

## **DE LA DESMITIFICACIÓN DE LA BIBLIA A LA REINTERPRETACIÓN DE LOS DOGMAS**

Juan Antonio Estrada\*

### 1. Introducción: ¿qué es un dogma?

Un dogma es una enseñanza correcta y con autoridad, pero bajo el concepto de dogma hemos entendido cosas distintas a lo largo de la historia. En la antigüedad se refería a una opinión filosófica y una enseñanza o decisión normativa (Platón, *Sofista*, 265c; *Leyes*, 644d). La Iglesia primitiva asumió este sentido amplio, que abarca tanto decisiones doctrinales como disciplinares (Hch 16,4; 17,7; Lc 2,1). Los padres apostólicos las refirieron luego a Jesús y los apóstoles (Ignacio, *Magn.*, 13,1). Se entendía como un pronunciamiento de Cristo, el Espíritu o los apóstoles, y también como doctrina filosófica o de derecho natural (1 *Clem* 20,1; Taciano, *Or.* 3,3; 25,2), o incluso como decisión disciplinar tomada por el Emperador o por la autoridad eclesial (Eusebio, *HE* IV, 6,3; 26,5; V, 23,2). Inicialmente no se distinguían los dogmas cristianos de los de otras religiones y herejías, ni de las escuelas de filosofía.

Durante mucho tiempo, dogma fue un concepto amplio e impreciso, que coexistía con otros como los de "artículo de fe" o "regula fidei", para enseñar la doctrina cristiana, sobre todo, la que concierne a la revelación divina. El concepto, al principio amplio y equívoco, fue restringiéndose, sobre todo en el segundo milenio<sup>1</sup>, cuando progresivamente pasó a verse como lo perteneciente a la fe divina y católica, de tal forma que su negación era herética y originaba un anatema o exclusión de la comunidad eclesial. Esta calificación se ha utilizado, sobre todo desde el siglo XVIII, para caracterizar enseñanzas reveladas por Dios y proclamadas por los apóstoles, o por la jerarquía eclesiástica en concilios, o por medio del Magisterio papal<sup>2</sup>. El concilio Vaticano I define como dogma "lo que está en la palabra de Dios escrita o de tradición y propuestas por la Iglesia para ser creídas como divinamente reveladas" (DH 1792). De ahí, la estrecha relación entre el dogma, la predicación y el Magisterio jerárquico, que es el que fue cada

---

\* Catedrático de Filosofía en la Universidad de Granada. El texto recoge la ponencia tenida en el VII Simposio Internacional de Teología *La teología en los umbrales del siglo XXI*, organizado por la Universidad Iberoamericana de México (10-12 de Septiembre de 2003).

<sup>1</sup> H. Vorgrimler - K. Rahner, "Dogma": LThK 3 (1959) 438-441.

<sup>2</sup> U. Wickert - C.H. Rastschiow, "Dogma I-II": TRE 9 (1982) 26-41.

vez cobrando más importancia en relación con los dogmas (cf. CIC 750)<sup>3</sup>. Actualmente tiene carácter normativo, a veces como confesión de fe, y es la máxima calificación que puede recibir un pronunciamiento eclesial, en cuanto verdad promulgada por la jerarquía y perteneciente a la revelación.

## 2. *Hermenéutica tradicional de los dogmas y desmitificación de la Biblia*

Esta ambigüedad y amplitud del concepto, tanto en su significado teórico como en la praxis eclesial, ha ido vinculada a la necesidad de distinguir entre verdaderos y falsos dogmas. Ha prevalecido la idea, formulada en el siglo V por Vicente de Lérins<sup>4</sup>, de que los criterios para determinar la verdad de una creencia son los de antigüedad, universalidad y unanimidad ("Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est"). El presupuesto fundamental es que hay un depósito revelado a la Iglesia, que ésta mantiene de forma inmutable y universal a lo largo de los siglos. Los criterios indicados permiten distinguir entre verdades eclesiales que hay que creer y las herejías que confunden a los fieles. Se privilegia la universalidad, antigüedad y unanimidad como criterio de ortodoxia dogmática. Esta concepción es recogida por el concilio Vaticano I, al afirmar que hay que mantener perpetuamente el sentido de los dogmas, que una vez declaró la Iglesia, sin apartarse de él. El texto conciliar admite un progreso en la comprensión de los dogmas, pero sólo en el mismo sentido y en la misma sentencia (cf. DH 1800, que remite a Vicente de Lérins). El trasfondo de esta concepción es el de una Iglesia que crece y se desarrolla como un organismo vivo, que va adquiriendo cada vez más contenido y desplegando lo que inicialmente estaba dado de forma germinal, imprecisa o indirecta.

Desde la perspectiva tradicional hay un aumento de comprensión de las verdades de la fe, ya que hay mejores formulaciones, se profundiza en la comprensión de lo antiguo, se sacan nuevas consecuencias y se conocen nuevos significados de las verdades reveladas. Es básica la idea de un crecimiento orgánico y armónico, sin discontinuidades ni rupturas. La pluralidad de sentidos se discierne dando la preferencia al consenso apostólico y de los padres de la Iglesia, que han mostrado la fecundidad de su enseñanza en la Iglesia que han vivido. De ahí, la importancia de la tradición ("Nihil innovetur nisi quod traditum est", S. Esteban I) y el rechazo de novedades, tanto más ante la proliferación de herejías y de corrientes teológicas que presentan opiniones privadas y novedosas. La inmutabilidad del depósito de la fe, que no se puede alterar aunque sí perfeccionar y pulir, es el concepto central de esta concepción que permite un

<sup>3</sup> K. Rahner - K. Lehmann, "Kerigma y dogma", en *Mysterium Salutis I/1*, Madrid, 1969, 704-92.

<sup>4</sup> G. Bardy, "S. Vincent de Lérins", en A. Vacant (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique XV/2*, París 1950, 3045-55.

crecimiento en la comprensión, pero no que haya nuevos elementos añadidos al depósito de la fe y tampoco una transformación de éste desde nuevas perspectivas y contextos diferentes.

S. Vicente de Lérins se hizo muy popular en la Contrarreforma, ya que su concepción de un depósito inmutable de la fe transmitido universalmente desde los orígenes prestó un buen servicio a la apologética católica contra los protestantes. La referencia a la sucesión apostólica estricta de los obispos, respecto de las ordenaciones presbiterales protestantes, y la antigüedad pretendida de la enseñanza tridentina, que se identificaba con la Iglesia antigua e incluso con la neotestamentaria, respecto de las innovaciones luteranas o calvinistas, hacían de S. Vicente un referente autorizado. Por otra parte, en caso de duda y de poca claridad acerca de la unanimidad de una creencia, siempre quedaba el recurso a la autoridad papal, que es lo que se impuso en la Contrarreforma y se radicalizó con el concilio Vaticano I. La afirmación de S. Pío IX de que él era la tradición, expresa bien la importancia de la aprobación papal para determinar la normatividad y verdad de una creencia dogmática. Esto es lo que subyace a la definición de la infalibilidad pontificia y al pronunciamiento sobre la Jerarquía como única instancia autorizada para captar el verdadero sentido de la Escritura (cf. DH 1788) y para declarar lo que debe ser aceptado como parte de la fe divina y católica (cf. DH 1792). En última instancia, es el recurso a la autoridad el último criterio de la verdad dogmática, por encima del mismo texto bíblico, que es lo que privilegian los protestantes, y de la investigación histórica. La fe en la autoridad se convirtió así en la instancia última legitimadora de los dogmas.

### *3. De la palabra de Dios a la inspiración*

Naturalmente son pocos los dogmas que han gozado totalmente de las prerrogativas continuistas y universalistas. Frecuentemente han sido el resultado de discusiones intraeclesiales y no es raro encontrar formulaciones de grandes autores y teólogos en cada discusión dogmática que impiden hablar de unanimidad y universalidad. Los problemas comenzaron a plantearse a partir de la toma de conciencia del carácter histórico y humano de la Biblia, de la necesidad de una interpretación matizada de los textos bíblicos y de la dificultad de una lectura ingenua y literalista como había prevalecido durante siglos. La polémica con Galileo Galilei, que afirmaba con toda razón que "el Espíritu santo nos enseña cómo ir al cielo, pero no cómo es el cielo", tuvo un valor simbólico, porque se comenzó a tomar conciencia de que la Biblia era una composición humana, aunque fuera inspirada, y de que, por tanto, no se podía asumir la literalidad de todos los relatos, cuyo carácter legendario, mítico y sociocultural se fue revelando progresivamente. Esta conciencia de la Biblia como palabra humana se agu-

dizó posteriormente a partir de nuevos descubrimientos como la discusión que generó el evolucionismo de Darwin, que contradecía interpretaciones literales del Génesis.

