparar el camino a la reflexión sobre el dogma. Los escolásticos atribuyen a San Isidoro de Sevilla la definición de *articulus fidei*: «articulus fidei est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam»¹¹. En esta noción, la afirmación de la transcendencia de la verdad divina establece una distancia con la captación histórica que de ella se puede tener. Por un lado, se establece la certeza del conocimiento de fe, pero al mismo tiempo, ese conocimiento posee una tendencia a la posesión de la verdad divina. Por eso, ese conocimiento es, al mismo tiempo, cierto y progresivo. Se prepara de este modo la cuestión de los grados de certeza teológica que fueron desarrollándose a partir del siglo XIII y que contribuyeron a la formación del concepto actual de dogma¹².

La *reforma protestante* pone al Evangelio por encima de la Iglesia, constituyéndolo así en instancia última de apelación a la hora de interpretar la Escritura. La Reforma reconoce las decisiones de la Iglesia antigua, pero no porque estén confirmadas por la Iglesia, «sino porque se siente que es palabra de Dios»¹³. La reacción que estos principios produjeron en la teología católica consistió en destacar más la autoridad formal del dogma, y más en concreto el magisterio que lo establecía. Así, M. Cano, Th. Stapleton, R. Belarmino y otros, que llegaron a explicar de un modo semejante el dogma en esa misma dirección¹⁴. Del jesuita F. Veron, o Veronius (+1649) es la definición clásica de dogma: «revelatum in verbo Dei et propositum omnibus ab Ecclesia catholica»¹⁵. Esta noción se impuso, en ge-

10. Por ejemplo, Santo Tomás usa el término 63 veces, pero dándole, en general, el significado clásico de opinión.

11. S. TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, q. 1, a. 6 sed contra; S. ALBERTO, *III Sent.*, d. 24, a. 1; S. BUENAVENTURA, *III Sent.*, d. 24, a. 3, q. 2.

12. A KOLPING, *Qualifikationen*, en «Lexikon für Theologie und Kirche» (2 ed.) 8, 915-916. Cfr. *Interpretación*, B,II,3, p. 216.

13. WA, 30/2, 687; cit por W. KASPER, *Dogma-evolución de los dogmas*, en «Diccionario de conceptos teológicos», I, Barcelona 1990, p. 265.

14. Cfr. P. SCHRODT, *The Problem of the beginning of Dogma in recent Theology*, Frankfurt 1978, p. 335-336.

15. Cfr. G. SÖLL, *Dogma und Dogmenentwicklung*, («Handbuch der Dogmengeschichte» 5), Freiburg-Basel-Wien 1971, p. 16. El texto completo de la *Regula fidei* de Veronius es el siguiente: «Illud omne et solum est de fide catholica, quod est revelatum in verbo Dei, et propositum omnibus ab Ecclesia catholica fide divina credendum. Neque refert, an illa propositio emanet ex concilio aliquo universalis, ex eius decreto et definitione an ex sensu fidelium omnium» (nota 79).

neral, en los ss. XVIII y XIX sin verse afectada por los ataques de la Ilustración. Aunque no el término, sí, en cambio el contenido pasó al Vaticano I: «Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in Verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemniter iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata proponuntur»¹⁶. Finalmente, también el término dogma se generalizó en los documentos del Magisterio¹⁷.

Un momento importante en la reflexión sobre el dogma lo constituyó el modernismo. La teología católica se enfrentaba al problema de la relación entre lo histórico y lo dogmático, entre la verdad y la historia, que es el fondo de la discusión sobre el dogma. Al optar por la interpretación simbólica de los dogmas, Loisy, Hèbert y otros vaciaban la fe de contenido. Por otro lado, la tesis de E. Le Roy que interpretaba los dogmas como afirmaciones prácticas, resultaba también insuficiente¹⁸. Por su parte, la original aportación de M. Blondel al problema histórico-exegético en su discusión con Loisy¹⁹ no tuvo entonces un eco suficiente, y se perdió en la vorágine de los acontecimientos de la crisis modernista. De este modo, los resultados positivos de la discusión filosófico-teológica de este tiempo sobre el dogma quedaron anulados de momento por los acontecimientos con los que se saldó la crisis modernista. En un ambiente intelectual diferente, Newman había ofrecido como resultado de sus investigaciones sobre los arrianos algunos trabajos profundos sobre el dogma y su evolución²⁰.

16. CONC. VATICANO I, *De fide catholica*, cap. 3 (D. 3011/1792).

17. Ya en el s. XVIII utilizan los documentos del Magisterio el vocablo dogma en su sentido moderno estricto: D. 2629/1529. Se trata entonces de uno u otro dogma en particular. A partir del XIX ya se habla del dogma. Cfr. Y. M. J. CONGAR, *La fe y la teología*, Barcelona 1970, p. 87. Ejemplos de uso de «dogma» por el Magisterio: *Syllabus* de Pío IX en 1864 (D. 2909/1709; 2921/1721; 2922/1722). El concepto juega un papel importante en el decreto *Lamentabili* y en la encíclica *Pascendi* de Pío X (D. 3422/2022; 3426/2026; 3482; etc). Aparece también en la Bula *Munificentissimus Deus* de Pío XII (D. 3903/2333).

18. E. LE ROY, *Dogme et critique*, Paris 1907, que recoge el artículo *Qu'est-ce qu'un dogme?* publicado en «La Quinzaine» (63, 1905, 495-526). Cfr. G. MANSINI, *What is a dogma? The meaning and truth of dogma in Edouard Le Roy and his scholastic opponents*, Roma 1985.

19. M. BLONDEL, *Histoire et Dogme*, serie de tres artículos publicados en «La Quinzaine» en 1904. Reeditados en *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris 1956, pp. 149-228. Sobre toda esta cuestión, cfr. C. IZQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista*, Pamplona 1990.

20. Particularmente su *Essay on the Developpement of the Christian Doctrine* (London 1878), y el XV de sus sermones universitarios (*University Sermons*, London 1970, pp. 312-351).

Ya en nuestro siglo, la reflexión sobre el dogma y su evolución ha sido muy abundante. Desde la discusión entre R. Schultes y F. Marín-Sola²¹ hasta nuestros días, han ocurrido muchas cosas: la llamada *nouvelle théologie* que se planteó de nuevo algunos problemas no resueltos de comienzos de siglo, el desarrollo de la teología alemana y sobre todo el Concilio Vaticano II. Fue en torno al Concilio como se acabaron de forjar algunos intentos teológicos. Y ha sido después del Concilio y por referencia explícita o implícita a él, como los problemas se han resuelto o agudizado, según los casos. En la misma apertura del concilio, Juan XXIII afirmaba la distinción entre la sustancia del *depositum fidei* y la manera como se expresa²². El Concilio quiso situarse en una línea más pastoral que dogmática. Confirmó, naturalmente, y en un cierto sentido amplió la tradición dogmática, pero su objetivo no fue proponer nuevos dogmas. Su enseñanza, sin embargo, ha tenido consecuencias importantes para la reflexión sobre los dogmas. La más importante, quizás, en este sentido, ha sido la doctrina sobre la revelación contenida en *Dei Verbum*. A otro nivel, también ha tenido su importancia la doctrina de la jerarquía de verdades²³. De la primera de ellas dependen otras enseñanzas conciliares de interés, como la que considera a la Sagrada Escritura como alma de la teología²⁴, o la que se refiere al carácter histórico de la enseñanza de la Iglesia²⁵.