Finalmente comenzó una nueva etapa en el siglo XIX, cuando se pusieron las bases de la hermenéutica bíblica y filosófica. La aportación decisiva fue el método histórico-crítico, que introducía una sospecha generalizada en los textos a partir de un estudio crítico y reflexivo, y que rompía el consenso tradicional sobre la autoría mosaica o apostólica de los diversos escritos. A partir de aquí surgió el problema de la inspiración como forma de revelación, la comprensión contextual de los textos y la problemática sobre la inerrancia de la Biblia. Se puso en marcha el proceso de reinterpretación de la Biblia, que desembocó en la actual hermenéutica que parte de una desmitificación de los escritos bíblicos. No hay que negar el origen mítico o legendario de muchos escritos, ni rechazar su significado simbólico y la dependencia del autor de la comunidad en la que escribe y del contexto y problemática históricos del momento de la composición. Lo importante es captar la revelación divina, el significado salvífico de los escritos, más allá de lo literal. Esta nueva concepción ha permitido al cristianismo superar los peligros del fundamentalismo de los textos, que todavía hoy defienden algunas sectas protestantes, y del integrismo católico, que minusvalora la Biblia en favor de la interpretación que ofrece el Magisterio jerárquico. De ahí la renovación de la Biblia en el catolicismo, después de siglos de desconfianza, y la toma de conciencia de que los textos tienen diversos sentidos y que hay que corregir la literalidad de las formulaciones a partir de los nuevos conocimientos de la ciencia y la cultura.

Este nuevo marco de comprensión de la palabra de Dios, repercutió, a su vez, en la tradición dogmática. Era inevitable pasar de la desmitificación de la Biblia a la reinterpretación de los dogmas, de la hermenéutica histórico-crítica de las tradiciones bíblicas a la de las formulaciones dogmáticas. La inicial resistencia de la jerarquía a la nueva investigación bíblica se desplazó posteriormente a la comprensión de los dogmas. Por eso, el conflicto de la *Nueva Teología*, en tiempos de Pío XII, tuvo muchas implicaciones para una hermenéutica de las formulaciones dogmáticas. Se revisó la idea del Magisterio pontificio como "regula fidei proxima", que desplazaba la teología a mero comentario apologético de las formulaciones papales, en favor de un estudio científico del texto por exegetas, historiadores y teólogos. El conflicto que planteó la *Nueva Teología*, con una concepción histórica y evolutiva de los dogmas, susceptibles de replanteamientos y reformulaciones nuevas, implicaba volver a replantear la relación entre el Magisterio de los estudiosos y el jerárquico, impugnando el curso unilateral que se impuso desde el Alto Medioevo y la Contrarreforma en favor de la jerarquía y

a costa de los teólogos. Se defendía también una comprensión conceptual, doctrinal e intelectual de la fe de la Iglesia, que hacía de los dogmas meros contenidos doctrinales. Lo que estaba en juego era la investigación histórica del pasado, que posibilitaría replantear tópicos teológicos y comprensiones tradicionales de las formulaciones dogmáticas, al conocer su contexto histórico-social.

Se saldó inicialmente en favor de la verdad ahistórica e inalterable, y de la inmutabilidad de los pronunciamientos, destituyendo de sus cátedras a los teólogos renovadores, pero se estableció el fundamento de las corrientes teológicas que luego triunfaron con el concilio Vaticano II, y que abrieron paso no sólo a la renovación de los estudios bíblicos, sino también a un replanteamiento de los dogmas<sup>5</sup>. Había que privilegiar los orígenes del cristianismo, respecto de síntesis más tardías, como el tomismo o Trento, que han marcado la comprensión del segundo milenio. Es decir, se cuestionaba la continuidad entre patristica, alto y bajo medievo, y modernidad teológica, planteando si determinados desarrollos históricos y teológicos eran coherentes, cuestionables o incluso contradictorios con la palabra de Dios.

La desmitificación de la Biblia repercutía en una renovada hermenéutica de los dogmas. El estudio de los orígenes partía de la misma Biblia y el método histórico crítico se extendía a las formulaciones dogmáticas, con una fuerte carga desmitificadora desde la conciencia de pluralidad, que es la que ha generado las actuales confesiones cristianas. El problema ecuménico obligaba también a tomar conciencia de la discontinuidad histórica, simbolizada por las rupturas de la unidad eclesial y la aparición de desarrollos dogmáticos autóctonos de cada confesión cristiana<sup>6</sup>. Se pusieron así las bases para un replanteamiento del concepto de dogma, del sujeto que los crea y del desarrollo dogmático a lo largo de la historia.

#### 4. *Hermenéutica moderna y formulaciones dogmáticas*

La hermenéutica de los dogmas viene determinada, a nivel interno, por cambios eclesiológicos y de comprensión del Magisterio que afectan a las formu-

---

<sup>5</sup> La encíclica *Humani generis* rechaza como relativismo dogmático y desprecio de la doctrina oficial el intento de librar al dogma de la terminología recibida de tiempos atrás y de las nociones filosóficas tradicionales, en favor de otras modernas. Se trata de conceptos y principios del verdadero conocimiento, que no dependen de una filosofía relativa, y que han sido deducidos a la luz de la verdad revelada. Por eso defienden la inmutabilidad del depósito de la fe, tanto en los contenidos como en las formulaciones (cf. DH 2039-2314).

<sup>6</sup> Una buena síntesis es la que ofrece R. Winling, *La théologie contemporaine (1945-1980)*, París 1983, 92-100; "Nouvelle Théologie": TRE 24 (1994) 668-75.

laciones dogmáticas. Con el concilio Vaticano II se ha desarrollado una eclesiología de comunión que pone en primer plano a la comunidad eclesial en su conjunto, respecto de la institucionalidad jerárquica que resaltaba la eclesiología del concilio Vaticano I. Al cuestionar el modelo eclesiológico tridentino en cuanto síntesis última y definitiva de todo lo anterior, se replanteó también la comprensión del dogma. El nuevo modelo comunitario, en contraposición a la jerarcológica que ha dominado la contrarreforma, y el principio de unidad universal como comunión, y no desde una concepción homogénea articulada en torno a la monarquía pontificia, ofrecen un nuevo marco para recoger nuevas contribuciones teológicas al concepto de dogma. A la luz de la problemática ecuménica hay que preguntarse si la evolución eclesiológica del segundo milenio no tiene que ser replanteada, desdiciendo parte del camino seguido en el segundo milenio y recuperando tradiciones perdidas del primer milenio, sobre todo de la época patristica.

El concilio Vaticano II marcó una nueva fase, ya desde su clara orientación pastoral y su rechazo a proponer nuevos dogmas, como quería parte de la jerarquía. Lógicamente confirmó las formulaciones dogmáticas anteriores y exigió someterse a los pronunciamientos infalibles del cuerpo episcopal y el papa cuando se refieren a lo incluido en la revelación (cf. LG 25). Pero comenzó, al mismo tiempo, un proceso de revisión de formulaciones anteriores, como el de que fuera de la Iglesia no hay salvación o de que la Iglesia católica es, sin más, la Iglesia de Cristo (cf. LG 8: «subsiste»). Se reconoció la historicidad de las formulaciones dogmáticas (cf. GS 62), el derecho a una pluralidad de formulaciones teológicas y a diferentes formas de comprender la verdad revelada (cf. UR 17), la subordinación del Magisterio a la palabra de Dios (cf. DV 10) y se asumió la doctrina de la jerarquía de verdades (cf. UR 11). El concepto de revelación se entiende desde la perspectiva relacional y comunicativa de Dios, menos como comunicación de verdades que como testimonio personal por medio de los enviados de Dios, que culminan en Cristo y necesita la asistencia del Espíritu (cf. DV 2-5).

Esta nueva orientación del Concilio, sobre todo su aspecto dinámico, experiencial y global, rompió con la concepción estática y organicista que prevaleció en la Contrarreforma. El Concilio remite expresamente al sentido de la fe de los bautizados como la base desde la que es posible alcanzar un consenso en asuntos de fe y costumbre (cf. LG 12; DV 8). Acepta que la diversidad no se opone necesariamente a la unidad de la Iglesia, sino que la enriquece y permite que haya distintas disciplinas según las diversas comunidades eclesiales (cf. UR 16). El dogma remite, por tanto, a la comunidad, y ésta tiene una dimensión docente más allá de la reductiva equivalencia entre Iglesia docente y jerarquía,

que es la que se impuso en la Contrarreforma<sup>7</sup>.