II. DOGMA Y VERDAD

La renovación de la reflexión teológica sobre la noción de dogma en nuestros días pasa por poner en primer plano a la verdad, a cuyo servicio está la autoridad, como fundamento de las formulaciones dogmáticas. No se trata de caer en el sinsentido de contraponer verdad y autoridad. De lo que se trata es, precisamente, de poner de relieve la autoridad de la verdad, sobre la cual se apoya la autoridad jurídica de la Iglesia. Esta, a su vez, en

21. F. MARÍN-SOLA, *La evolución homogénea del dogma*, Madrid 1952 (publicada por primera vez en Valencia en 1923); R. SCHULTES, *Introductio in Historiam Dogmatum*, Paris 1922.

22. JUAN XXIII, Alloc. *Gaudet Mater Ecclesia* (11.IX.1962), en «AAS» 54 (1962) 792: «Est enim aliud ipsum depositum fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia». Cfr. Declaración *Mysterium Ecclesiae* (1973) n. 5.

23. *Unitatis redintegratio*, 11.

24. *Dei Verbum*, 24; *Optatam totius*, 16. Sobre esta cuestión, cfr. J. L. ILLANES, *Teología y Facultades de Teología*, Pamplona 1991, pp. 20-27.

25. *Gaudium et spes*, 62.

cuanto respaldada en último término por la Verdad de Dios, facilita y garantiza un tipo de conocimiento, el conocimiento de fe en sus diversos niveles. Pero lo que el dogma pretende es «responder de forma nueva, más crítica y definitiva, a la cuestión de la verdad que mueve toda sabiduría humana. Se caracteriza esa respuesta por hacer suyo también el sentido jurídico del dogma»²⁶.

Al definir al dogma por su relación con la verdad, y al afirmar su carácter noético, la teología se distancia de la interpretación meramente simbólica o práctica de los enunciados dogmáticos. No por ello, sin embargo, su relación con la verdad carece de aspectos problemáticos. Esos aspectos le advienen del hecho de que esa relación no se da en el puro absoluto sino dentro de las coordenadas de la historia. De esta manera, se deben mantener al mismo tiempo el carácter absoluto y permanente de la verdad, por un lado, y la historicidad de los dogmas, por otro. O, si se prefiere en otros términos, los dos polos que deben darse al mismo tiempo son la permanencia de una verdad que es alcanzada y presentada mediante formulaciones lingüísticas, y el cambio o progreso de las circunstancias históricas de su formulación.

1. *Verdad e historia*

Verdad e historia: el problema que el idealismo alemán intentó resolver, y que continúa siendo una cuestión abierta. Detrás de la verdad y de la historia están la racionalidad y la actividad, las ideas y los sentidos, la eternidad y el tiempo, lo absoluto y lo relativo. De cara al dogma, no resulta aceptable una solución de tipo hegeliano, porque la sucesión de momentos dialécticamente opuestos no puede coexistir con una verdad absoluta que se da en la historia, sino que absolutiza, en cambio, el proceso y el aspecto escatológico del mismo dogma, cerrando así el paso a verdades particulares, y al conocimiento limitado, o no pleno, de la verdad.

«Por lo que se refiere a las relaciones entre la verdad y la historia, hoy es evidente que, en principio, no hay conocimiento humano sin presupuestos»²⁷. Todo saber humano y todo lenguaje se hallan afectados por una estructura de pre-comprensión y por presupuestos estructurales. Esta pre-comprensión —determinada sobre todo por el lenguaje, la educación y

26. W. KASPER, *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, p. 37.

27. *Interpretación*, A,I,4, p. 212.

la cultura— no anula, sin embargo, la relación auténtica con la verdad única y universal: el hombre conoce verdaderamente aunque su conocimiento sea imperfecto. En el conocimiento objetivo hay, sin duda, elementos subjetivos y presupuestos, pero se alcanza también una verdad que trasciende al sujeto.

Llegados a este punto de afirmación de principios, quizás no sea superfluo hacer algunas referencias a la noción misma de verdad. El hacerlo ayudará a escapar de un concepto rígido, extático y exclusivamente abstracto, para el que la relación con la historia adquiere características sólo negativas.

El concepto de verdad que aquí nos interesa es la verdad teológica, la verdad del dogma. Hoy resulta casi innecesaria la insistencia en la distinción entre la verdad filosófica y verdad bíblica. Al mismo tiempo, sin embargo, se debe estar precavidos para no dejarse llevar precipitadamente a ver una oposición entre ellas. Es cierto que la verdad entendida como la veracidad objetiva de un estado de cosas, de una afirmación o de una doctrina, sólo tangencialmente se corresponde con el pensamiento bíblico, que tiende a entenderla principalmente como fidelidad y confirmación en el tiempo. Pero entre ambos sentidos no media oposición ni ruptura. Al sentido bíblico le es ineludible la reflexión que acaba descubriendo el carácter fundante de «la comprensión teológica de la verdad y de la realidad»²⁸. La noción filosófica de la verdad, por su parte, no puede excluir aspectos enriquecedores que superan la mera racionalidad y que provienen de una comprensión más amplia del conocer.

La relación del dogma con la verdad considerada en general, se expresa en términos de validez y permanencia. Situada, en cambio, en la historia, despierta la pregunta por su cambio, adecuación a las cambiantes determinaciones históricas, validez concreta. De ese modo es como la relación entre verdad e historia confluye en el dogma, abriendo varias posibilidades de solución, dependiendo de cómo se resuelva aquella relación. Se abren así tres líneas de interpretación del dogma:

1) La primera de ellas identifica verdad e historia, de modo que la verdad sólo se da en cuanto dimensión histórica, cambiante y mudable, resultado de lo que sucede en cada momento del acontecer. Al interpretar el acontecer como la actualización de un futuro sin referencia al pasado, la verdad carece de una validez permanente; es siempre provisionalidad

28. *Interpretación*, A,II,2, p. 213.

condenada a ser sustituida, como una presencia sin otras raíces que el mismo presente. Esta concepción, de fuerte cuño hegeliano, a la que ya se ha aludido, se ve así abocada a no aceptar otra verdad que la verdad entera y total que se da al final del proceso. Por relación a esta verdad, cualquier otra está, al menos, entreverada de falsedad (por su validez relativa a un momento histórico). ¿Cómo se comprende entonces el dogma? De una doble manera: en un sentido, el dogma sería la formulación de la verdad válida para unas circunstancias determinadas, y sólo para ellas, de modo que, sacado de ahí, no hay dificultad de principio para calificarlo como error. En otro sentido, el dogma sería el resultado de la absolutización de su aspecto escatológico, es decir, la verdad total que sólo se capta en la Parusía²⁹.

2) Opuesta a la anterior es la concepción que considera a la verdad como ajena a la historia. La verdad sería lo inmutable y eterno, la captación de la esencia de las cosas que no puede mezclarse con lo histórico, que necesariamente se refiere a lo cambiante, sin verse afectada en sí misma. Entre el ser y el hacerse no hay más continuidad que el despliegue de la propia naturaleza a través del ser en potencia. Pero tampoco en este caso la verdad esencial se ve afectada por lo histórico. De acuerdo con esta concepción, el dogma consistiría en la comunicación de una verdad divina que permanece extrínseca a la historia, que de ningún modo es afectada por ella, pero que, en cambio, debe ser aceptada por los seres históricos.