El dogma no es sólo una afirmación doctrinal con autoridad, sino que remite a la experiencia comunitaria de la fe en la Iglesia. Es la comunidad la instancia última para determinar qué es lo que se cree y se asume como verdadero en la Iglesia, con lo que junto a la autoridad jerárquica cobra valor el "sensus fidei", es decir, la comprensión de la fe que tienen las Iglesias y la recepción o no por parte de los fieles de una determinada enseñanza propuesta por el Magisterio jerárquico. Al cuestionar el modelo eclesiológico tridentino en cuanto síntesis última y definitiva de todo lo anterior, se replanteó también la comprensión del dogma. La implicación de una nueva verdad en formulaciones dogmáticas anteriores es, en muchos casos, sólo virtual y formal. Se necesitan nuevas circunstancias y comprensiones teológicas que permitan esa evolución, que no se podía prever y sólo puede justificarse *a posteriori*, desde la triple vinculación de Magisterio jerárquico, reflexión de los teólogos y recepción y aceptación por parte de los fieles.

Es decir, se pasa del monopolio del Magisterio jerárquico, como creador y legitimador de formulaciones dogmáticas y su interpretación, a una visión más diferenciada que introduce a la jerarquía en el contexto de la comunidad, revalorizando el papel de los teólogos y de la comunidad eclesial. La eclesiología de la sociedad desigual, en la que unos mandan y otros obedecen, unos enseñan y otros aprenden (Pío X), deja paso a una nueva eclesiología de comunión, con protagonismo de la comunidad. El concilio Vaticano II ha urgido la sintonía e interacción entre la jerarquía, a la que compete la auténtica interpretación de la Escritura y la tradición (cf. LG 25; DV 10), y el sentido de la fe de la comunidad de los fieles (cf. LG 12; DV 10), mientras que en el postconcilio se ha ido revalorizando cada vez más el sentido de los fieles y la importancia de la comunidad de creyentes en cuanto receptora y legitimadora de los contenidos doctrinales, en la línea de que la voz del pueblo es también voz de Dios<sup>8</sup>.

Los últimos dogmas marianos –Inmaculada Concepción y Asunción– remiten a la tradición y el consenso mayoritario, aunque no unánime, de la

---

<sup>7</sup> Cf. Z. Alszegehly, "El sensus fidei y el desarrollo del dogma", en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas*, Salamanca 1990, 105-116.

<sup>8</sup> En esta línea de corresponsabilidad eclesial, acentuando el papel de los teólogos y sus derechos, la necesidad del principio de subsidiariedad y el principio de colegialidad, se ha expresado la Conferencia Episcopal de Estados Unidos. Ha sido una de las Iglesias que más ha intentado renovar el Magisterio eclesial con nuevas formas y procedimientos para crear documentos y para responder a los nuevos problemas. Desgraciadamente, la curia romana ha sido poco receptiva a estos intentos. Cf. Conferenza dei vescovi USA (NCCB), "Responsabilità dottrinali": *Il Regno* 34 (1989) 488-98.

Iglesia, con armonía entre la fe vivida por el pueblo de Dios y los planteamientos jerárquicos. Esta revalorización de las experiencias comunitarias de fe ha llevado una mayor atención a la experiencia litúrgica y a las confesiones de fe que no han sido susceptibles de definiciones dogmáticas, pero que, sin embargo, "Lex orandi, lex credendi", forman parte del contenido de la fe de la Iglesia. No se trata de verdades estáticas ni de formulaciones doctrinales jurídicas, sino de estar en la verdad en un contexto eclesial de fe viva. De ahí la importancia de las experiencias litúrgicas de fe, de la doxología y alabanza a Dios como elemento determinante de las formulaciones dogmáticas, y de una comprensión cristopneumática de la eclesiología, que implica dinamicidad y elementos proféticos y mesiánicos de efecto en la evolución de los dogmas. Este sentido vital y experiencial del dogma abarca tanto su contenido (*fides quae*) como el acto de fe (*fides qua*) desde el que tiene sentido.

En estas dos dimensiones se apoya Karl Rahner para rechazar el dogma como una mera proposición docente en favor de una comunicación de Dios a la Iglesia. Es la experiencia global de la comunidad, mediada por el símbolo con dimensiones lingüísticas, la que da sentido a los dogmas<sup>9</sup>. Por eso, las formulaciones dogmáticas pueden quedar desfasadas, bien porque responden a problemáticas coyunturales que ya no existen y que han sido superadas por el curso de la historia, o bien porque los nuevos contextos y situaciones ayudan a comprender lo inadecuado de determinadas formulaciones, que respondían a la metafísica, antropología y concepción teológica de una época hoy superadas. Hacer inteligibles los dogmas, sin enfatizar los conceptos y vocablos literales de las formulaciones, que a veces ocultan una pluralidad semántica variable a lo largo de la historia, ha sido una de las grandes pretensiones de Rahner. Por ejemplo, hoy es ambigua la formulación trinitaria de «un Dios y tres personas», porque, al cambiar el sentido de "persona", lleva al triteísmo, en contra del monoteísmo, o al absurdo que hace incomprensible e infecunda la formulación dogmática. Lo mismo ocurre con formulaciones cristológicas, antropológicas, etc., que exigen hoy un replanteamiento y revisión, a veces desde la crítica al contenido que se les asignaba en épocas pasadas.

---

<sup>9</sup> Cf. K. Rahner, "Para una teología del símbolo": *Escritos de teología* 4, Madrid 1964, 283-322; A) "Qué es un enunciado dogmático?": *Escritos de teología* 5, Madrid, 1964, 55-82. Un enunciado dogmático es para Rahner un símbolo lingüístico que expresa la comunicación de Dios y la escucha de la Iglesia, es palabra de Dios y confesión eclesial. Cf. P. G. Crowley, *En lugares sin cuento. El dogma en una Iglesia pluralista*, Santander 2003, 109-28.

### 5. Desarrollo dogmático, hermenéuticas críticas y problema ecuménico

Otro problema es el sentido de la historia y progreso de los dogmas. Hay una nueva comprensión del desarrollo dogmático a la luz de una nueva hermenéutica de los textos, de una concepción distinta de la evolución histórica y de una nueva apertura ecuménica a los diferentes desarrollos de las diversas Iglesias. El concepto de dogma y de evolución histórica se basa en el principio de continuidad y secuencialidad, desde la que existe una continuidad entre pasado, presente y futuro. Esta imagen del devenir ha servido de base a la concepción organicista del desarrollo dogmático. Pasamos de una concepción germinal a otra más madura y los nuevos marcos históricos y contextuales permiten captar nuevos sentidos, consecuencias e implicaciones de las formulaciones dogmáticas. Éstas permanecen tal cual, pero se interpretarían de forma distinta y adquirirían significados novedosos.

A partir de la década de los sesenta comienza a desarrollarse una hermenéutica nueva. El modelo más influyente es el propuesto por Gadamer, que desarrolla una teoría de la comprensión en la que la Biblia y la teología es una referencia fundamental<sup>10</sup>. En contra de la pretendida neutralidad de la ciencia parte de la autoridad de los textos que consideramos clásicos, y el diálogo con la tradición siempre se hace desde ella. No hay un lector neutral que pretenda una interpretación objetiva, sino que la tradición se da en el contexto de una comunidad cultural, a la que pertenece el texto y también el lector. De ahí el diálogo hermenéutico, la idea de la comprensión como una fusión de horizontes (entre texto e intérprete), la importancia de los efectos y consecuencias que ha tenido el texto a lo largo de la historia (la *Wirkungsgeschichte*), y el carácter unitario de la tradición a pesar de las diversas lecturas.