3) La tercera posibilidad no es propiamente un término medio entre las dos anteriores, aunque evita los riesgos evidentes de los extremos y extremismos. Según esta postura, la verdad es y al mismo tiempo se hace, en cierto modo. Esto exige una reformulación de nociones filosóficas básicas de modo que queden salvadas la naturaleza de la verdad y la realidad de la historia. Es en este sentido en el que se replantea el problema de una auténtica relación de la verdad con la historia, ya que en los anteriores la solución se encuentra en la anulación de uno de los polos. El documento de la CTI plantea este mismo problema y busca la solución por la vía de la interpretación. En esta línea reconoce que hay verdades universales por relación al espacio y al tiempo, que conservan todo su valor; pero estas verdades sólo son reconocidas como tales a través de situaciones o discusiones históricas³⁰.

29. Es la posición que sustenta H. Küng en su obra: *¿Infalible? Una pregunta*, y luego en otros escritos. Sobre este planteamiento, cfr. J. L. ILLANES, *Hans Küng: Ser cristiano*, Madrid 1983, p. 41.

30. *Interpretación*, A,I,4, p. 212.

2. *El encuentro con la interpretación*

Una verdad que se da en la historia: ese es el transfondo ontológico de la relación entre el dogma y la verdad que plantea inevitablemente el problema de la interpretación, problema «que forma parte de los problemas originarios del hombre»³¹. El hombre no parte de cero en su conocer sino que parte de una serie de presupuestos que condicionan positivamente su conocimiento. Sin una cultura, sin un sistema de símbolos y de referencias, sobre todo, sin un lenguaje, no sería posible comprender nada. Hemos hablado de presupuestos; otros los llamarán pre-juicios³². Pero lo que engloba al conjunto de elementos que preceden y sitúan al conocimiento es la tradición. La tradición es el sustrato en el que lo real —que no puede ser conocido en su pura nudez— es situado y dotado de significación. Se trata, naturalmente, de la tradición considerada en sentido formal, como estructura de comprensión del sujeto. Por eso, precisamente, surge de inmediato la pregunta: ¿es posible conocer una verdad que exista por sí misma? La relación sujeto-objeto en el círculo hermenéutico, ¿arroja realmente algo más que interpretaciones sucesivas?

El planteamiento teórico del párrafo anterior se ha visto completado por el encuentro con culturas de tradiciones diferentes. El resultado ha sido que el problema de la interpretación aparece no sólo como el de la mediación entre el pasado y el presente, sino también como el de la mediación entre tradiciones contemporáneamente distintas. Ello ha acrecido la sensación de perplejidad de cara a una valoración de las diferencias. En ese contexto, la pregunta por la naturaleza del dogma puede parecer provocativa. Una mirada más atenta descubre, sin embargo, que la dificultad no viene dada, propiamente, por la existencia de dogmas, sino que es mucho más radical; el problema real es el de si es posible hallarse en las condiciones en las que se puede hablar propiamente de verdad y escapar, en consecuencia, a la tentación del escepticismo.

Las dificultades son claras y patentes, y no faltan intentos de solución que buscan el acuerdo al menos en los principios básicos. Así, frente a quienes tienden a remitir toda interpretación a otra anterior, no reconociendo una verdad que supere las coordenadas históricas, el documento de la CTI, y algunos autores anteriormente, han hablado de la estructuración dogmática fundamental del hombre; frente a la consideración del lenguaje

31. *Interpretación*, A,I,1, p. 211.

32. Cfr. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca 1984, p. 337.

como mero fenómeno cultural es necesario justificar su alcance metafísico; en cuanto a la tradición, se ha adquirido conciencia de que es necesario fundamentar su papel activo, insustituible para el presente y el futuro.

a) *Estructura dogmática del hombre*

La referencia de la CTI a la «estructura dogmática de la existencia y conducta humanas»³³, no es probablemente ajena a la presencia de W. Kasper entre los redactores de su documento sobre la interpretación de los dogmas. Según Kasper, esta estructura está relacionada con la precomprensión filosófica en la que se hallan presentes la totalidad y lo permanentemente válido e incondicionado³⁴. La razón y la libertad humanas «remiten con necesidad transcendental a una verdad absoluta, primeramente abierta e indeterminada, y a una exigencia moral incondicionada»³⁵. Esa verdad y ese valor son reconocidos socialmente como opciones básicas, de forma que ninguna sociedad puede vivir sin verdades o valores considerados como incondicionales. Puede hablarse así, según Kasper, de una existencia «dogmática» del hombre, la cual es la «precomprensión que todavía está indeterminadamente abierta a lo que significa dogma en un sentido propiamente teológico»³⁶. Por eso, el principio dogmático de la Iglesia puede, según el mismo Kasper, empalmar con la estructura dogmática de la existencia y de la conducta humanas³⁷.

No hay duda de que si esa estructura dogmática del hombre fuera incontestable, la justificación de los dogmas o del principio dogmático, sería mucho más fácil. Pero al hacer equivaler el dogma con la verdad o los valores incondicionales de los que una sociedad vive, lo dogmático aparece definido en términos de validez social o temporal. En efecto, su incondicionalidad no es absoluta, y puede ser sustituida por otras incondicionalidades históricas, no naturales. En este sentido, la estructura dogmática de la existencia entendida como elemento formal de la antropología transcendental no cierra totalmente el paso a una sucesión de interpretaciones diferentes que se adecuarían *históricamente* a esa estructura.

33. *Interpretación*, A,I,4, p. 212: «En un sentido muy general, se puede hablar de una estructura dogmática fundamental del hombre».

34. W. KASPER, *Teología e Iglesia*, cit., p. 44.

35. W. KASPER, *Dogma y evolución*, cit., p. 268.

36. *Ibidem*.

37. W. KASPER, *Teología e Iglesia*, cit., p. 44.

Hay que reconocer que el problema de la verdad del dogma se plantea primariamente en el terreno de la verdad material, de los contenidos, y secundariamente en el de la verdad formal (estructura dogmática del hombre y, más claramente, en la verdad formal que le viene de una autoridad). Por eso, como añade el documento de la CTI, es preciso llegar a una interpretación metafísica en la que se reconozca la prioridad de la realidad, de *lo dado* previamente a su captación por cualquier estructura subjetiva³⁸. En este sentido se abre paso la pregunta por la noción de naturaleza.

b) *El lenguaje*

Los dogmas se dan siempre en forma de enunciados, proposiciones, formulaciones o afirmaciones; es decir, expresan lingüísticamente un contenido de la revelación. Puede suceder que la expresión de una verdad revelada venga dada por la misma Sagrada Escritura. En este caso, la expresión se considera sumamente adecuada, e incluso es normativa en cuanto tal expresión. En la mayor parte de los casos, sin embargo, los dogmas son proposiciones que expresan aspectos de la revelación que «o estaban presentes en la conciencia de la fe», o «expresan el contenido tradicional en terminología distinta y diferenciada»³⁹.

La adecuación entre la formulación lingüística y el contenido de fe que expresa nunca es total. Ahora bien, el principio de la no-adecuación total tiene un significado ambivalente. Por un lado es cierto que entre el *enuntiabile* y la *res* hay una distancia⁴⁰. Al mismo tiempo, sin embargo, esa distancia no puede ser tanta que la relación entre la expresión y el contenido no admita ser calificada de verdadera o falsa, como pretenden algunos. Si ante la fijación terminológica no se debe plantear la cuestión de la verdad sino la de la conveniencia⁴¹, se está dando un acercamiento a la teoría que reduce la naturaleza del dogma a la categoría de expresión simbólica.