Desde esta teoría hermenéutica se realza el sentido de la comunidad eclesial como el lugar en el que se lee y se interpreta el texto, y se reivindica la autoridad de la tradición, dentro de la que siempre nos movemos. La interpreta-

---

<sup>10</sup> La obra fundamental es H. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca 1997; *Verdad y método II*, Salamanca 1992. Gadamer rechaza el concepto científico de verdad y se aproxima a los juegos lingüísticos y culturales, dentro de los que surge la verdad a partir del diálogo hermenéutico. El arte, la jurisprudencia y la teología, sobre todo la hermenéutica bíblica, son las referencias fundamentales en las que se inspira. Una importante aplicación de esta hermenéutica a la teología es la que ofrece D. Tracy, *The analogical Imagination*, Nueva York 1981; *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*, San Francisco 1988; *Theologie als Gespräch*, Mainz 1993. El primado del texto, al que tiene que subordinarse el lector, implica un proceso hermenéutico siempre abierto e inconcluso, sin que alcancemos nunca una verdad completa y última. La comprensión de la Revelación nunca se alcanza plenamente y los discursos teológicos siempre son plurales.

ción teológica no puede hacerse así al margen de la comunidad y la tradición, rechazando el individualismo descontextualizado. Esta doble referencia está más cercana a la comprensión hermenéutica católica (la tradición como complemento y derivado de la Escritura, que no se interpreta por sí misma, y Magisterio como garante y protector de la tradición eclesial) que a la protestante (primacía del texto de la Escritura, minusvaloración de comunidad y tradición, lecturas desde la subjetividad individual de cada lector). Por un lado, se enfatiza la autoridad del texto y, por otro, la tradición que la interpreta. Por ejemplo, hoy somos conscientes de que el concepto de dogma que se empleó en el concilio de Trento no es el nuestro actual (mucho más restrictivo). En Trento se rechazaban tanto herejías como simples errores y se quería defender el sentir y la comprensión de la Iglesia católica contra sus críticos, sin que tras sus anatemas hubiera que entender un dogma estricto o doctrina infalible de fe<sup>11</sup>.

Esta perspectiva revalorizaría, en principio, el concepto católico de evolución dogmática, que pone el acento en la continuidad y maduración, respecto del protestantismo. Sin embargo, la atención al contexto social e histórico, así como la revalorización de lo comunitario como punto de partida, desde el que se comprenden tanto el texto como el lector, suponen modificaciones importantes que afectan a la eclesiología e inciden en la hermenéutica de los dogmas desde una perspectiva ecuménica. Hay que interpretar las formulaciones desde la comunidad que las creó (*Sitz im Leben*, ubicación social), sin hipostasiar instancias institucionales que interpreten al margen de la historia y la tradición. En una palabra, el dogma no puede ir contra la historia, como se planteó en el debate del siglo XIX sobre la infalibilidad papal.

El elemento dirimente y legitimador va desplazándose progresivamente de la jerarquía a la comunidad eclesial en su conjunto; de la fe pronunciada a la fe vivida; y del valor de actos aislados formalmente válidos (como la celebración de un sacramento que cumple las condiciones doctrinales y jurídicas que lo hacen válido) a la aceptación de una comunidad eclesial como tal. Los dogmas son propuestas, como los sacramentos son acciones eclesiales, y ambos hay que comprenderlos desde la comunidad que los creó. Es el sentido católico de que es la Iglesia la que crea la Escritura, en su sentido estricto y teológico, y de que antes de haber un canon de las Escrituras ya había Iglesia. El dogma, como el sacramento, depende de la Iglesia, que tiene la prioridad, no al revés, porque eso

---

<sup>11</sup> Cf. P. Franzen, "Réflexions sur l'anathème au concile de Trente": *EthL* 29 (1953) 657-72; "Die Autorität der Konzilien", en J. M. Todd (ed.), *Probleme der Autorität*, Düsseldorf 1967, 94-100; A. Lang, "Der Bedeutungswandel der Begriffe 'fides und haeresis' und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient": *MthZ* 4 (1953) 133-46.

llevaría a una comprensión mágica del carácter "ex opere operato" (la formulación dogmática y el sacramento serían válidos, independientemente de que fueran decisiones de la Iglesia).

Es decir, lo que hace válido un sacramento es que pertenece a una verdadera Iglesia, más que el hecho de su validez formal. Lo más importante es la Iglesia en su conjunto y no la presencia, ortodoxia o validez de un ministro o de una creencia concreta. Y es que las verdades de la fe no están aisladas, sino que forman parte de un cuerpo o estructura global, que es el que se asume<sup>12</sup>. El reconocimiento por parte católica de una comunidad eclesial llevaría una aceptación y validación de sus sacramentos y de una fe común, que se expresa en dogmas compartidos. Las tradiciones dogmáticas son siempre expresiones de una Iglesia, y lo que se trata es de dar la primacía a la segunda en lugar de absolutizar lo primero. Esto tiene consecuencias ecuménicas para los dogmas.

Esta discusión hermenéutica actual ofrece nuevas perspectivas que afectan a la comprensión de las formulaciones. Por un lado, hay una relativización del valor absoluto de la tradición, de la que no podemos desprendernos pero sí corregir. Se plantea el problema de si no podemos comprender mejor el texto que su propio autor, en cuanto que podemos conocer su origen y contexto, y criticarlo desde la toma de distancia que da el tiempo y el sentido histórico. Conocer el origen y condicionamientos de un texto, su genealogía, ayuda para comprender el porqué de su significado y su carácter epocal. Podemos ir más allá del autor y de la intencionalidad que se expresa en el texto, discutir con él y criticarlo, así como la evolución que ha generado<sup>13</sup>. Por eso podemos hoy comprender e interpretar a Trento de forma distinta a la que se impuso en la Contrarreforma, porque conocemos mejor su origen, contexto, condicionamientos e intenciones.

A esta perspectiva crítica, pero valoradora de la tradición, que rechaza el "sola scriptura", se añaden algunos elementos de la tradición postmoderna, que inciden también en la comprensión teológica<sup>14</sup>. No se asume el presupuesto de una continuidad homogénea, que permitiría el crecimiento orgánico de la tradi-

---

<sup>12</sup> Los dogmas constituyen entre ellos una totalidad estructurada y diferenciada. La doctrina de la jerarquía de verdades no es un principio reductivo, sino interpretativo de los dogmas. Cf. W. Kasper, "Dogma/Dogmenentwicklung": NHTG 1, Munich 1984, 185-86, 176-93.

<sup>13</sup> Esta es la perspectiva que plantea J. Habermas en su discusión con Gadamer. Contra el tradicionalismo contraponen la crítica ilustrada, a la que Gadamer responde con el diálogo hermenéutico. En cualquier caso, se pone en primer plano la crítica de las tradiciones. Véase la discusión entre ambos autores en el volumen colectivo *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort 1971.

<sup>14</sup> De entre la inmensa bibliografía sobre postmodernidad y teología, destaco, J.W. van Huyssteen, *The Shaping of Rationality*, Cambridge 1999; M. Westphal (ed.), *Postmodern Philosophy and Christian Thought*, Indiana 1999; F. L. Shulz, *The post foundationalist Task of Theology*, Grand Rapids (Michigan) 1999; S.

ción dogmática; ni una teoría de la verdad como correspondencia que vincula el hecho con su expresión lingüística o representación institucional sin más. A partir de una revalorización del papel activo de la subjetividad cognoscente y de las raíces sociales desde las que se desarrolla la comprensión del texto, se pone el acento en los distintos paradigmas y épocas históricas de una tradición, que implican discontinuidad y diferencias. Un texto genera pluralidad de perspectivas heterogéneas, que corresponden a diversos mundos de vida y a heterogéneas tradiciones socioculturales.

De esta forma, cobra relevancia la actualización y se legitima la pluralidad de significados y sentidos a partir de una misma formulación. La verdad de los evangelios quedaría confirmada por su pluralidad, en la que hay elementos inconciliables (como las distintas versiones de la genealogía de Jesús, la irreducibilidad del cuarto evangelio respecto de los tres sinópticos, las distintas comprensiones que ofrecen los evangelios de la infancia, etc.). La transmisión de una tradición es plural, mucho más cuando se da de forma oral, y la comprensión del que trasmite se mezcla con el texto que se quiere comunicar. Por eso, ya en el Nuevo Testamento hay una pluralidad de cristologías y eclesiologías, sin que haya una síntesis última que las reconcilie a todas. Las tradiciones son diferentes, pero no inconmensurables, porque es posible comunicarlas y traducir de una a la otra. Son cadenas de testimonios, sin que la verdad de una necesariamente implique la no verdad de otras comprensiones del texto. Pero la verdad es plural, y la unidad es de comunión.