38. *Interpretación*, A,I,3, p. 212: «La hermenéutica metafísica plantea la cuestión de la verdad misma de lo real (...). Debemos tratar de llegar a una renovación creadora de la metafísica y de su pregunta por la verdad de la realidad».

39. W. KERN-F. J. NIEMANN, *El conocimiento teológico*, Barcelona 1986, p. 167.

40. S. TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, q. 1, a. 2 ad 2: «Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem».

41. Cfr. K. RAHNER-K. LEHMAN, *Kerigma y Dogma*, en *Mysterium Salutis* I/2, Madrid 1969, p. 778.

La raíz de estas interpretaciones se hunde muy abajo. Aunque no en el mismo sentido, la interpretación del dogma que propuso Harnack a comienzos de siglo —a la que ya nos hemos referido—⁴² sigue estando presente. En su base actúa un principio más o menos explícito: el dogma es una corrupción del Evangelio porque la mediación del pensamiento humano para su interpretación establece una ruptura, es decir, un final y un comienzo distintos.

Si fuera cierto que la utilización de categorías mentales para la comprensión de la fe no hace transparente el sentido de la revelación sino que lo turba o lo corrompe, la segunda mediación —la del lenguaje— acabaría objetivando esa corrupción. En consecuencia, habría que concluir, de acuerdo con esas premisas, que si se pretende afirmar que el lenguaje goza de alcance metafísico, lo que las fórmulas dogmáticas expresan es un auténtico anti-evangelio. Quedaría una salida, que es la ya aludida naturaleza simbólica de las formulaciones. En este caso, las afirmaciones dogmáticas no expresarían auténticamente el Evangelio sino que simplemente remitirían a él, es decir, a una realidad original que, en el fondo, sería inexpressible e incognoscible. Si la naturaleza de los dogmas fuera simbólica, entonces estaría sometida a la cultura en la que ese símbolo tiene sentido, y deberían cambiar con el mismo ritmo con el que cambia la cultura.

Lo que se ha dicho en los párrafos precedentes es pretendidamente radical. Está lejos, sin embargo, de implicar una identificación ingenua entre el dogma y la Palabra de Dios. Sin perjuicio de detenernos más adelante en la relación entre el dogma y el Evangelio, baste de momento con afirmar su no identidad absoluta y, por tanto, la no total definitividad de las fórmulas lingüísticas en las que se expresan los dogmas. Al mismo tiempo, es necesario afirmar inequívocamente la apertura de la revelación de Dios de cara al conocimiento humano y el alcance metafísico del lenguaje.

La apertura de la revelación para el conocimiento, y el alcance metafísico del lenguaje son consecuencias de la estructura analógica de la realidad. El misterio de Dios no se sitúa más allá de toda afirmación humana expresiva de un conocimiento real. Ya por la creación, pero de un modo más claro por la Encarnación, Dios se ha hecho accesible al hombre, al que ha dado a conocer su verdad, permaneciendo al mismo tiempo libre e inabarcable en su misterio. Por eso, la comprensión de los dogmas debe ser siempre comprensión analógica⁴³. Sólo de esta manera se justifican,

42. Cfr., *supra*, nota 2.

43. Cfr *Interpretación*, B,III,4, p. 219.

no sólo los dogmas, sino también —aunque sea a otro nivel— la teología, e incluso el carácter noético de la revelación⁴⁴.

c) *La tradición*

Al hecho innegable de que el hombre encuentra la realidad en un contexto cultural interpretado por la tradición se opone en occidente una reevaluación unilateral de lo nuevo⁴⁵. Para esta mentalidad, heredera de la Ilustración, la tradición es sinónimo de caducidad, validez periclitada. A ello han contribuido los «maestros de la sospecha» que han hecho coincidir a la tradición con la alienación y opresión. Como resultado de todo ello, una racionalidad a-histórica, separada de la memoria, con ojos, por tanto, sólo para el presente ha instaurado su dominio en la sociedad y, con menos generalidad, en la ciencia.

El advenimiento de la hermeneútica ha hecho caer en la cuenta, finalmente, del papel positivo y necesario de la tradición⁴⁶. Es cierto que existe el riesgo de que el peso de una determinada tradición secuestre la verdad y acogote la libertad. Pero es más cierto todavía que, privado de tradición, el hombre no está suficientemente instalado en el mundo y se halla por consiguiente expuesto a todo tipo de manipulaciones⁴⁷.

La tradición, en cuanto categoría formal, no sólo testifica la importancia y fuerza histórica de hechos o personas cuyo influjo o recuerdo resuenan más allá de su tiempo, sino que es condición para conocer su verdad. El método histórico-crítico sólo es sensible al reflejo positivo de los hechos de la historia. Más allá de ese reflejo, sin embargo, está la verdad profunda, la densidad de realidad de esos hechos, y a esa verdad y realidad sólo se accede históricamente por la tradición en la que los hechos se sitúan. La tradición se convierte entonces en una dilatación del tiempo fáctico, en la que se despliega lo que en ese tiempo se dió. Entonces se descu-

44. Para iluminar esta cuestión no es inútil acudir a la conocida doctrina de S. Tomás sobre el «triplex verbum». A este propósito, cfr., entre otros textos, *De Veritate*, q. 4, a. 1. Con esa explicación se ve claro que el alcance metafísico del lenguaje es consecuencia lógica del carácter real del conocimiento: *Summa Theol.*, I, q. 13, a. 1: «Voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines; et sic patet quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus».

45. *Interpretación*, A, I, 1.2, p. 211.

46. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, cit., pp. 350-353.

47. *Interpretación*, A, I, 2, p. 212: «Sin memoria de la tradición, el hombre se expone al nihilismo».

bre la íntima relación que hay entre la tradición, la historia y el progreso, los cuales sólo se dan como unidad: «tradición-historia-progreso»⁴⁸. La tradición es condición de un presente que actualiza nuestra existencia y la abre a un futuro.

Cuando de lo que se trata no es de una mera tradición humana que atesora lo pasado significativo, sino que tiene su origen en el hecho de que el Absoluto haya entrado en la historia, las relaciones se trastuecan. No se trata sólo de que la historia pase a ser tradición, sino de que en Cristo hay un recomienzo del tiempo y de las relaciones entre la tradición, la historia y el progreso. Por un lado, lo Absoluto se da en un presente continuo. No quiere decir eso que lo Absoluto no se distinga de la temporalidad; físicamente, si fuera lícito hablar así, lo Absoluto se da durante un período de tiempo limitado. Pero una vez que se da esa intersección con la historia, ésta queda afectada definitivamente. La tradición recoge entonces las variadísimas consecuencias de la presencia del Absoluto en la historia. Al mismo tiempo, esa tradición no queda ahora fijada en el pasado, porque ese pasado contiene una presencia viva y actualizante de Dios. Exactamente esa presencia es la que se da a través de la palabra y el sacramento de un modo continuo.

Finalmente, también el futuro queda modificado; lo «nuevo» es ahora relativo. Habiendo sido dado *todo* en el pasado, y dándose *todo* en el presente, lo nuevo no será sino la apropiación y adquisición de lo ya dado que muestra su realidad y eficacia en el tiempo. Por eso, la interpretación del presente es necesariamente tradicional. No es que la tradición anule el presente y el futuro sino que éstos se establecen en la misma línea que aquella. Esa continuidad es posible —y necesaria— por la finalidad intrínseca con la que la revelación se da en la historia, finalidad que garantiza la continuidad e identidad a lo largo de toda clase de procesos.

III. DOGMA Y TRADICIÓN DE LA IGLESIA

El principio «tradición» es formalmente necesario para un conocimiento que tenga entraña histórica. De cara a la teología, sin embargo, el significado de la tradición se enriquece notablemente porque aquí no se

48. P. BERGLAR, *La historia como forma existencial del hombre*, en «Anuario Filosófico» 13 (1977) 19: «La historia-la tradición-el progreso forman una unión indisoluble de tres que durará tanto como el tiempo del universo».

trata sólo de la forma temporal del pasado que se halla implicada en todo proceso histórico, sino de una tradición determinada, la tradición de la Iglesia. Esta tradición encuentra su razón de ser no a la luz de la vida de una sociedad —que en este caso es más resultado que origen de la tradición— sino situada en la estela del acontecimiento de Cristo. El dogma cristiano pertenece precisamente a esta «traditio Christi et Ecclesiae», y encuentra su naturaleza y justificación por su relación con Cristo y con la Iglesia.

1. Dogma y Evangelio

La oposición entre dogma y Evangelio, aunque ya apuntada por autores como Erasmo, se sitúa sobre todo en la órbita de la reforma protestante. Según Lutero, los dogmas han complicado y perturbado la simplicidad original del Evangelio. El resultado ha sido, según el pensamiento protestante en general, que una realidad divina —el Evangelio— tiende a ser sustituido por la especulación humana, lo cual afecta a la fe a la que de este modo se le pretenden ofrecer «seguridades».

El concilio de Trento recuperó la noción bíblica y patrística de Evangelio. Se trataba de conservar en la Iglesia la pureza de este Evangelio que fue prometido por los profetas, y más tarde promulgado por Jesucristo, quien, a su vez, encomendó a sus Apóstoles predicarlo a toda criatura «como fuente de toda verdad salvífica y de toda disciplina de costumbres»⁴⁹. El concilio de Trento considera al Evangelio bajo el aspecto de revelación de reglas divinas de creencia y de vida, pero no tanto bajo el de poder activo de salvación. Por su parte, el Vaticano II se ha referido al Evangelio como a la realidad básica de la revelación. Ahora ya aparece incorporado el elemento salvífico: el Evangelio comprende la entera revelación de Jesucristo —entendida de acuerdo con los números 2 y 4 de *Dei Verbum*— que sería más tarde plasmada por escrito en los cuatro evangelios⁵⁰.

Estrictamente no cabe una identificación entre la Sagrada Escritura y el Evangelio. La Escritura es testigo del Evangelio, un testigo cualificado, pero que no agota la realidad de aquel. Esta distancia entre Escritura y

49. D. 1501/783.

50. El número 7 de *Dei Verbum*, recoge con toda claridad el significado salvífico del Evangelio.

Evangelio ayuda a comprender lo ilegítimo del rechazo del dogma en nombre de la Sagrada Escritura, rechazo que sólo tiene sentido sobre la base de la identidad entre Escritura y Evangelio. Como se ha escrito, «el Evangelio no es un libro sino el milagro siempre nuevo de la manifestación del Kyrios-Pneuma en la Iglesia; por eso, el Evangelio no es una magnitud pasada históricamente, sino presente-futura»⁵¹.

Además de la Sagrada Escritura, también la tradición es testigo del Evangelio. Antes se ha tratado de la tradición como categoría formal; ahora sería el momento de explayar su contenido, lo cual es una tarea que a todas luces no podemos asumir aquí sino de una forma muy limitada. Nos limitaremos a acudir a la explicación de un autor clásico en la sistematización de los elementos de la tradición. En su conocida obra *Histoire et Dogme*, M. Blondel afirma que la tradición comprende los datos de la historia, el esfuerzo de la razón y la acción fiel o práctica cristiana⁵². Si nos fijamos en el segundo de los elementos —el esfuerzo de la razón— descubriremos que es precisamente el que permite dar cabida al dogma. La actividad de la razón se da en continuidad con los datos de la historia y de la práctica cristiana, de forma que los tres elementos constituyen una unidad en la que las partes se afectan necesariamente: el conocimiento histórico del Evangelio no es independiente de la inteligencia ni de la vida; el conocimiento dogmático depende del histórico y de la práctica; la práctica tiene sus raíces en la historia y su razón de ser en la reflexión.

Por esta vía, el dogma, en cuanto elemento de la tradición, es también testimonio del Evangelio, de forma que «no se conoce el Evangelio pasando de largo por el dogma»⁵³.

La oposición Evangelio-dogma carece, en consecuencia, de fundamento. Pueden aducirse razones históricas que expliquen esa razón antinómica, como la teología bajo-escolástica tan criticada por los humanistas, o la nueva propuesta de relación religiosa promovida por el protestantismo. Aparte de otras posibles valoraciones se puede afirmar que en esos casos, a la insis-

51. W. KASPER, *Dogma y Palabra de Dios*, cit., p. 124.

52. M. BLONDEL, *Histoire et Dogme*, cit., p. 88: «La Tradition... résume en elle les données de l'histoire, l'effort de la raison, et les expériences accumulées de l'action fidèle».

53. W. KASPER, *Dogma y Palabra de Dios*, cit., p. 151: «El Evangelio (...) es siempre más rico y abarca más que el dogma. Por eso, el dogma tiene que mostrarse testigo del Evangelio precisamente en cuanto se muestra capaz de integrar nuevos aspectos del Evangelio que no tenían que ser necesariamente deducibles de las premisas del dogma actual».

tencia en la idea de una consideración simple del cristianismo quizás no le sea ajeno el convencimiento de que la distancia entre el misterio y lo humano es tan grande que no es posible una expresión o clarificación humanas de aquel, incurriendo así en una insuficiencia cristológica notable.

Si se admite, en cambio, que el Evangelio se conoce por la Sagrada Escritura y la tradición, el dogma entra naturalmente en la secuencia de la captación y comprensión del mismo Evangelio. Dicho en otras palabras: si es la Iglesia la que recibe el Evangelio, la Iglesia misma es la que da lugar a los dogmas. Los dogmas pertenecen propiamente a la tradición, como ya se ha dicho, pero se puede ir más allá y reconocer su presencia en la misma Sagrada Escritura sobre todo a través de las confesiones de fe, o «pre-símbolos», a los que ya nos hemos referido⁵⁴. De este modo, se puede ya intuir la unidad profunda que se da entre tradición, dogma y Sagrada Escritura. Lo que el dogma expresa de una forma acomodada a la Iglesia en cada época es la palabra bíblica que entra en la historia de la tradición. De este modo, el principio clave y que adquiere una importancia hermenéutica de primer orden es el de la conexión entre la Sagrada Escritura, la tradición, el dogma y la Iglesia.