Podemos hablar de una transculturalidad, en cuanto que las tradiciones se relacionan entre sí y se abren a las otras desde la propia identidad sociocultural. El sentido de plenitud, que inevitablemente pasa por la pluralidad, del catolicismo sería el de plurales inculturaciones del cristianismo contra la imposición de una como exclusiva. Ya no es posible la homogeneidad y uniformidad como garante de la unidad, sino que el sentido se formula de muchas maneras. A lo más, se puede exigir que haya compatibilidad y convergencia de mínimos a la hora de reformular y actualizar el sentido del texto. En la hermenéutica postmoderna hay pluralidad de comprensiones, que corresponden a distintas contextualizaciones sociales e históricas. Es posible diferir del pasado porque ha cambiado la percepción en un paradigma nuevo, sin que eso implique negar la verdad contextual de una determinada comprensión tradicional. De ahí también los inevitables disensos y desacuerdos, que, sin embargo, no tendrían que impedir

---

Wendel, "Zum Verhältnis von christlicher theologie und postmoderner Philosophie", en K. Müller (ed.), *Fundamentaltheologie*, Regensburg 1998, 193-214; T. Guarino, "Postmodernity and five fundamental theological Issues": *ThSt* 57 (1996) 654-89; J. A. Bonsor, "History, Dogma and Nature: Further Reflections on Postmodernism and Theology": *Th St* 55 (1994) 295-313; D. Schneider-Stengel, *Christentum und Postmoderne*, Münster 2002.

una compatibilidad última de la pluralidad de concepciones, que se entrecruzan.

Por otra parte, la hermenéutica postmoderna apunta a los elementos de poder que siempre están implicados en cualquier régimen de conocimiento. Muchas formulaciones históricas, incluidas las de concilios, se impusieron bajo coacción de la autoridad, secular o eclesiástica. No extraña, por ello, la importancia que concede la hermenéutica postmoderna a los disensos, a las minorías, a la posibilidad de cuestionar una interpretación hegemónica, fruto no sólo de consensos libres sino también de imposiciones de distinta índole (económicas, políticas, socioculturales, sacrales, etc.). La crítica a las ideologías es igualmente decisiva, porque permite revisar formulaciones dogmáticas anteriores, desde la nueva luz que aportan las investigaciones históricas. También hay que revalorizar los elementos afectivos, imaginativos y no racionales, que subyacen a cualquier percepción intelectual. En contra de una concepción cartesiana de la razón, hay que remitirse a una inteligencia emocional. De nuevo se remite a la comunidad de vida para comprender desde ella formulaciones intelectuales, sin hipostasiar las segundas y descontextualizarlas de sus raíces comunitarias. No se puede comprender la revelación como mero depósito de proposiciones, sin atender a la intencionalidad, problemática y desafíos a los que se quería responder. La postmodernidad es crítica contra un cristianismo doctrinal y racionalista, pobre en experiencias comunitarias.

El planteamiento católico oficial ha sido receptivo en parte de la crítica moderna a la tradición, pero no ha recibido todavía las aportaciones de la concepción hermenéutica postmoderna. La doctrina oficial del Magisterio sostiene que "el sentido de la fórmula dogmática misma (...) sea siempre verdadero y constante para la Iglesia" (*Mysterium ecclesiae*, 5), sin atender a las distintas épocas históricas y paradigmas teológicos, y a los elementos de discontinuidad que implican. La misma renovación de la Escritura, sobre todo a partir de la metodología histórico-crítica, no sólo ha llevado a una nueva comprensión de los textos bíblicos sino también a un replanteamiento del sentido de los dogmas, que se basan en pasajes de la Escritura, entendidos ahora de una forma nueva. Sería uno de los aspectos de la concepción protestante del dogma como una confesión de fe, que se somete a la primacía de la Escritura como palabra inspirada por Dios, en lugar de someter los pasajes bíblicos a la interpretación de una formulación dogmática coyuntural e históricamente contingente<sup>15</sup>. En cuanto confe-

---

<sup>15</sup> Probablemente ha sido Karl Barth el que mejor representa en el siglo XX la tradición protestante sobre el sometimiento del dogma a la palabra de Dios: cf. *Kirchliche Dogmatik I/1*, Zurich <sup>8</sup>1964, 261-91. Los dogmas son indicaciones de la Iglesia antigua con los que debemos dialogar y respetar, pero la Biblia se sustrae a la posesión de la Iglesia y los dogmas no son nunca verdades reveladas, y menos pronuncia-

sión eclesial, la formulación dogmática siempre es revisable a la luz de los nuevos datos que conocemos de la Escritura.

De ahí que se hayan planteado problemas al desarrollo dogmático específico del catolicismo, al que se intenta abrir a otras perspectivas confesionales. Desde una comprensión ecuménica habría que asumir como dogmas básicos para la unidad de los cristianos aquellos que han sido consensuados en los siete grandes concilios ecuménicos, es decir, la tradición común a todas las Iglesias<sup>16</sup>. Hay un tronco común, Escritura y tradición, sobre el que habría que apoyarse desde una perspectiva minimalista y no maximalista, que es la que aplicó la Iglesia antigua al crear el canon neotestamentario: asumir como canónico sólo aquello que fue aceptado por todas las Iglesias tras un largo proceso de discusión.

Lo demás, el desarrollo dogmático que se ha dado en la Iglesia en el segundo milenio, sin dejar de ser verdadero y vinculante para los católicos, no se podría exigir a Iglesias cristianas que no han participado en el proceso de clarificación e iluminación que ha generado esas formulaciones dogmáticas. Para la Iglesia ortodoxa, el segundo concilio de Nicea (787) es el que ha cerrado el proceso de fijación de la fe cristiana, porque lo que vino después se originó desde la división con los católicos. El principio de antigüedad, universalidad y unanimidad se interpretaría ecuménicamente. En lugar de la perspectiva organicista que ve las nuevas formulaciones dogmáticas como consecuencias de lo inicial, sería básica la ampliación de perspectivas nuevas en un contexto de ruptura eclesial, que no se podría imponer a los otros cristianos. Estos no han vivido el proceso vital y experiencial desde el que han surgido las nuevas formulaciones dogmáticas. Los dogmas católicos del segundo milenio no serían exigibles a las otras confesiones cristianas, aunque siguieran siendo vinculantes para los católicos.

---

mientos magisteriales que despersonalizarían a la revelación. Más que hablar de la verdad de un dogma habría que hablar de su carácter vinculante y de la obediencia que nos exige la Iglesia, pero siempre hay que verlos como palabra humana no homologable con la divina.

<sup>16</sup> Esta es la postura que defiende el Cardenal Ratzinger, cuando afirma, en relación con el desarrollo del primado del papa, que no se puede exigir a los ortodoxos más que lo que se desarrolló durante la comunión del primer milenio, y que éstos no tienen por qué declarar herética la evolución del segundo milenio, aunque no la compartan ni tuvieran que asumirla. Cf. J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona 1986, 231-44. Otros autores van más lejos, aceptando que los ortodoxos podrían asumir un primado entendido en el sentido del primer milenio y ponen las bases de consenso dogmático en el credo nicenoconstantinopolitano, que sería la base para la unión de las Iglesias cristianas. A partir de ahí ninguna Iglesia podría reprobar los dogmas de otras confesiones cristianas, ni tampoco exigirlo más allá de lo que cada Iglesia actualmente propone. Sería un modelo de pluralidad dogmática con un consenso mínimo que serviría de base común a todas. Cf. H. Fries - K. Rahner, *La unión de las Iglesias*, Barcelona 1987.

Hay que tener en cuenta el cambio de significado que supuso el mismo concilio de Trento, que marcó una nueva etapa en la comprensión ecuménica de los concilios. Inicialmente, los concilios lateranenses se veían como concilios de la Iglesia latina, porque había conciencia de que la ruptura entre ortodoxos y católicos hacía inviables nuevos concilios ecuménicos. No había posibilidad de nuevas formulaciones dogmáticas universales vinculantes, por la ruptura de la unidad. Esto cambió luego de Trento, porque el cardenal Bellarmino hizo depender la ecumenicidad del concilio de que estuviera presidido por el papa, para así reforzar la autoridad de Trento respecto de los protestantes. Entonces se corrigieron actas y decretos de los concilios lateranenses, para ponerles el título de "ecuménicos". Trento se convirtió en epítome y síntesis de la tradición anterior, y en lugar de dejar abiertas las cuestiones controvertidas legadas por la tradición, se vio como una nueva refundación del catolicismo, que acogía lo anterior y lo reformulaba. El hecho de que las actas fueran secretas y no accesibles al examen de los teólogos favoreció este integrismo dogmático de la tradición, lo que conocemos como "tridentinismo"<sup>17</sup>.

La potenciación del dogma en cuanto cristalización de una experiencia eclesial de fe, responde al carácter coyuntural y contingente de las formulaciones de Trento, que sólo intenta confirmar la tradición anterior, pero inicialmente no pretende anularla ni reformularla toda ella. En Trento se define una tradición, pero, en el postconcilio, acabó creándose una nueva que anulaba la anterior, sobre todo la del primer milenio. Como además *a posteriori* se dio carácter ecuménico a los concilios tenidos tras la ruptura del siglo XI, estos concilios fueron equiparados, Trento incluido, con los concilios ecuménicos del primer milenio. Esto es lo que habría que revisar hoy.

Una comprensión crítica y diferenciada de la tradición ha llevado también al principio de la jerarquía de verdades. Esta permite establecer diferencias entre las diversas formulaciones dogmáticas, según su vinculación con los fundamentos de la fe y más concretamente según su importancia para el misterio de Dios, la Trinidad y la cristología (cf. UR 11). Hay que rechazar el fundamentalismo literalista, que defiende todos los dogmas por igual, los comprende de forma estática y ahistórica, y proclama que "el error no tiene derecho de existir". Por el contrario, hay que atender a la desigual relevancia para la fe de las formulaciones dogmáticas; al diferente valor explícito o implícito de una afirmación; y a la

---

<sup>17</sup> J. M. Castillo, "El ministerio sacerdotal en el magisterio", en *Al servicio del pueblo de Dios*, Madrid 1974, 165-66 (textos sobre el cambio de denominación de los concilios lateranenses, que pasaron a verse como ecuménicos); G. Alberigo, "Du concile de Trente au tridentinisme": *Irénikon* 54 (1981) 192-210; "Reflexiones sobre el concilio de Trento con ocasión del centenario": *Concilium* 7 (1965) 78-99.

gradualidad de la identificación de cada cristiano con la doctrina y fe dogmática de la Iglesia, sin que toda divergencia tenga que interpretarse necesariamente como apostasía. De hecho, en la actualidad cada vez se habla más de una identificación selectiva y parcial de los fieles con los contenidos oficiales de la fe, lo cual se radicaliza por el pluralismo existente en la misma Iglesia a nivel de fieles, teologías y la misma jerarquía. Esta nueva situación de pluralidad aconseja pastoralmente un uso restrictivo del concepto de herejía o apostasía, respecto del pasado, caracterizado por la homogeneidad confesional y una concepción global de pertenencia a la Iglesia, en el sentido de todo o nada.

Esta diferenciación de los dogmas atendiendo a su relevancia para la fe cristiana está también determinada por la evolución histórica. Lo que en un momento dado aparece como un precepto fundamental de la fe puede cambiar a consecuencia de una nueva eclesiología, cristología o comprensión del misterio divino, que hace que pierda fuerza y capacidad de interpelación una determinada comprensión. Pronunciamientos como los del "fuera de la Iglesia no hay salvación", que durante muchos siglos se tuvieron como parte integrante del núcleo de creencias del catolicismo, cambiaron de orientación y contenido al variar la comprensión de la Iglesia y de la salvación. El dogma es frecuentemente resultado de controversias y confrontaciones intraeclesiales, como las que se dieron en los diversos concilios ecuménicos. Por eso están condicionados histórica y teológicamente y no se puede exigir anacrónicamente que personas y grupos que no han conocido esos problemas converjan con las nuevas formulaciones. También la historia puede hacer que problemas claves de un momento histórico sean secundarios en otra época, y que su fuerza normativa vinculante se pierda en el futuro.

El saber dogmático participa de la finitud del conocimiento humano y siempre es incompleto y fragmentario al abordar el misterio divino. Desde el concilio Vaticano II ha ido cobrando cada vez más importancia la indefectibilidad de la Iglesia, la permanencia global en la verdad de la fe, entendida como capacidad de cambiar y de transformar planteamientos y posturas prácticas. Una doctrina vinculante en un momento determinado –por ejemplo, el rechazo por parte de la jerarquía de las ordenaciones anglicanas– no tiene, sin embargo, que ser permanentemente vista como una verdad inmutable. Hay que distinguir la obligatoriedad de un pronunciamiento válido del Magisterio ordinario en un momento conflictivo concreto y su verdad atemporal y estática. La formulación siempre está abierta al futuro, puede ser transformada a la luz de nuevos datos y de un contexto renovado.

### 6. *Del pluralismo hermenéutico al de las religiones*

Desde una perspectiva interna, el problema de una hermenéutica de los dogmas hay que entenderlo en el contexto de la palabra inspirada. No se trata de palabra revelada extrínsecamente por Dios, como si éste actuara desde fuera y ofreciera el contenido literalmente al sujeto humano, sino de experiencia religiosa humana, que es inspirada por Dios, pero que no elimina su carácter limitado, contingente, histórico y contextual. Es la Iglesia en su conjunto la que interpreta la Biblia, viendo en palabras y acciones de Jesús elementos orientativos para su propia identidad y comprensión. No se trata de que Jesús funde un dogma, sino de interpretaciones eclesiales, combinando el papel de la jerarquía con la recepción comunitaria y el apoyo de la teología, que son acordes en un momento histórico con la teoría y praxis de Jesús, con la comprensión que tienen de él los autores de las diversas Escrituras neotestamentarias y con la interpretación que ha hecho la Iglesia de la Biblia a lo largo de los siglos.

Hay que criticar las tradiciones en las que estamos, en lugar del fundamentalismo literalista que fácilmente se convierte en ideología opresora de la creatividad. La fragmentariedad de cualquier tradición vendría dada por la limitación de la razón humana, y en el caso del dogma, por el elemento de teología negativa inherente a cualquier formulación dogmática. Lo que dice el dogma es verdadero, pero siempre incompleto e insuficiente, porque la revelación se subordina al misterio de Dios y a la finitud de cualquier interpretación teológica. La postmodernidad resalta la alteridad y diferencia divinas, la diferencia entre lo que se quiere expresar y lo que se dice, la tensión entre el significante y el signo que lo representa. De ahí la inevitable provisionalidad e incompletitud de cualquier formulación.

Esto tiene implicaciones importantes tanto desde el punto de vista de las distintas tradiciones cristianas, como en lo que concierne a una teología de las religiones. La perspectiva de una religión, o de una confesión eclesial, puede ser verdadera, pero siempre es fragmentaria y abierta a posibles complementaciones, en contra de un inclusivismo religioso o dogmático que absolutiza sin más la propia tradición<sup>18</sup>. No hay una religión abstracta que sintetice todas las demás, ni tampoco se puede decir que todas sean equiparables e igualmente válidas, como no lo son todas las sociedades, ya que hay mejores y peores. Pero tampoco se puede pretender que una religión sea la única, con lo que se pasaría de la particularidad y contingencia a la universalidad y absolutez, a costa del plura-

---

<sup>18</sup> Remito a mi estudio *Imágenes de Dios*, Madrid 2003, 159-92.

lismo fáctico de religiones y de la idea teológica de que se puede llegar a Dios desde distintas tradiciones, aunque no todas tengan el mismo valor.

La pluralidad inherente a una Iglesia católica presente en la multiplicidad de culturas y pueblos, hace hoy más necesaria que nunca la inculturación de la fe, reduciendo los contenidos universalmente vinculantes al mínimo necesario y dejando tanto espacio como sea posible a la libertad y especificidad de cada Iglesia. La globalización, así como el desplazamiento del catolicismo de Europa a América, ha planteado el problema de la deshelenización del cristianismo y de la desoccidentalización del catolicismo. Ambos factores afectan a las formulaciones dogmáticas, que son creaciones eclesiales condicionadas cultural e históricamente. El desarrollo de las formulaciones dogmáticas responde a la evolución de una Iglesia concreta y ya desde el conflicto de los ritos malabares se ha planteado el problema de un cristianismo y catolicismo no europeo ni helenista, que pasa por la reformulación de los dogmas en un contexto eclesial y sociocultural diferente.

Esta perspectiva de la inculturación de la fe en un contexto histórico y eclesial está también vinculada a la idea de la jerarquía de verdades y a la de un planteamiento ecuménico de mínimos, y no de máximos, que valore de forma diversa los concilios ecuménicos aceptados por todos y formulaciones dogmáticas que corresponden al desarrollo de una Iglesia o confesión particular, sin que formen parte del acervo mínimo obligatorio para la unidad de todos los cristianos. El catolicismo pasa hoy por la pluralidad de patriarcados, Iglesias nacionales y diversidad de cristianismos, lo cual responde a la pluralidad diacrónica y sincrónica de las poblaciones e Iglesias actuales.

La idea hermenéutica de fusión de horizontes y del diálogo de tradiciones, cobra así un significado dogmático contra el exclusivismo de una tradición con pretensiones absolutas de verdad, desde las que descalifica a las otras. Cada tradición implicaría siempre creatividad y recepción histórica contingente, sin que se pueda hablar de fundamentación última y definitiva de una interpretación dada, como si fuera ahistórica. Puede haber hermenéuticas argumentables y razonadas, postularse una verdad como convicción firme, pero sin imponer la verdad que se postula y asumiendo la autocrítica respecto de ella. En realidad, en cada representación de Dios siempre hay un elemento de violencia conceptual que tiene que ser negado, porque Dios no es nombrable ni representable, tampoco adecuadamente en una formulación dogmática. Habría que continuar con el proceso de desmitificación de la Biblia, procediendo a una revisión de las formulaciones dogmáticas, que no pueden pretender un carácter absoluto que no se concede ni a las mismas expresiones bíblicas.

Esto es lo que determina también la historia del dogma, en cuanto lecturas e interpretaciones de la Biblia por parte de la comunidad cristiana, que ha desembocado en la pluralidad de confesiones e Iglesias actuales. De la misma forma que la Biblia, y el canon neotestamentario, es una creación eclesial, que determina lo que es en sentido estricto Escritura o palabra inspirada, así también ocurre con la interpretación dogmática, que es interpelación, exhortación, mandato y cristalización de su experiencia de fe. Por eso, la formulación hay que comprenderla desde la praxis y vida global de cada Iglesia, con una doble función de identidad y cohesión, de enseñanza y de exhortación. Expresa la unidad de la comunidad eclesial y es causa simultáneamente de ella.

### *7. Problemas actuales de las formulaciones dogmáticas*

Buena parte de las discusiones teológicas se han dado en torno a quién y cómo puede proclamar una verdad como dogmática. Hay que clarificar qué diferencias hay entre dogma en sentido estricto, ya que "ninguna doctrina se considera definida infaliblemente si no consta así de modo manifiesto" (CIC 749/3) y una doctrina obligatoria de la Iglesia, que, sin embargo, no pertenece al cuerpo de verdades definidas<sup>19</sup>. El problema de la reinterpretación de los dogmas se ha complicado en la actualidad. No es fácil determinar a veces qué es lo que enseña el Magisterio jerárquico como revelado por Dios, aunque no necesariamente definido, y como doctrina vinculante de la Iglesia, que, sin embargo, no es estrictamente revelada. El estatuto de doctrinas obligatorias, que se pretenden irreformables pero que no pertenecen al depósito de la fe ni son objeto de formulaciones infalibles, no está claro.

En los últimos años se ha dado una evolución en la enseñanza oficial que propone el Magisterio jerárquico que plantea nuevos problemas e interrogantes a la hermenéutica de los dogmas. Problemas actuales como el del acceso de la mujer al sacerdocio han sido objeto de discusiones teológicas y han llevado a pronunciamientos en los que se pretende obligatoriedad y a los que se da el sentido de formulación definitiva, aunque se acepta que no son estrictamente dogmas o pronunciamientos infalibles de la Iglesia. Esto plantea problemas eclesiológicos, ya que toda postura que no ha sido declarada infalible puede ser revisada por la correspondiente autoridad eclesial, un concilio o un papa, sin que la tradición aporte ninguna limitación a esta reforma. Lo que un papa declara enseñanza obligatoria e irreformable, pero no dogma de fe, puede ser dejado abierto y perder su carácter vinculante a partir de otro Magisterio papal. Por eso, se abren hoy nuevos espacios a la reflexión teológica y surgen problemas prácticos

---

<sup>19</sup> Comisión Teológica Internacional, *La interpretación de los dogmas*, Murcia 1992.

a la hora de determinar el grado de obligatoriedad de una reflexión que no están resueltos.

Dicho esto, hay que subrayar la disponibilidad de todos los sujetos eclesiales a asumir una postura defendida por el Magisterio ordinario, aunque no pertenezca al sentido estricto de formulación dogmática. No hay que olvidar que las formulaciones dogmáticas no son simples planteamientos doctrinales, sino que interpelan a todo el hombre. De ahí los elementos afectivos, emocionales y desiderativos, desde los que podemos hablar de eclesialidad, en cuanto predisposición a asumir y aceptar las formulaciones dogmáticas que buscan expresar y proteger la fe de la Iglesia. El dogma no se dirige sólo hacia la mente sino también a la libertad humana, y hay que distinguir entre lo que es fundamentar o demostrar una verdad de fe, lo cual muchas veces no es posible para la razón, y lo que es testimoniar una fe razonable, argumentada y convincente. Naturalmente no se puede afirmar lo que es contrario a la razón o aquello que se considera ciertamente falso, ya que la razón sólo puede doblegarse en virtud de principios racionales. Pero hay muchos casos en los que la formulación dogmática puede asumirse, a pesar de no tener claridad sobre ella, en cuanto que no se opone a la razón, ni hay datos indudables en contra, de la tradición y la teología, asumiendo la necesidad de pronunciamientos jerárquicos que protejan la fe de la Iglesia.

La predisposición inicial positiva a las formulaciones dogmáticas y la apertura a los planteamientos jerárquicos es signo de eclesialidad, en la línea propuesta por Ignacio de Loyola en sus reglas para sentir con la Iglesia<sup>20</sup>. La misma reflexión filosófica, antropológica y psicológica resalta hoy la importancia de los factores afectivos y de la inteligencia emocional, tomando distancia de la racionalidad pura de raíz kantiana o cartesiana. Podemos hablar de una voluntad de creer, y de que hay razones y sinrazones de la creencia religiosa, que son determinantes a la hora de adherirnos o no a verdades existenciales<sup>21</sup>. Naturalmente, la situación eclesiológica en tiempos de Ignacio de Loyola era muy diferente de la actual, y no se pueden extrapolar formulaciones a un contexto histórico y teológico diferente, pero es válida la afirmación de que un sen-

---

<sup>20</sup> Este sería un significado válido de la discutible regla 13 ("Lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia jerárquica así lo determina": *Ej.* 365) y de la actualísima regla 10 (*Ej.* 360) de San Ignacio. No hay que olvidar, sin embargo, el contexto de confrontación en que se dan las reglas, el que la Iglesia se jugaba su propia supervivencia e identidad con la Reforma protestante, y que el concilio de Trento se esforzó por ofrecer formulaciones dogmáticas que respondieran a los problemas planteados. La eclesialidad obligaba a compromisos claros en un momento crítico de la historia del cristianismo.

<sup>21</sup> Cf. Juan A. Estrada, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid 2001, 54-64; *Imágenes de Dios*, Madrid 2003, 21-54.

tido de Iglesia exige una apertura inicialmente positiva a cualquier pronunciamiento de la autoridad, lo cual no excluye la reflexión posterior y la posibilidad de representaciones y cuestionamientos.

De ahí la importancia de ver los dogmas como apelaciones a la libertad y no sólo a la razón, como pronunciamientos existenciales de la fe y no sólo como reflexiones racionales, mucho menos deducibles intelectualmente al modo lógico. Esto no quita la posibilidad de investigar y replantear el sentido y la formulación de los dogmas y, en caso dado, proponer alternativas a la comprensión tradicional de estos. Esta actitud de eclesialidad es muy necesaria hoy a la luz de la pluralidad y divergencias existentes en la Iglesia. Sin embargo, el clima de diálogo y receptividad ante los pronunciamientos oficiales del Magisterio tiene que darse desde la sensibilidad social y eclesial actual, que no es la del siglo XVI. La mentalidad y sensibilidad modernas, tras la Ilustración y la democracia, hace difícil asumir pronunciamientos eclesiales cuando se dan simplemente en base a la autoridad del cargo sin ofrecer argumentos convincentes a la hora de fundamentarlos. El carácter, a veces, obsoleto de pronunciamientos oficiales que se basan en tradiciones y antropologías desfasadas, hace muy difícil la predisposición receptiva respecto de la autoridad. El problema se agrava en el caso de doctrinas contestadas por una parte amplia de los teólogos, y que chocan con el consenso de los fieles. Dado el pluralismo fáctico hoy existente tanto en la sociedad como en la Iglesia, habría que postular que el Magisterio oficial de la Iglesia mediase entre las distintas corrientes y favoreciese el diálogo y la interpelación mutua, evitando las polarizaciones y las recíprocas exclusiones. Para esto sería necesario que el Magisterio oficial no apareciera enclavado dentro de una de las corrientes, porque entonces resulta muy difícil una función de mediación en favor de la unidad y la conciliación entre corrientes teológicas distintas.

Hemos pasado, además, de la colaboración e interacción entre el Magisterio jerárquico y el de los teólogos, que fue decisivo hasta la época de la Contrarreforma, hasta la mera subordinación de los segundos respecto de los primeros. Esto no sólo ha ocasionado un endurecimiento y empobrecimiento del Magisterio jerárquico, sino también a un divorcio creciente entre el cristianismo y la emergente modernidad, que se mantiene hasta hoy. Las exhortaciones del Vaticano II a interpretar los "signos de los tiempos" (GS 3; 10; 22; 40...) y a responder a las necesidades de los hombres pasa por una comprensión más profunda del evangelio (cf. GS 40; 44, 65), que exige el diálogo de la sociedad con la teología y de ambas con la jerarquía. Hoy faltan esos encuentros de las tres instancias y los eclesiásticos tienden a refugiarse en los foros eclesiales por miedo a los interlocutores seculares y, más concretamente, a la crítica e impugnación que ofrecen. El resultado ha sido la pérdida de credibilidad teológica y plausibilidad

social de los pronunciamientos magisteriales de la Jerarquía, tanto en algunas interpretaciones recientes de formulaciones dogmáticas como en las enseñanzas del Magisterio ordinario. Ha llevado también a una limitación del magisterio de los teólogos dentro de la Iglesia y fuera de ella. La autocensura y el miedo al Magisterio es hoy uno de los impedimentos fundamentales para la renovación de la teología y, con ella, de las formulaciones dogmáticas.

El problema se agrava modernamente cuando se multiplican los pronunciamientos papales sobre todos los temas de teología y de vida de la Iglesia, y también su difusión a partir de los medios de comunicación social. De esta forma, se genera una teología papal que se convierte en la oficial, con peligro de degradar la teología de los estudiosos a mera apología o a comentarios eruditos de los pronunciamientos papales. Se prolonga la línea del papa León XIII, que impuso el tomismo en la Universidad Gregoriana. La "teología romana" se convirtió en oficial dentro de la Iglesia y se dio un desplazamiento del Magisterio objetivo (contenido de la tradición) al formal (más importante que lo que se dice, es *quién* lo dice)<sup>22</sup>. El trasfondo de esta concepción teológica es una concepción jerarcológica de la Iglesia, según expresión del cardenal Congar, que es la que utilizaron los redactores del borrador previo de la *Lumen gentium*, que fue rechazado por el Concilio. No hay que olvidar que el derecho divino sólo existe en el derecho humano histórico y que si la Iglesia siempre necesita de reformas, tanto más las formulaciones dogmáticas que pueden devaluarse con el paso de la historia<sup>23</sup>.

Prolifera entonces una teología "cortesana", más atenta a la benevolencia de la autoridad que a la búsqueda de nuevas formulaciones dogmáticas y doctrinales que favorezcan la reevangelización y recristianización que hoy urgen. La ortodoxia y fidelidad al Magisterio favorece a veces la promoción de estos teólogos a los puestos de mayor responsabilidad de la Iglesia, con lo que tanto a nivel de teología como de jerarquía se promueve a las personas más tradicionalistas a costa de las más innovadoras. El resultado es que las formulaciones dogmáticas del pasado, en lugar de ser testimonio y plataforma para la creatividad actual, se convierten en un depósito estático que hay que conservar, a costa del diálogo con el mundo de hoy y el *aggiornamento* que propugnaba el concilio Vaticano II. El diálogo entre la teología y las ciencias sociales de las décadas de los sesenta y setenta ha perdido hoy eficacia y peso, favoreciendo el desa-

---

<sup>22</sup> Cf. Y. Congar, "Pour une histoire sémantique du terme Magisterium": Rev.Sc.Ph. et Th. 60 (1976) 94-97.

<sup>23</sup> Cf. Y. Congar, "Situation ecclésiologique au moment de 'Ecclesiam Suam' et passage à une Église dans l'itinéraire des hommes", en *Ecclesiam suam. Coloquio Internacional*, Brescia 1982, 84-87; 124.

rrollo de una cultura de la increencia entre los intelectuales, universitarios y, en general, jóvenes generaciones. Una política restrictiva de la jerarquía respecto de los teólogos no favorece el relevo generacional de los grandes maestros anteriores y propulsores del Concilio Vaticano II, y redundan en esterilidad de la teología y bloqueo de la misma Iglesia. Aquí surgen interrogantes y problemas en los que se juega, en parte, la credibilidad y plausibilidad cultural del cristianismo en el siglo XXI.

En este contexto habría que crear un espacio de mínimos doctrinales exigibles a todos, en la línea de la jerarquía de verdades y el consenso de los fieles, para preservar la identidad y cohesión eclesial en una Iglesia globalizada, y ofrecer espacios plurales para el diálogo teológico e intraeclesial. Hay que distinguir entre las verdades comunitarias de una Iglesia y las formulaciones personales de un teólogo que intenta reformular los viejos dogmas en el contexto actual, dejando espacio a este último y exigiéndole, al mismo tiempo, que no identificara sin más sus propuestas como las de la Iglesia. En lugar de recurrir a la censura del teólogo implicado por la autoridad, siguiendo la línea inquisitorial que se impuso desde Trento<sup>24</sup>, habría que exhortar a los otros teólogos a que discutan y corrijan, caso dado, las posiciones del teólogo implicado. Sólo en casos muy extremos y tras intentos repetidos de diálogo debería intervenir la autoridad jerárquica, pero no sin haber realizado antes el diálogo y sin pretender anular el pluralismo fáctico y *de iure* que hay en la Iglesia, en nombre de una verdad y pensamiento único.

La cultura de la pluralidad, y también de incredulidad, es especialmente sensible a lo que concierne a los derechos de libertad de expresión y de pensamiento en la sociedad y en la Iglesia. El diálogo entre teólogos y Magisterio jerárquico, por un lado, y entre ambas instancias eclesiales y el pueblo de Dios, en un primer momento, y también la sociedad se convierte hoy en una necesidad dogmática y pastoral de primer plano. Las verdades no se imponen, sino se comunican y testimonian, siendo la pluralidad y diversidad una exigencia tanto social como hermenéutica, que remite a los orígenes de la Iglesia y su evolución durante más de un milenio. La mera descalificación del teólogo que intenta

---

<sup>24</sup> El Índice de libros prohibidos que estuvo en vigor hasta 1966 es la última edición de un catálogo que comenzó a publicarse en 1559 en Roma, siendo el Índice de 1596 de Clemente VIII el primero promulgado por un papa y el que llevó a la unificación que se impuso en el siglo XVII. El catálogo de autores y escritos que han sido puestos en el Índice desde 1600 a 1966 abarca a casi 3.000 autores y más de 5.000 obras. Está por hacer trabajos de investigación sobre las corrientes teológicas y de pensamiento sofocadas, la cultura no oficial reprimida y las grandes aportaciones del pensamiento de las que se distanció la Iglesia. Para comprender la crisis actual del catolicismo hay que reflexionar sobre las oportunidades perdidas por la Iglesia a partir del desarrollo del Índice y la Inquisición. Cf. J. M. de Bujanda, 2002.

reformular el dogma, sin convencer y sin ofrecer alternativas, no resulta hoy ni socialmente eficaz ni eclesialmente fecunda. Las censuras contra determinadas teologías y teólogos se convierten hoy fácilmente en un formidable instrumento de difusión de las interpretaciones que se quieren censurar y repercuten en el crédito que tiene la jerarquía ante la sociedad y los mismos creyentes.

#### *8. Conclusión*

Nos encontramos hoy en los inicios de un nuevo milenio, con retos nuevos en los tres niveles del catolicismo, el cristianismo y el diálogo con las grandes religiones. A nivel interno del catolicismo existe el pluralismo eclesial y teológico. La catolicidad se da en un contexto de mundialización que exige inculturaciones; hay un distanciamiento entre la teología, el Magisterio oficial y la recepción de la comunidad en diversos puntos doctrinales y prácticos. En lo que concierne al cristianismo en su globalidad, resaltan los problemas del ecumenismo; la necesidad de rehacer el camino del segundo milenio que llevó a la teología de controversia; el reto global de la increencia y el ateísmo práctico; las dificultades para una reevangelización de las viejas cristiandades, etc. Finalmente, la pluralidad de religiones mundiales, que hoy se hacen presentes en todos los ámbitos culturales, hace necesaria una nueva teología de las religiones que conlleva una hermenéutica abierta y dialogante de sus propias tradiciones. Estos retos obligan a flexibilizar, revisar y reformular muchas formulaciones dogmáticas.