2. *Carácter cristológico del dogma*

El hecho de que existan en la Sagrada Escritura núcleos de formas dogmáticas no sería suficiente para justificar la importancia que los dogmas tienen en la transmisión de la fe. El fundamento último del principio dogmático en la Iglesia se halla en el mismo Cristo. En Jesucristo ha aparecido en toda su plenitud el Logos que de una forma fragmentaria y por anticipación luce en toda realidad, y cuya venida había sido anunciada en el Antiguo Testamento. En consecuencia, «la presencia de lo eterno en una figura concreta e histórica pertenece a la estructura esencial del misterio cristiano de la salvación»⁵⁵.

La presencia del Absoluto en la historia es la presencia de lo absolutamente incondicionado. En Cristo, la verdad de Dios ha venido escatológica y definitivamente al tiempo, pero no sólo como verdad que sobrevue-

54. L. SCHEFFCZYK, *Los dogmas de la Iglesia...*, cit., p. 187: «Por la presencia de los 'pre-símbolos' se explica la unidad profunda y originaria de la tradición, dogma y Sagrada Escritura». Cfr. *Interpretación*, B,I,3, p. 215.

55. *Interpretación*, B,III,1, p. 217.

la la historia para encontrarse al final consigo misma. Dios se ha metido verdaderamente en la historia constituyendo un misterio que afecta enteramente a la misma historia. A partir de ese misterio —de la Encarnación— el movimiento que arranca de Cristo —el cristianismo, la Iglesia— está sometido a las condiciones de la historia y al mismo tiempo es presencia incondicionada; en su naturaleza misma es dogmático. Por eso, el término de la historia traerá no un Cristo distinto sino la segunda venida del mismo Cristo.

Se puede hablar con razón de cristocentrismo, no sólo en la Escritura sino en la historia misma. La centralidad de Cristo en la historia tiene como conclusión la presencia de una finalidad sobre la que se puede fundamentar una teología de la historia y una historia de la salvación. En cuanto al cristocentrismo de la Sagrada Escritura, éste se constituye como un criterio que ilumina y centra los diversos métodos histórico-críticos o de otro tipo que se utilizan para el conocimiento de la figura de Cristo. Como han puesto de relieve la filosofía de la acción y la hermenéutica, la autonomía de los métodos no llega hasta la absoluta ausencia de presupuestos; un método siempre se sustenta implícita o explícitamente sobre una visión profunda de las cosas. En el caso del estudio de los evangelios, los métodos son eficaces en la medida en que son empleados en la obediencia de la fe y reconocen la superioridad vinculante de la interpretación de la Sagrada Escritura que se da en la comunión de la Iglesia⁵⁶.

El «eje cristológico»⁵⁷ es esencial a la hora de comprender la naturaleza y la interpretación de los dogmas. Quiere esto decir que Jesucristo debe permanecer como punto de partida, medida y centro del dogma y de su explicación. En este punto se debe enlazar de nuevo explícitamente con la tradición en cuyo seno toma cuerpo el dogma. La tradición tiene su origen remoto en Dios, de quien recibe Cristo la misión que señala el comienzo de la tradición⁵⁸. Cristo se entrega no sólo a los sufrimientos, muerte y Cruz, sino que se entrega también de un modo distinto a sus Apóstoles a través de la vida, la enseñanza y la misión que les confía. Lo que Cristo entrega es El mismo, ciertamente; pero desde una perspectiva

56. *Interpretación*, C,II,2-3, pp. 227-228.

57. *Interpretación*, C,III,4, p. 230.

58. *Interpretación*, B,III,1, p. 217: «La comunicación que hace de Sí el Padre por el Logos en el Espíritu Santo permanece, en la tradición, siempre presente en la Iglesia bajo múltiples formas». La idea aparece claramente ya en los Padres antenicanos: «In ea regula incedimus quam ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit» (TERTULIANO, *De Praescriptione haereticorum*, 37, 1).

formal, lo que entrega es su conciencia, es decir, la comprensión de Sí mismo y de su propia obra. En la medida en que esa tradición contiene y expresa la incondicionalidad del Absoluto que la habita, puede hablarse ya de la presencia de elementos dogmáticos aunque sea en un sentido amplio.

En el origen cristológico de la tradición está la fuerza última con la que se presentan los dogmas. Naturalmente, ese origen necesita ser completado —de cara a la tradición y al dogma— con la dimensión eclesial, de forma que estos hallen su lugar natural en la conciencia, en la fe y en la vida de la *communio fidelium*. Sin Iglesia, la tradición corre el riesgo de perderse en la conciencia individual, y el dogma de no ser sino una afirmación voluntarista. Por otro lado, cuando hablamos de historicidad del dogma, entre otras cosas queremos decir que el dogma no se remite, de cara al conocimiento de la verdad de Dios, exclusivamente a la escatología, ni se confunde con la historicidad de la misma Iglesia. Según como se comprenda el desarrollo de la Iglesia en el tiempo, así se explicará el desarrollo dogmático; según como se comprenda la indefectibilidad de la Iglesia, así se entenderá la infalibilidad de los dogmas.

3. *El dogma en la Iglesia*

La misión de Jesucristo en la historia es definitiva, y no hay que esperar un nuevo acontecimiento o una nueva palabra que lo sustituyan: «No hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo»⁵⁹. En ese sentido preciso es en el que se ha de considerar el carácter escatológico de la revelación cristiana. El momento de la historia que va desde Cristo hasta la parusía es el último y definitivo. Con el ángel del Apocalipsis podría afirmarse: «¡No habrá ya más tiempo!»⁶⁰. Nos hallamos en el «éskhaton» previo al definitivo en el que ya no se contará el tiempo. Este momento está definido por la presencia del Lógos encarnado, que ya no abandona la historia, en la que está siempre presente, bien en su sentido plenamente humano y temporal, bien en su presencia sacramental y eucarística.

A partir de la definitividad de Cristo se puede comprender mejor la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo y *communio fidelium* en la que Dios renueva su Alianza de un modo único: a través de la sangre derrama-

59. *Dei Verbum*, 4.

60. Apoc 10, 6.

da por el Dios-hombre. La Iglesia no se confunde con el tiempo, con el «momento» que llega hasta la consumación de la historia porque comienza su cómputo interno a partir del nuevo origen que es Cristo. La Iglesia es también realidad definitiva porque ella es el resultado de la Alianza entre Dios y los hombres que realiza Cristo. En ella se actualiza la presencia, histórica y escatológica al mismo tiempo, de Cristo. Por eso, el principio cristológico va acompañado inseparablemente por el principio eclesiológico.

Para «poseer» la realidad y la verdad de Cristo no hay más camino que recibirlo de la Iglesia. El testimonio de la Iglesia, sostenido y animado por el Espíritu Santo, entrega y realiza en la historia la presencia única de Cristo que, *mediante* ella, se hace continuamente presente en la Palabra y en el sacramento, en la verdad y en la realidad. La Iglesia participa de ese modo del carácter incondicional de Cristo, y expresa su carácter absoluto; en este sentido, el principio dogmático de Cristo se continúa en la Iglesia. Lejos de ser una limitación, ese principio dogmático es el garante del Absoluto cristiano, ya que sustrae el acontecimiento y la palabra de Cristo a interpretaciones o visiones particulares carentes del sentido interno, intrínseco al misterio, las cuales introducirían un elemento de relatividad que anularía la comunión de fe. «Sin Iglesia no hay Cristo, ni Evangelio, ni Sagrada Escritura»⁶¹. La unión íntima entre Sagrada Escritura, tradición y comunión de la Iglesia es, por eso, un principio fundamental para la interpretación científica de la Biblia, y es la que, a otro nivel, dirige también la enseñanza magisterial.

La Iglesia toma de la revelación contenida en la Sagrada Escritura la validez radical del lenguaje humano para expresar los misterios, y la prolonga al hacer suyas la apertura y universalidad del lenguaje humano, de sus imágenes y conceptos. Este lenguaje es elevado a un estatuto superior, al de ser signo de realidades divinas, sufriendo así un efecto sobre sí mismo, y convirtiéndose en un lenguaje nuevo. No es lenguaje radicalmente nuevo, porque entonces no sería comprensible, pero tampoco es mero lenguaje común ni filosófico. El lenguaje que utiliza la Iglesia para expresar sus misterios se da en continuidad con la apertura y universalidad del lenguaje humano, porque es lenguaje de una comunidad, la de los creyentes en Cristo, la de la Iglesia. Al mismo tiempo, en cuanto ese lenguaje expresa y es portador de misterios, experimenta una separación de su significado habitual y una caracterización como lenguaje no meramente huma-

61. *Interpretación*, B, III, 1, p. 217.

no sino como expresión de realidades incondicionadas, habiendo adquirido él mismo una relativa incondicionalidad.

La expresión lingüística de los contenidos de la fe se apoya en la autoridad de la verdad, es decir, en su adecuación —nunca perfecta— al mismo contenido de la fe. Esa autoridad y adecuación es la que certifica la Iglesia con su propia autoridad formal. Frente a la idea moderna de que la verdad es resultado de la historia, hay que afirmar que la verdad es anterior a la tradición y al dogma⁶². La obligatoriedad del dogma, en consecuencia, no se debe a factores extrínsecos a la verdad o a convenciones que se erigen en autoridad⁶³, sino que se funda sobre la incondicionalidad de Cristo que se hace históricamente presente en la vida de la Iglesia. De aquí procede una conclusión evidente que afecta a la interpretación de los dogmas: el lenguaje dogmático no puede estar sometido al mismo proceso de mutación que el lenguaje común o la misma cultura. Pero entonces —suele decirse— corre el riesgo de hacerse ininteligible e inoperante para los hombres, que lo considerarían como reliquia del pasado. Cabe sin duda ese peligro. No es ese, sin embargo, el único modo de considerar las cosas, porque cabe, y es mucho más lógico, mirar a los dogmas como signos de la presencia del Absoluto en la historia. La permanencia de las fórmulas dogmáticas adquiere entonces el papel de testigo de la relatividad de los cambios sociales —incluidos los del lenguaje— y de señalar que el significado de la vida del hombre no se agota en la mera historicidad, sino que apunta a una transcendencia absoluta. Por otro lado, no se debe olvidar que la dificultad de comprensión de los dogmas es un valor sólo relativo. La actividad evangelizadora de la Iglesia trata precisamente de hacer cercano el contenido de la fe y mostrar a los hombres la verdad de Dios así como el profundo sentido de los misterios para la vida del hombre.

Las formulaciones dogmáticas expresan realidades absolutas, pero, en cuanto tales formulaciones, son relativas; no se pueden parangonar con la palabra de la Escritura porque aunque expresen realidades divinas siguen siendo palabras humanas. Por ello se presentan ante el *intellectus fidei* con una apertura de comprensión de la que podría, en principio, derivar una propuesta de sustitución de la fórmula en vigor por otra que exprese de un modo más perfecto el contenido de la fe. En este caso, la reflexión teológica debe estar especialmente atenta al modo como una nueva propuesta

62. W. KASPER, *Teología e Iglesia*, cit., p. 113.

63. Cfr. D. VAN DEN EYNDE, *Tradición y Magisterio*, Barcelona 1963, pp. 12-20.

es recibida por la Iglesia en todas sus manifestaciones, porque si encuentra la resistencia del sentido de la fe, de la comunidad de los teólogos, y, sobre todo, del Magisterio de la Iglesia, sería señal de que la sustitución implicaría cambio en la fe. En estos casos hay que atenerse siempre a las fórmulas y al lenguaje adquiridos y sancionados por la Iglesia⁶⁴.

Con lo dicho anteriormente se comprende la explicación del dogma que ofrece el documento de la CTI. En un sentido amplio, entiende por dogma «el testimonio doctrinal y obligatorio de la Iglesia sobre la verdad salvífica de Dios prometida en el Antiguo Testamento y revelada de una forma definitiva y en su plenitud por Jesucristo, y que permanece presente en la Iglesia por el Espíritu Santo»⁶⁵. La misma Comisión Teológica Internacional recuerda que la exposición magisterial de la verdad revelada es un testimonio de la Palabra de Dios ofrecido en y a través de la palabra del hombre. En ese sentido, el dogma participa del carácter definitivo y escatológico de la vida divina aparecida en Cristo, al mismo tiempo que de la historicidad y de la fragmentariedad que caracteriza a todo lenguaje humano. Ahí encuentra su lugar la referencia al dogma como *verbum rememorativum, demonstrativum* y *prognosticum*⁶⁶. En sentido estricto, un dogma es «una doctrina en la que la Iglesia propone de forma definitiva una verdad revelada bajo una forma que obliga al entero pueblo cristiano, de suerte que su negación es rechazada como una herejía y condenada con el anatema»⁶⁷.

El carácter eclesiológico del dogma lleva finalmente a situarlo en el conjunto del ser y de la vida de la Iglesia. A este respecto, no se debe olvidar el carácter pastoral de los dogmas que halla expresión en su integración en la vida de la Iglesia. Por un lado, ellos mantienen la comunión de fe, al mismo tiempo que deben ser interpretados en el contexto general de la vida y de la doctrina de la Iglesia. Por otro lado, cada uno de los dogmas debe integrarse en el conjunto de todos los demás. Se da así, atendiendo al vínculo intrínseco que existe entre ellos, una estructura de conjunto que se expresa teológicamente por medio de la «*hierarchia veritatum*», depen-

64. *Interpretación*, C, III, 3, p. 230: «La Iglesia es una comunidad en la palabra y en la confesión. Por eso, la unidad en las palabras fundamentales de la fe forma parte, tanto diacrónica como sincrónicamente, de la unidad de la Iglesia. Estas palabras fundamentales no son revisables, aun cuando se tenga el propósito de no perder de vista la realidad que en ellas se expresa».

65. *Interpretación*, B, III, 2, p. 217.

66. *Interpretación*, B, III, 2, p. 218.

67. *Interpretación*, B, III, 3, p. 218.

diendo de los diversos modos en que hallan su fundamento en Cristo y en la fe cristiana⁶⁸.

4. Interpretación de los dogmas

La interpretación de los dogmas no se puede separar de la simple intelección, porque de hecho el que comprende ya está interpretando el texto y haciendo su aplicación⁶⁹. Tomada en este sentido, la interpretación de los dogmas es un proceso no reflejo gobernado por el sentido de la fe (supuesto que la comprensión sea correcta). Sin perder de vista esta primera significación de interpretación, se puede avanzar a otra ulterior, a la interpretación refleja, no automática, voluntariamente buscada, en la que se sigue «un camino que nos conduce de la palabra exterior al corazón de su significación y, finalmente, a la única y eterna palabra de Dios»⁷⁰. Es decir, es el camino que va de la significación de la palabra exterior a lo significado que es, en último término, el misterio revelado por Cristo.

El camino que recorre la interpretación de los dogmas tiene dos presupuestos: el primero es el valor permanente de la verdad revelada; el segundo la diversidad de las manifestaciones históricas, o mejor, la actualidad de la misma verdad. Ratzinger ha sintetizado atinadamente la naturaleza de la hermeneútica como «la pregunta ontológica que se interroga sobre la unidad de la verdad en la diversidad de sus manifestaciones históricas»⁷¹. En esa síntesis que busca la interpretación aparece necesariamente *lo nuevo*, aquella presentación de la verdad en la que la relación con el presente de la captación se mantiene viva y actual. *Lo nuevo* no es un valor por sí mismo; su interés le viene por el positivo enriquecimiento de la comprensión. En la nueva interpretación se transparenta la fe con más plenitud de contenido, o con más claridad en la expresión, o de manera vivencial más profunda⁷². «Se trata de un verdadero progreso en el que lejos de eliminar el pasado, se lo potencia y se lo mejora»⁷³.

La interpretación actual de los dogmas se da en el ámbito de la tradición y está ligada a la historia de la tradición y de los dogmas, cuyos prin-

68. *Ibidem*.

69. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Los dogmas de la Iglesia...*, cit., p. 291.

70. *Interpretación*, B, III, 4, p. 219.

71. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona 1985, p. 18.

72. L. SCHEFFCZYK, *Los dogmas de la Iglesia...*, cit., p. 325.

73. *Ibidem*.

cipios la rigen también a ella. Esto quiere decir, en primer lugar, que lo que el documento de la CTI llama «interpretación actualizante» no se refiere a un proceso puramente intelectual, ni exclusivamente existencial o social. No se realiza principalmente a través de una definición más precisa de conceptos singulares, ni en el cambio o invención de nuevas fórmulas. Con toda claridad afirma la CTI: (la interpretación actualizante) «está inspirada, sostenida y guiada por la acción del Espíritu Santo en la Iglesia y en el corazón de cada cristiano; se realiza con la luz de la fe; recibe su impulso de los carismas y del testimonio de los santos que el Espíritu de Dios da a su Iglesia para una época determinada. En este mismo contexto se sitúan el testimonio profético de los movimientos espirituales y la sabiduría interior que brota de la experiencia espiritual de laicos llenos del Espíritu de Dios (DV 8)»⁷⁴.

La insistencia en la interpretación *real*, que es fruto de la riqueza de la vida de la Iglesia tiene efectos colaterales de cara a la teología y al Magisterio. Respecto de la teología, la comprensión del carácter vivo de la tradición en la que se sitúa la interpretación de los dogmas hace ver que la interpretación científica, fruto de la reflexión, es una instancia necesaria, pero no la única ni siquiera la primera. Dicho con otras palabras, no toda la realidad del Evangelio puede ser elevada a concepto o a estructura científico-racional, porque esa realidad supera el alcance y los medios de la razón. Esto no supone un distanciamiento de la teología, sino más bien una iluminación indirecta de su naturaleza y función en la Iglesia: la teología no puede ser considerada ya como actividad separada que desarrollan algunos intelectos sino que tiene esencialmente una función eclesial. Es la Iglesia la que no puede vivir sin teología, que se convierte entonces en reflexión abierta dentro de la misma Iglesia y en diálogo con su fe, su vida y su culto.

En cuanto al Magisterio, su significado y valor «sólo son comprensibles en referencia a la verdad de la doctrina cristiana y a la predicación de la Palabra verdadera»⁷⁵. Su misión, afirma la reciente *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, es la de afirmar el carácter definitivo de la Alianza de Dios con su pueblo por medio de Cristo. El Magisterio participa del carácter «escatológico» del acontecimiento de Cristo lo cual le permite garantizar la «posibilidad objetiva de profesar sin errores la fe auténtica»

74. *Interpretación*, C, III, 2, p. 229.

75. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, (24. V. 90), n. 14.

ca en todo momento y en las diversas situaciones» así como de proponer de modo definitivo enunciados de fe que derivan de la revelación. De este modo, el Magisterio presta un servicio a la verdad cristiana en favor de todo el Pueblo de Dios. Por eso, la misma verdad cristiana es la *norma normans* del Magisterio siendo éste la *norma normata*⁷⁶.

Una vez dicho lo anterior, se debe reconocer, sin embargo, que para que la interpretación de los dogmas dé lugar a un auténtico desarrollo dogmático se precisa que la «nueva» interpretación, sea cual sea su origen (carismático, doctrinal, espiritual...) sea formulable y conocida. M. Blondel sintetizó este paso de la vida al conocimiento mediante el principio «de lo implícito vivido a lo explícito conocido»⁷⁷. A pesar de lo feliz de la fórmula, se observa que sigue pendiente la mediación de un principio entre *lo vivido y lo conocido*. Parece necesario reconocer la presencia, dentro de lo vivido, de un «implícito conocido», es decir, de un principio lógico que impida la mera irracionalidad en todo fenómeno de tradición real viva. Esto no es sino la consecuencia de la naturaleza de la tradición, que nunca está del todo entregada a los procesos históricos o evolucionando según las circunstancias. La tradición está dotada de un dinamismo interior regido por la presencia de Cristo, actualizada por el Espíritu Santo, en la Iglesia. La tradición real viva, que se desarrolla también en su ser conocida, no es sino la expresión de esa unidad entre el Cristo-Logos y el Espíritu de amor y de verdad.

El documento de la CTI se refiere al «eje cristológico» como punto neurálgico de cara a la fijación de unos criterios para la interpretación actual de los dogmas⁷⁸. Con ese eje, se trata de garantizar el carácter cristológico de toda interpretación —«que Jesucristo sea siempre el punto de partida, el centro y la medida de toda interpretación»—. De ese eje proceden en primer lugar el «criterio de origen», que es la apostolicidad, y el «criterio de comunión» que es el de la catolicidad. A ellos se une el «criterio antropológico» que no significa, naturalmente, que el hombre sea la medida de la interpretación, sino más bien que el hombre es el punto de encuentro o destinatario de la interpretación de la fe y de los dogmas. El hombre, en cuanto camino de la Iglesia en la explicitación de sus dogmas⁷⁹, aparece iluminado si se considera la coherencia analógica entre su fin último y su conocimiento natural con la inteligencia más profunda de

76. Cfr. IDEM, nn. 14-16.

77. M. BLONDEL, *Histoire et Dogme*, cit., p. 204-5.

78. *Interpretación*, C, III, 4, p. 230.

79. Cfr. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, 14.

los misterios, así como con los signos de los tiempos. Finalmente, la CTI resume los siete criterios del desarrollo dogmático ofrecidos por Newman en su *Essay on the Developpement of the Christian Doctrine* y cuya actualidad sigue siendo hoy permanente por la fuerza sintética que encierran.

El último asunto tratado en el documento de la CTI es el de la importancia del Magisterio como criterio para la interpretación actual de los dogmas. Recuerda que es al Magisterio al que está confiada la interpretación auténtica de la palabra de Dios escrita o transmitida por tradición, y que ejerce su encargo en nombre de Cristo y con la asistencia del Espíritu Santo. Su función no consiste, simplemente, en ratificar definitivamente el proceso de interpretación en la Iglesia, sino que lo estimula, acompaña, dirige y, en su caso, le da una autoridad objetiva y universalmente obligatoria. Así, el Magisterio da orientación y certeza a los fieles.

César Izquierdo
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA