

# LA INFALIBILIDAD DE LA IGLESIA Y LA INMUTABILIDAD DE LAS FORMULAS DOGMATICAS EN LA "MYSTERIUM ECCLESIAE"

**Lectura de ambos temas a la luz de las modernas  
corrientes teológicas tanto en el cempo católico  
como en el ecuménico**

## S U M A R I O

### INTRODUCCION

#### I.—INFALIBILIDAD DE LA IGLESIA Y DEL MAGISTERIO

- A) *Prenotandos.*
- B) *Doctrina de la «Mysterium Ecclesiae».*
- C) *Problemática en torno a la infalibilidad.*
  - 1. Posturas de las diferentes Iglesias.
  - 2. Problemática en el interior de la teología católica.
- D) *Interrelación entre pueblo creyente y Magisterio.*

#### II.—LAS FORMULAS DOGMATICAS: SU INMUTABILIDAD Y MODIFICABILIDAD.

- A) *Afirmaciones de la «Mysterium Ecclesiae».*
- B) *El problema y las raíces de donde surge.*
- C) *Las formulaciones dogmáticas: su definitividad y su «provisio-  
nalidad».*
- D) *Perspectivas de teología ecuménica.*
  - 1. El teólogo reformado J. L. Leuba.
  - 2. La teología ortodoxa moderna: la dimensión apofática de la teología.
- E) *Problema nuclear de la teología católica: la forma de explicar la evolución dogmática.*

## INTRODUCCION

La Declaración «Mysterium Ecclesiae» sale al paso de ciertos errores con el fin de que «aparezca claramente, dentro del actual confusionismo de ideas, cuál es la fe y la doctrina que los fieles deben profesar ciertamente»<sup>1</sup>. O como se dice al comienzo de la misma declaración: «intenta recoger y declarar algunas verdades que de algún modo pertenecen al misterio de la Iglesia y que se han visto negadas o puestas en peligro»<sup>2</sup>.

Las reacciones críticas ante el documento no se han dejado esperar y han aparecido en toda clase de publicaciones, científicas, de divulgación y aún en periódicos como *Le Monde*, *La Croix* o *Il Giorno*. Entre los teólogos que han formulado matices críticos ante el documento encontramos hombres de la talla de Y. M. Congar y K. Rahner. La redacción de *Irenikon* ha llegado a escribir que la declaración «ha sacudido los medios ecuménicos y algunos católicos han expresado ciertas reservas»<sup>3</sup>.

Las reacciones se han hecho sentir también en el CEI. En la apertura del comité central el secretario general Dr. Potter «deplora» la publicación de la Declaración romana, que «mira manifiestamente a ciertos católicos activos en el movimiento ecuménico» y que «parece tener por objetivo de base el limitar la búsqueda de nuevos modos de comprensión y de expresión de la fe y de la vida de la Iglesia, actitud que pone en cuestión las discusiones teológicas bilaterales o multilaterales»<sup>4</sup>.

Por su parte el Dr. Lukas Vischer, director de «Fe y Constitución» y secretario del grupo mixto de Trabajo entre la Iglesia Católica y el CEI en su Rapport al Comité Central sobre «la Unidad de la Iglesia», cita en dos ocasiones la *Mysterium Eccle-*

1. Seguimos la traducción castellana de la Políglota Vaticana que ofrece *Ecclesia*, n. 1650 (1973) 880-5 (14-19), si bien tendremos especial cuidado de cotejarlo cuando fuere necesario con el texto latino aparecido en *L'Osservatore Romano* 6 de junio de 1973.

2. ME, p. 14.

3. *Irenikon* 46 (1973) 376 en la sección *Crónica de Iglesias*. En las páginas 376-9 ofrece una serie de reacciones. De especial interés son las siguientes: Lanne, E., 'Le mystère de l'Eglise et de son unité', *Irenikon* 46 (1973) 298-342 (compara la ME con la encíclica de la Iglesia ortodoxa en América; directe sobre la ME, pp. 300-19); Rahner, K., '«Mysterium Ecclesiae»: Zur Erklärung der Glaubenskongregation über die Lehre von der Kirche', *Stimmen der Zeit* 191 (1973) 579-94.

4. *La Croix*, 24 de agosto, p. 5 = *La Documentation Catholique* n. 1639 (1973) 830.

siae. Hablando de que «el trabajo teológico referente a las cuestiones controvertidas se prosigue con gran determinación», reconoce que «el impulso más vigoroso viene indudablemente de la teología romano católica». En este contexto habla de la importancia que tiene «la discusión iniciada en la Iglesia Romano-Católica sobre la Infalibilidad». Transcribimos su párrafo fundamental:

«Lo que esta controversia teológica e, incluso, ciertos pasajes de la Declaración lo ponen en claro, con todo, es que un cambio en el pensamiento teológico de la Iglesia Romano-católica comienza a aparecer. En las presentes circunstancias no es posible repetir la doctrina de la infalibilidad de la misma forma que antes. La discusión sobre este tema es importante para el movimiento ecuménico no tan sólo porque el dogma de la infalibilidad es un punto que distingue a la Iglesia Romano-católica de las otras Iglesias, sino también porque en esta discusión se trata de cuestiones que conciernen a las otras Iglesias: ¿Cómo la Iglesia puede testificar hoy la verdad de Cristo con todo poder y haciéndolo ser preservada del error? ¿Qué es la verdadera autoridad y qué la falsa autoridad de la Iglesia? ¿Quién habla por la Iglesia? ¿Qué Iglesia no está agitada por estas cuestiones?»<sup>5</sup>.

Más adelante, en su misma Rapport, vuelve L. Vischer a la *Mysterium Ecclesiae* refiriéndose al párrafo sobre la Unicidad de la Iglesia de Cristo. «En sí misma, dice, este recordatorio [que hace la M.E.] no nos sorprende. Puede fundamentarse en los textos del Concilio Vaticano II. Otras Iglesias, también, harían similares declaraciones en base a sus tradiciones y según su propia forma distintiva. La única cuestión es si esto verdaderamente responde a la principal cuestión». Y la principal cuestión a su entender es que «la Iglesia Romano-católica... dijera... a la luz de la experiencia acumulada en innumerables diálogos, cómo ve el camino a seguir hacia la unidad»<sup>6</sup>.

### *Propósito y metodología de nuestro trabajo*

El documento de la Congregación para la Fe debe ser asumido con el máximo respeto y con aceptación religiosa por parte de la comunidad eclesial. Y el teólogo, como es lógico, no queda eximido de ello, si bien es cierto que la declaración reconoce a los teólogos la justa libertad teológica, pero «en los

5. Vischer, L., 'The Unity of the Church. A Report to the central Comité', *The Ecumenical Review* 25 (1973) 483-4.

6. *Ibid.*, p. 489.



límites de la palabra de Dios tal como es enseñada y explicada por el magisterio vivo»<sup>7</sup>.

El documento romano está construido en razón de los errores que se advierten actualmente en la comunidad eclesial. La contextura doctrinal está fundamentalmente en función de estos errores. El intérprete del documento deberá tener muy presente esto, si quiere no errar en la interpretación.

El contenido de los seis números de la ME puede muy bien agruparse en los siguientes cuatro puntos, si bien nuestro trabajo tan sólo se centrará en los puntos 2.º y 3.º.

- 1.º Unicidad de la Iglesia de Cristo.
- 2.º Infalibilidad de la Iglesia (universal) y del Magisterio.
- 3.º Las fórmulas dogmáticas: su inmutabilidad y «modificabilidad».
- 4.º La interrelación entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio universal.

Es necesario que subrayemos nuestro propósito para tratar de evitar malentendidos. Nuestro trabajo no intenta hacer una interpretación-justificación del documento. *Intenta tan sólo situar el documento en el ámbito de las corrientes teológicas actuales.*

Para ello expondremos las líneas de pensamiento, a nuestro juicio más importantes, surgidas en el ámbito católico en los últimos tiempos, líneas que a veces han cuestionado ciertas formas de planteamiento tradicionales en la teología escolar y manualística. Por otro lado, no cabe olvidar en una teología católica actual las cuestiones y planteamientos que las otras teologías cristianas plantean a la teología católica. Por ello tratamos de situar la Declaración en el doble campo de las corrientes teológicas católicas, por un lado, y ortodoxas y protestantes, por otro.

Creemos que es deber del teólogo ayudar al Magisterio. Por eso si el lector creyera observar en este trabajo alguna crítica al Magisterio, tenga presente que el intento del autor es colaborar con el Magisterio con profunda adhesión religiosa. Estoy convencido de que entre los factores positivos que hicieron posible el magnífico concilio Vaticano II están las aportaciones críticas de algunos teólogos de recia vivencia espiritual y de profunda ciencia teológica. El careo dialógico de los teólogos

7. ME, p. 19.



para con el Magisterio es algo de lo más tradicional en la vida de la Iglesia. Así también avanza —como uno de los factores— la Iglesia en su peregrinar hacia la escatología.

## I.—INFALIBILIDAD DE LA IGLESIA Y DEL MAGISTERIO

### A) PRENOTANDOS

El tema de la infalibilidad de la iglesia se manifestó ya en el momento preparatorio conciliar como un tema clave eclesiológico. El tema, por ejemplo, fue trabajado en las reuniones ecuménicas de Chevetogne de 1961<sup>8</sup>. Quisiéramos antes de entrar en el análisis de la Declaración indicar la problemática eclesiológica subyacente al problema.

Como ya notaba Y. M. Congar, cabe hacer dos planteamientos sobre la infalibilidad<sup>9</sup>. Un primer planteamiento podría ser descrito así. El pueblo fiel no tiene más título de infalibilidad que el de escuchar como conviene al magisterio. El E. S. hace infalible a la jerarquía y mueve a los fieles a someterse a la jerarquía. La Iglesia creyente y amante no es infalible *más que* escuchando a la Iglesia docente y recibiendo de ella parte de su infalibilidad. Lo primero es la «infallibilitas in docendo». De hecho esta mentalidad ha sido propuesta como normal en los manuales. Así Lercher afirma: «infallibilis est ecclesia per magisterium»<sup>10</sup>. Sin embargo, ya Scheeben afirmaba:

«La infalibilidad no es de tal manera propia del cuerpo docente como si sólo se manifestara en el cuerpo de los fieles como un bien prestado derivado o indirecto; puede incluso decirse, en cierto sentido, que pertenece al cuerpo de los fieles tan directa o más directamente que al mismo cuerpo docente»<sup>11</sup>.

En la línea de Scheeben, Congar describe así la segunda forma de concebir la infalibilidad: «La Iglesia creyente es infa-

8. Sus textos se encuentran en *La infalibilidad de la Iglesia* (Barcelona 1964).

9. Y. M. Congar, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1965) 349 ss.

10. Lercher, L., *Institutiones theologiae dogmaticae*, vol. I, ed. 5, n. 478.

11. Referido por Congar, *Jalones...*, p. 350, n. 78. Lo mismo Bainvel: «in ordine logico dependere quodammodo magisterium a fide ecclesiae (non enim defenditur nisi quod est aliquomodo in fide ecclesiae)».

lible en su cualidad de Iglesia creyente, cualidad que implica referencia orgánica y sumisión a la jerarquía. El E. S. hace infalible a toda la Iglesia como tal y dentro de ella a cada parte orgánica según lo que representa: al cuerpo entero para creer y vivir, al apostolado jerárquico o magisterio para transmitir al cuerpo apostólico y declarar su sentido auténtico»<sup>12</sup>.

El usar el primer esquema ha tenido serias repercusiones en la eclesiología católica. El concilio en dos pasajes fundamentales, leídos a través de las actas, ha dado vuelta a la cuestión. El primero es *Lumen Gentium* n. 12 (párrafo primero) donde se rechaza y no se acepta la objeción de que «sensus fidei efficitur per magisterium et *passive* accipitur a fidelibus»<sup>13</sup>. Nótese que para insistir en la función de la jerarquía se quería usar el primer modo de entender la infalibilidad. El otro pasaje es *Dei Verbum* n. 8 b, donde al indicar los factores de progreso en la profundización de la Tradición apostólica el magisterio viene presentado en segundo lugar:

«Crece la comprensión de las palabras e instrucciones transmitidas, *tum* cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón, *tum* cuando comprenden internamente los misterios que viven, *tum* cuando las proclaman los Obispos, sucesores de los Apóstoles en el carisma de la verdad».

En el Concilio se ha querido subrayar que la dinamicidad en la Iglesia no viene *únicamente* del magisterio y la Constitución *Dei Verbum* indica claramente que la comunidad *entera* es portadora de la tradición y del crecimiento. Como escribe A. Anton, con ello se evitan «*dos peligros* que frecuentemente amenazan a una comprensión equilibrada del binomio *revelación y comunidad creyente*... El *primer* peligro se manifiesta en una tenden-

12. *Jalones...*, p. 351.

13. *Se objetaba*: «Sensus fidei efficitur per Magisterium et *passive* accipitur a fidelibus. Ut precaveatur 'instinctus' ad modum modernistarum, insistere oportet super Hierarchiam». Se respondió que la sentencia había sido considerada, pero que había sido abandonada en razón de la investigación de un teólogo (Modi II, p. 8, n. 30). Se indican las conclusiones del trabajo teológico: «1) Maximi theologi posttridentini clare infallibilitatem fidelium in credendo docent; 2) Modus progrediendi eorum in expositione et argumentatione saepe explicita est 'a fidelibus ad hierarchiam', seu ab infallibilitate in credendo ad infallibilitatem in docendo; neque ullum in hoc vident periculum pro hierarchia; 3) Nequidem periculum vident in asserendo etiam a Romano Pontifice rationem esse habendam consensus fidelium». R 46, E D. El trabajo es el de G. Thils, *L'infalibilité du peuple chrétien 'in credendo'*. *Notes du théologie posttridentine* (Louvain-Paris 1963).

cia... a monopolizar en favor de los ministros sagrados esta misión de transmitir la palabra reveladora, que es propia de toda la comunidad creyente, separándolos del seno de la comunidad eclesial y colocándolos sobre ella, como si sirvieran el pan de la palabra de Dios desde fuera... Esta vinculación indisoluble de los ministros sagrados a la comunidad tiene como consecuencia práctica el alejar de la eclesiología un segundo peligro, a saber: una tendencia a disociar la Iglesia docente de la Iglesia discente, monopolizando la primera toda actividad e iniciativa y considerando a la segunda sujeta a una función exclusivamente receptora» 14.

Estas indicaciones son importantísimas al reflexionar comparativamente con la Teología ortodoxa. Ya en su tiempo los Patriarcas Orientales contestaron a Pío IX de la forma siguiente:

«Entre nosotros ni los patriarcas ni los concilios han podido introducir novedades. ya que entre nosotros el guardián de la fe es el cuerpo mismo de la Iglesia, el cuerpo que quiere que su fe permanezca inmutable» 15.

Con razón J. Grootaers ponía como característica de la Ortodoxia moderna estas dos afirmaciones: (1) «Los teólogos ortodoxos concuerdan en rechazar todo órgano exterior, toda autoridad... que se ponga sobre la Iglesia en vez de ponerse en medio de la Iglesia»; (2) «Reprochan vivamente a la Iglesia romana la separación que hace entre la Iglesia docente y la Iglesia discente, o sea, una Iglesia dirigente 'activa' y una Iglesia 'pasiva'» 16.

La eclesiología ortodoxa ha tomado la expresión *ex sese, non ex consensu ecclesiae* del Vaticano I como un leitmotiv de su reflexión eclesiológica. Un gran teólogo ortodoxo como G. Florovsky ha podido escribir: «La potestas magisterii no es en el fondo sino el poder de testimonio, y, por consiguiente,

14. Anton, A., 'La comunidad creyente portadora de la revelación', en Alonso-Schoekel, L. (ed.), *Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la divina revelación* (Madrid, BAC, 1969) pp. 334.5.

15. Mansi, *Conciliorum oecumenicorum Decreta*, vol. 40, col. 407 C. El subrayado es nuestro.

16. Grootaers, J., *La función del pueblo cristiano en la teología ortodoxa*, Doc. 7, pp. 126.7. Cf. nuestro estudio 'La Conciliaridad eclesial. Aspectos sobre el «Pueblo de Dios» en la Teología ortodoxa actual', *Lumen* 19 (1970) 438-63, donde además mostramos la objetividad de la afirmación de Grootaers a partir del teólogo conservador P. Thembelas, en su *Dogmatique de l'église orthodoxe catholique*, vol. II (Chevetogne-Bruselas 1967) pp. 402.4.5.



está limitada por la naturaleza y el contenido de la verdad testimoniada. Por eso el magisterio no funciona jamás *ex sese* [=al margen de la tradición] sino siempre *ex consensu ecclesiae* [=testimoniando lo que siempre ha guardado la Iglesia entera]... Es una conformidad y una fidelidad a la experiencia total de la Iglesia. El obispo debe vivir en la Iglesia, estar enraizado en su vida: *episcopus in ecclesia*... Los obispos solos hablan *ex officio*, es decir, en virtud de su carácter representativo, y no en su nombre propio, como portadores de la Iglesia, en la que han sido instituidos con esta finalidad»<sup>17</sup>.

No es de extrañar que con ocasión del Sínodo de Obispos sobre el sentido de la colegialidad, Y. M. Congar, quien ya en su obra *Jalones para una teología del laicado*, había dedicado sus buenas 40 páginas a reflexionar en diálogo con el teólogo ortodoxo A. Khomiakov<sup>18</sup>, escribiera:

«Aquí vemos el problema más urgente tanto desde el punto de vista ecuménico como desde el punto de vista de una teología católica: concebir y mostrar que el 'por encima de' no destruye el 'en', sino que se inscribe en el... Para ello hay que superar el punto de vista jurídico y considerar la ontología de la comunión y de la fraternidad que es el de la Iglesia<sup>19</sup>. Se ve entonces que el Papa obedece a esta ontología, y que bajo este aspecto depende de la Iglesia y del colegio... Bajo este aspecto hay una noción tradicional que desgraciadamente, no juega ninguna función en nuestra eclesiología teórica, pero que no ha cesado de tener su lugar en la vida de la Iglesia: la noción de *recepción*... Se respondería así a una de las grandes peticiones de Oriente,

18. Florovsky, G., 'Le Corps du Christ vivant', en *La Sainte Eglise Universelle* (Neuchâtel 1948) pp. 52.3.

19. En el congreso teológico-ortodoxo de Atenas (año 1936) los teólogos ortodoxos estaban divididos en *pro* y *antikhomiakovianos*. Lanne, E., 'La Iglesia como misterio e institución en la teología ortodoxa', en Holboeck, F. - Sartory, Th., *El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una eclesiología* (Barcelona 1966) vol. II, pp. 550.1, escribía: «Hoy parecen estar definitivamente superados algunos puntos de vista de la doctrina eslavófila desde Khomiakov... Sería, sin embargo, un error creer que se haya producido una ruptura total entre las recientes posiciones de los teólogos de hoy y el pensar de Khomiakov. Todo lo contrario: el pensar eslavófilo permitió a la teología ortodoxa volver a descubrir y expresar en nuevos conceptos los puntos fundamentales de la tradición eclesiológica bizantina. De la eclesiología eslavófila han conservado lo que tenía más directas y fructuosas raíces en la tradición oriental. También las tentativas de Khomiakov, que enfoca a la Iglesia como una comunión viva con Cristo en libertad y amor, se han mantenido en el centro del pensar de los teólogos contemporáneos. Incluso el concepto de la sobernost ha vuelto a repensarse, profundizarse y completarse, pero sus rasgos esenciales han conservado su valor para la escuela neotradicionalista».

fundada sobre la ontología cristiana y eclesial, la de la sobornost', curada de los excesos de cierta sistematización eslavófila»<sup>20</sup>.

Estas indicaciones sobre la Infallibilidad y sus implicaciones eclesiológicas permiten situar ciertos estudios sobre la eclesiológica, en nuestra opinión profundamente clarividentes, así como el situar las peticiones o preguntas que la teología ortodoxa formula a la católica<sup>21</sup>. Nos permiten así situar con garra problemas subyacentes a los títulos 2 y 3 de la ME: *Infallibilidad de la Iglesia universal e Infallibilidad del magisterio de la Iglesia*.

## B) DOCTRINA DE LA «MYSTERIUM ECCLESIAE»

Su *doctrina* podría formularse en las siguientes afirmaciones. Pondremos entre corchetes el número a que se refieren.

1.º *El patrimonio revelado* para la salvación debe por voluntad de Dios conservarse íntegro, y *ha sido entregado a la Iglesia entera* [2, 1.º].

2.º *Se da la infalibilidad de la Iglesia en cuanto un todo* [2, 2.º y 3.º]. Para ello cita *Lumen Gentium* n. 12, 1.º y *Dei Verbum* n. 8, 3.º.

3.º *Objeto de la infalibilidad*. La expresión es «res fidei et morum» [2, 2.º y 3, 1.º] o «depositum fidei» [3, 1.º] y se cita la clásica definición del Vaticano I: «Fidei divina et catholica...», DS 3011 (1792). Pero en 3, 4.º se indica «ad ea sine quibus hoc depositum rite nequit custodiri et exponi» haciendo alusión a *Lumen Gentium* n. 25. G. Philips en su comentario a la *Lumen Gentium* escribe: «La constitución determina unas líneas más abajo, que el *objeto* de la infalibilidad abarca todas las aserciones, incluso las no reveladas formalmente pero que aparecen absolutamente necesarias para guardar intacto el depósito de la fe»<sup>22</sup>. Lanne ha escrito: «hemos buscado en vano en este pasaje conciliar una tal noción de la extensión de la infalibilidad del magisterio»<sup>23</sup>. Y sin embargo se encuentra. En las actas se lee: «ideoque extenditur ad ea omnia, et ad ea tantum quae

20. El subrayado es mío.

21. Congar, Y., *Ministères et communauté ecclésiale* (Paris 1971) pp. 198.9 (ed. cast. Madrid, Fax, pp. 196.7). El original es de 1969.

22. Philips, G., *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la Constitución «Lumen Gentium»*, t. I (Barcelona 1968) p. 149. El subrayado es mío.

23. *Art. cit.* en nota 3, p. 314.

vel directe ad ipsum depositum revelatum spectant, vel quae ad idem depositum sancte custodiendum et fideliter exponendum requiruntur ut habetur in Conc. Vat. I: Denz 1836 (3070), ubi de infallibilitate Romani Pontificis». En esto el Vaticano I remitía a la doctrina común de los teólogos<sup>24</sup>.

4.º *Interrelación entre pueblo creyente y magisterio.* Podríamos decir que esta interrelación se da por supuesta. Como justificación se puede aducir el hecho de que se cite *Lumen Gentium* n. 12 y *Dei Verbum* n. 8, amén de que se tenga interés en subrayar la función del magisterio, supuesto el hecho, que se afirma explícitamente, de que el magisterio se vale del sentido de la fe del pueblo creyente. Las citas de *Lumen Gentium* n. 12, 1.º y sobre todo el evocar el n. 35, 1.º de la misma constitución donde se habla de que también los fieles participan de la función profética y «les dota del sentido de la fe y de la gracia de la palabra»<sup>25</sup>, amén de la cita del capital texto de la *Dei Verbum* n. 8, 2.º justifican una afirmación que hace la M.E. de capital importancia: «Los fieles... contribuyen de muchas maneras a incrementar la fe de la Iglesia». Todo el n. 2, 5.º está dedicado a la interrelación entre ministerio y comunidad, si bien se pone el acento en subrayar los peligros que se pueden dar al respecto.

5.º *Función del magisterio.* Se afirma que los fieles «no pueden darse por satisfechos con oírlos como expertos en la doctrina cristiana» sino que deben darles «obsequio religioso» tal como dice *Lumen Gentium* n. 25, 1.º [2, 5.º].

Se matiza la función del magisterio para los fieles:

- «Como signo y camino que les permite recibir y reconocer la palabra de Dios», en palabras de Pablo VI.
- Reconociendo que el magisterio «se vale de la contemplación, de la vida y de la búsqueda de los fieles» se subraya que «su función no se reduce a sancionar el consentimiento expreso por ellos sino que... puede prevenir tal consentimiento y hasta exigirlo». Se alude al Vaticano I, DS 3069.70 (1836), pero ad sensum.
- Se indica que el pueblo fiel necesita del auxilio del Magisterio cuando surgen disensiones sobre lo que hay que creer o mantener.

24. Véase Thils, G., *La infalibilidad pontificia. Fuentes-Condiciones-Límites* (Bilbao 1972) p. 307.

25. «Et sensu fidei et gratia verbi instruit».



- Se establece que «a los solos pastores, sucesores de Pedro y de los otros apóstoles, pertenece por institución divina, enseñar auténticamente... a los fieles».

K. Rahner se fija en este aspecto con su característico carácter crítico y afirma:

«Pero, ¿se puede de tal forma formular esta independencia, que se diga que la jerarquía tiene 'sola' la función de enseñar el evangelio 'auténticamente'? (Ya G. Philips previno en el Concilio con motivo de una intervención, de 'la más alta autoridad' ante la fórmula 'solo'). Ciertamente se puede indicar la función específica del magisterio jerárquico, de tal forma que este 'solo' corresponda. Pero se da en la Iglesia también la autoridad de la cuestión, de la ciencia teológica, de los carismáticos, etc., sin los cuales una 'enseñanza auténtica' del magisterio y la autoridad del jerárquico magisterio no puede existir ni puede venir a ser operativo, porque en la Iglesia siempre todos los momentos se requieren mutuamente»<sup>26</sup>.

6.º Todo el n. 3 está dedicado a establecer la doctrina clásica y tradicional sobre el *carisma de la infalibilidad del Magisterio*.

La M.E. tiene en cuenta *dos errores*. El *principal* viene formulado así: «de ningún modo está permitido a los fieles admitir en la Iglesia sólo una fundamental permanencia en la verdad, que se pudiera conciliar con errores diseminados por doquier en las sentencias, que el magisterio de la Iglesia enseña que deben ser tenidas definitivamente, o en el consentimiento constante (indubitantí) del pueblo de Dios en materia de fe y de costumbres» [4, 1.º]. Se mira sin ninguna duda a la postura de H. Kueng.

Un segundo *error* consistiría en subrayar de tal forma la fe como confesión a Dios en Cristo, que se descuide la fe en algunos otros dogmas no tan centrales: «es un error querer inferir de ahí que los dogmas de la Iglesia, que expresan otros misterios, pueden despreciarse o negarse [4, 2.º]. Por ello, aceptada expresamente la jerarquía de verdades, se insiste en que «todos los dogmas por el hecho de haber sido revelados han de ser creídos con la misma fe divina» [4, 3.º]. La doctrina de la jerarquía de verdades expresada en el Decreto sobre el Ecuemenismo n. 11, 3.º y que tantas ilusiones había creado en el

26. Art. cit. en nota 3, p. 583.

campo ecuménico<sup>27</sup>, fue precisada en el Directorio Ecuménico en la forma que lo resume la M.E.<sup>28</sup>.

### C) PROBLEMÁTICA EN TORNO A LA INFALIBILIDAD<sup>29</sup>

#### 1. Posturas de las diferentes Iglesias

Tanto la Iglesia católica como la Iglesia ortodoxa afirman la infalibilidad e indefectibilidad de la Iglesia, mientras que la Comunión anglicana y las comunidades de la Reforma plantean serios interrogantes al respecto.

27. O. Cullmann considera a «este pasaje» como «el más revolucionario... De acuerdo con él será posible colocar los dogmas del Primado o de la Asunción de María (*sin negarlos, por supuesto*) en un plano diferente de los dogmas de Cristo o de la Trinidad», *The Ecumenical Review* 17 (1965) 94. El subrayado es mío. En conversaciones bilaterales tanto entre católicos y anglicanos como entre luteranos y católicos, la idea ha aparecido como básica. Así en las conversaciones de Venecia entre anglicanos y católicos se dice: «el principio del primado de la Escritura puede ser la base para una concepción de la jerarquía de verdades (*Decreto sobre Ecumenismo*) que nos pueda ayudar en un crecer juntos» (n. 16), *Theology* 74 (1971) 57.

El documento *El evangelio y la Iglesia*, documento formulado en Malta entre católicos y luteranos, dedica los números 25 y 26 al tema católico «jerarquía de verdades» y al tema luterano «centro del evangelio» reconociendo entre ambos aspectos «una cierta convergencia». Puede verse el texto en *Lutherische Rundschau* 3/1972 o en *La Documentation Catholique* n. 1621 (1972) 1073. Un importante estudio sobre el tema es el de Muehlen, H., 'Die Lehre des Vatikanum II über «hierarchia veritatum» und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog', en *Theologie und Glaube* 56 (1966) 303-35 (resumido en *Selecciones de Teología* VII, n. 27 (1968) 205-15).

28. «Por tanto consérvese siempre el orden gradual establecido, o sea, el sentido de la 'jerarquía' en las verdades de la doctrina católica porque *si bien todas ellas exigen el debido asentimiento de fe*, sin embargo no todas esas verdades ocupan un lugar de igual importancia y cuasi central en el misterio revelado en Jesucristo, dado que es diferente la conexión de cada una de ellas con el fundamento de la fe cristiana», *Directorio Ecuménico*, parte segunda, cap. II, n. 5. Tomamos el texto de *Diálogo Ecuménico* V (1970) 319.

29. *Bibliografía sobre la Infalibilidad*. Indicamos tan sólo algunas obras de conjunto: *La Infalibilidad de la Iglesia* (Barcelona 1964) (recoge las ponencias habidas en la reunión de Chevetogne de 1961); Castelli, E. (ed.), *L'Infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique* (Paris 1970) (son las actas del coloquio habido en Roma, 5-12 de enero de 1970); *Eglise infaillible ou intemporelle?* (Paris 1973) (Coloquio organizado por el Centro católico de intelectuales franceses). La obra de H. Kueng, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Zurich-Colonia 1970) ha suscitado terribles polémicas. Sobre las reacciones cf. Rahner, K. (ed.), *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von H. Küng* (Quaestiones disputatae 54), (Friburgo-Viena 1971); Küng, H., *Fehlbar? Eine Bilanz* (Zurich-Colonia 1973); *Concilium* 83 (1973): 'Verdad y Certeza en torno al tema de la Infalibilidad'.

En cuanto a la doctrina de la *Iglesia ortodoxa* Th. Spacil afirma:

«Omnes theologi orthodoxi attribuunt ecclesiae Christi INFALIBILITATEM vel INDEFECTIBILITATEM IN FIDE. Quam tamen communiter *ex sanctitate ecclesiae* deducunt et simul cum sanctitate tractant. Infallibilitas est juxta eos proprietatem ecclesiae vi cuius 'non potest declinare a veritate' (Malinvsij), 'non potest in fide in errorem labi' (Antonij), 'conservat vivam doctrinam Christi' (A. Lebedev)»<sup>30</sup>.

La infalibilidad de la Iglesia resulta para la teología ortodoxa «un axioma eclesiológico. Una Iglesia falible sería un contrasentido eclesiológico»<sup>31</sup>. En Evanston ante la asunción por parte de la asamblea de la fórmula *ecclesia sancta et peccatrix*, afirmaban los delegados ortodoxos que no podían «hablar de arrepentimiento de la Iglesia que es intrínsecamente santa y que *no puede errar*».

Dentro de la teología ortodoxa sin embargo existe en los tiempos modernos la corriente eslavófila, para la cual el camino de la Iglesia hacia la verdad admite oscuridades, errores parciales o aún totales por parte del mismo cuerpo eclesial. Ellos hablan de la *recepción* de los concilios por otra parte del cuerpo eclesial. El concepto de recepción ha sido extraño a la teología católica normal, si bien recientemente hay varios estudios al respecto.

El problema de la recepción surge del análisis de la historia. A. Khomiakov partía del problema que resulta para la Ortodoxia del hecho del Concilio de Florencia, donde la jerarquía firmó la unión con Roma, unión que no subsistió por el rechazo del pueblo.

El problema viene apuntado no tan sólo por Khomiakov sino también por otros autores ortodoxos, no formalmente khomiakovianos<sup>32</sup>. Sirva de ejemplo P. Trembelas, de tendencia más bien conservadora y nada amigo de la tesis de los eslavófilos. Movido por los hechos históricos (Iatrocinio de Efeso, las luchas

30. Spacil, Th., *Conceptus et doctrina de Ecclesia juxta theologiam Orientis separati*, vol. II, p. 82.

31. Sic N. Afanasieff, en *La Infalibilidad de la Iglesia*, p. 166.

32. Véase lo que escribimos en el art. 'La conciliaridad eclesial', *Lumen* 19 (1970) 459-63.



iconoclastas y sobre todo Florencia) apela al reconocimiento eclesial para evidenciar la ecumenicidad de un concilio<sup>33</sup>.

La teología *anglicana*<sup>34</sup> ha tenido desde siempre una característica forma de ver la cuestión. Del interés que muestra su punto de vista da testimonio el que recientemente Congar en un estudio sobre la infalibilidad haya llegado a escribir:

«Pero los anglicanos pueden enseñarnos algo sobre la armonía que se ha de buscar entre un buen conocimiento de la historia, crítica sin negativismo, y las elaboraciones teológicas honestas y razonables. Pensamos, sin el menor desagrado, que la manera nuestra de ver las cosas, *se aproxima algo a la de ellos*»<sup>35</sup>.

En las conversaciones de Venecia entre anglicanos y católicos, los anglicanos afirmaban preferir hablar de «indefectibilidad» y no de infalibilidad. Por la promesa del Señor la Iglesia posee la guía del Espíritu hacia la verdad. Pero «la Iglesia empírica permanece una comunidad de hombres sujetos a la ceguera y al pecado. Por consiguiente cualquier definición está abierta a la posibilidad del error, de forma que aún concilios generales... son capaces de unilateralidad, insuficiencia o de

33. Trembelas, P., *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique*, vol. II (Chevetogne 1967) pp. 432-8. Se puede añadir Afanasieff, N., en *La infalibilidad de la Iglesia*, p. 161; Alivisatos, H., en *El Concilio y los concilios*, p. 147, etcétera.

34. *Bibliografía de autores anglicanos*:

Balmforth, H., *La infalibilidad de la Iglesia según la doctrina de la Iglesia anglicana*, en *La Infalibilidad de la Iglesia*, pp. 171-7; De Satge, J., 'Algunas reflexiones sobre la conferencia ecuménica de Chevetogne de septiembre de 1971', *Ibid.*, pp. 217-23; *Infalibility in the Church. An Anglican-Catholic Dialogue* (Londres 1968) (por parte anglicana: A. Farrer y J. C. Dickinson, y por parte católica R. Murray y C. S. Dessain).

Véase también Congar, Y. M., 'Infalibilité et indefectibilité', en *Ministères et communion ecclésiale*, pp. 156.7 (ed. cast., pp. 153.4) donde se encontrará ulterior bibliografía; Butler, B. C., *The Church and Intallibility* (Londres 1969), obra importante para el pasado del diálogo católico-anglicano.

Los artículos 19 y 21 de la Iglesia anglicana afirman: 19: «Como han errado las Iglesias de Jerusalén, Alejandría y Antioquía, también ha errado la Iglesia de Roma, y no sólo en su vida y en sus costumbres litúrgicas, sino también en cosas de fe»; 21: «Cuando están reunidos [los concilios], puesto que son una asamblea de hombres, de los cuales no todos son guiados por el Espíritu y la palabra de Dios, pueden errar y a veces han errado, aún en cosas en las que se referían a Dios».

35. O. c. en nota anterior p. 157 (ed. cast. pp. 154.5). El subrayado es nuestro.

otro error (como por ejemplo Rimini 359 y Efeso 449»<sup>36</sup>. En su época anglicana Newman consideró al término infalibilidad como una torpe expresión (awkward expression)<sup>37</sup>, y en un segundo momento consideró a la Iglesia infalible tan sólo con relación a los artículos fundamentales y no con relación a los no fundamentales<sup>38</sup>.

La Iglesia tiene la seguridad de poseer un guía infalible, pero, añade el anglicano Balmforth, «no se ha dado ninguna seguridad de que la Iglesia, que está en la tierra como peregrino *in via*, será en todo momento de su historia dócil al E. S.... Siempre existe la posibilidad de que se produzca algún pequeño fallo, al menos temporal y parcial en la transmisión de la plenitud luminosa del Espíritu: temporal, es decir, susceptible de ser corregido; parcial, en el sentido de que no da más que una visión unilateral e incompleta de la verdad y requiere explicaciones o correcciones complementarias. Que esto ha ocurrido realmente, aparece claramente a través de la historia de la Iglesia. Lo más que se puede afirmar con seguridad es que, *a fin de cuentas* la Verdad prevalecerá»<sup>39</sup>.

Un anglicano acepta que «la Iglesia puede resistirse a los impulsos del Espíritu, pero que no será absorbida por la apostasía» y que «puesto que la Iglesia está protegida contra el error, en cualquier momento de su vida puede encontrar lo que es 'necesario para la salvación'». Lo que a juicio de De Satge es difícil de aceptar es que la Iglesia «no sólo puede estar segura de que no fallará, sino que lo está también de que acerca de todos los puntos capitales de la vida y de la doctrina, enseña la verdad. En este sentido infalibilidad sig-

36. *The Venice Conversation*, n. 12 en *Theology* 74 (1971) 56.

37. Cf. Stern, J., *Bible et tradition chez Newman* (col. *Théologie* 72) (Paris 1972) p. 121, n. 85; Dupy, B. D., en *Rev. Sec. Phil. Théol.* (1972) 117, n. 129. Lo que merece en Newman una especial atención es su magnífico estudio sobre el *sensus fidelium*: ¿Es necesario consultar a los fieles en materia de doctrina?, en Card. Newman, *Pensamientos sobre la Iglesia* (Barcelona 1964) pp. 363-95. Véase también J. Coulson, 'El magisterio de la Iglesia una y sus relaciones con el «sensus fidelium»', *Concilium* n. 108 (1975) 253-64. Sobre la eclesiología de Newman véase Bouyer, L., *L'Eglise de Dieu* (Paris 1970) p. 134 ss. (ed. cast. ed. Studium, Madrid 1973).

38. Stern, o. c., pp. 124.5.

39. Balmforth, *art. cit.* en nota 34, pp. 172.3. Farrer en *Infallibility in the Church*, pp. 22 y 23 subraya también la realidad de la historia: «Dios es una guía infalible y esta guía se realiza en la historia, si bien Dios sabe que confusiones, reincidencias y rechazos de cooperación se dan».

nifica inerrancia, y ésta es una cosa que los anglicanos hallan difícil de aceptar, a causa de la dificultad de saber en qué ámbito opera tal infalibilidad y mediante qué órganos se ejerce»<sup>40</sup>.

#### *Postura general de las Iglesias de la Reforma*<sup>41</sup>.

Ya en los primeros momentos Lutero afirmó «tam Papa quam concilium potest errare»<sup>42</sup> y de hecho se han equivocado. Sin embargo con ello Lutero no niega la infalibilidad de la Iglesia; sólo que el sujeto no será sino la Iglesia universal: a ninguno después de los apóstoles se puede atribuir «el no poder errar en la fe excepción de la Iglesia universal»<sup>43</sup>. Como indica P. Althaus, Lutero «ve en la historia real de la Iglesia a pesar de todo una línea de verdad, en la que siempre se cumple de nuevo la promesa de un Espíritu que quiere guiar a la Iglesia... Dios se forma sus testigos de verdad en todo tiempo como y donde quiere... No se debe entender, por tanto, la guía del Espíritu de forma jerárquica. Dios deja también que la Iglesia oficial se equivoque, para quebrantar de nuevo su confianza en los hombres en vez de su confianza tan sólo en su Palabra. Pero después le envía de nuevo testimonios de su verdad»<sup>44</sup>.

Doctrina similar hallamos en Calvino en su *Institutio religionis christianae*<sup>45</sup>. Toma partido contra el magisterio de la Iglesia que cree despótico y a cuyas arbitrarias decisiones so-

40. Sic De Satge, *art. cit.* en nota 34, p. 221.

41. *Bibliografía*: Von Allmen, J. J., 'El espíritu de verdad os guiará hasta la verdad completa', en *La Infalibilidad de la Iglesia*, pp. 14-24; Bosch, J., 'La actitud de las Iglesias reformadas respecto a la infalibilidad de la Iglesia', *Ibid.*, pp. 179-88; Althaus P., *Die christliche Wahrheit* (Gütersloh 1966) p. 526; Leuba, J. L., 'L'Infallibilité, nécessité de la foi et problème de la raison', en Castell, E. (ed.), *L'Infallibilité, son aspect philosophique et théologique* (Paris 1970) pp. 209-19; Küng, H., *Estructuras de la Iglesia* (Barcelona 1965) cap. VIII; *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Colonia-Zurich 1970), IV, 8.

El documento de Malta «*El evangelio y la Iglesia*» trata de la cuestión en los nn. 18-23. El texto en *Lutherische Rundschau* (1972/3) o en *La Documentation catholique*, n. 1621 (1972) 1072.3, para los números que aquí interesan.

42. WA I, 655. Una bibliografía sobre el concepto de concilio en los Reformadores se hallará en Küng, H., *Estructuras de la Iglesia*, p. 83, n. 1. Véase también Leuba, J. L., *A la découverte de l'espace oecuménique* (Neuchâtel-Paris 1967) p. 67-83: *Le concile oecuménique dans la théologie réformée*.

43. WA 39/1, p. 48.

44. Althaus, P., *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh 1963), 2 ed., p. 296.

45. L. IV, caps. 8 y 9.



bre la fe habría sencillamente que someterse. En un pasaje breve contrapone la concepción romana y la suya:

«Quod illi [los católicos] negant errare posse Ecclesiam, huc spectat atque ita interpretantur: quando Spiritu Dei gubernatur, tuto incedere *sine verbo* posse; quocumque pergat non posse sentire aut loqui nisi verum; proinde si quid *extra* aut *praeter Dei verbum* statuerit, id habendum esse non alio loco, quam certum Dei oraculum. Nos si demus illud primum, errare non posse ecclesiam in rebus ad salutem necessariis. Hic sensus noster est, ideo hoc esse, quod abdicata omni sapientia sua, a Spiritu sancto doceri se per verbum Dei patitur. Hoc igitur est dicrimen: illi Ecclesiae auctoritatem *extra verbum* Dei collocant; nos autem volumus verbo annexam, nec ab eo separari patimur»<sup>46</sup>.

Calvino subraya la dependencia esencial de la Iglesia para con la Palabra y considera que el Catolicismo ha establecido una serie de aspectos dogmáticos «*extra aut praeter Dei verbum*». La Iglesia deberá acoger con desconfianza sus propios hallazgos. Cuando en el capítulo siguiente trata de los concilios comenzará por decir que los venera: «*venero enim ea ex animo suoque honore apud omnes esse cupio*»<sup>47</sup>. Pero trata de colocarlos en sus límites. Calvino parte del hecho de que junto a verdaderos concilios en la Iglesia los ha habido falsos. Por ello pide que se sometan a un examen profundo en primer lugar en el plano histórico y en segundo lugar hay que someter la decisión conciliar a la autoridad escriturística<sup>48</sup>. Debido a que el concilio puede equivocarse, deduce que el E. S. rige de tal forma a la Iglesia que permite que alguna vez ocurra algo humano, a fin de no poner nuestra confianza en los hombres. La verdad resurgirá en la Iglesia a su tiempo:

«*Neque aliud intendo, quam inde posse colligi, spiritum sanctum sic pias alioqui et sanctas synodos gubernasse ut interim aliquid eis humanum accidere sinere, ne nimium hominibus confideremus... Fateor; sic enim omnino. non ideo interire in Ecclesia veritatem, etiamsi ab uno Concilio opprimatur, sed mirabiliter a Domino servari, ut iterum suo tempore emergat et superet*»<sup>49</sup>.

46. L. IV, cap. 8, n. 13 = *Corpus Reformatorum*, vol. 30, 855. Los subrayados son nuestros.

47. L. IV, cap. 9, n. I = CR 30, 858.

48. «*Sic fieret ut Concillis sua esset quae esse debet majestas; interim tamen superiore loco emineret Scriptura, ne quid esset quod non illius regulae subficeretur*», l. IV, cap. 9, n. 8 = CR 30, 861.

49. L. IV, cap. 9, n. II = CR 30, 864 y n. 13 = CR 30, 866.

Merecen los concilios reverencia pero «aún el reconocimiento de su conformidad con la Escritura no debe llevarnos a atribuirles un carácter infalible e irrefragable. Concilios y confesiones de fe constituyen una *norma normata*, jamás una *norma normans*»<sup>50</sup>.

La indefectibilidad de la Iglesia es algo fundamental para toda la Reforma. La Confesión de Ausburgo en su art. VII afirma: «item docent quod *una sancta ecclesia* perpetuo mansura sit». Küng afirma bien que «la perennidad y la indefectibilidad de la Iglesia son afirmados aquí explícitamente»<sup>51</sup>.

La razón fundamental de la Reforma debe buscarse en la afirmación de la autoridad soberana de la Escritura, mediante el testimonio interior del Espíritu. Para garantizar la autoridad de la Sagrada Escritura no es necesaria ninguna autoridad: esta Palabra se impone por sí misma.

Uno de los mayores teólogos modernos de la Reforma, Karl Barth, ha escrito:

«Es precisamente la Iglesia sometida a la Palabra de Dios y por consiguiente a la santa Escritura, quien posee y ejerce la autoridad auténtica. La posee y la ejerce en el sentido de que obedece, en el sentido concreto de la palabra, y esto significa que no reivindica para sí misma sino una autoridad indirecta, relativa, extrínseca. En otros términos, renuncia a reclamarse directamente de Jesucristo y del E. S. para justificar lo que ella dice, hace y decide. *Por consiguiente, no se pretende jamás infalible*. Sino que ella se somete a Jesucristo y al E. S. tal cual ellos se presentan a ella, es decir, en el testimonio de los profetas y apóstoles *respetando la diferencia que existe entre su propio testimonio y el de la Escritura*»<sup>52</sup>.

El planteamiento sobre la infalibilidad de la Iglesia, en el sentido católico, es inseparable en la óptica protestante de la relación entre Palabra de Dios y el testimonio confesante de la Iglesia a lo largo de los siglos: «la misma Reforma ha producido catecismos y textos confesionales, los reformadores han

50. Bosc, *art. cit.* en nota 41, p. 183.

51. Küng, *Unfehlbar?*, IV, 8 b, p. 160.

52. Barth, K., *Dogmatique* (Ginebra 1955) vol. 5, p. 129 = *Dogmatik* I/2 § 20, 2: La autoridad sometida a la palabra. El subrayado es mío. Similiter Althaus, P., *Die christliche Wahrheit*, p. 526: «Dios no abandonará nunca a la Iglesia universal a sus propios pecados y a su debilidad, sino que el Espíritu de Dios hace que irrumpa de alguna manera en la Iglesia la verdad y la vida para la Iglesia, suscitando en alguna parte profetas y reformadores».

predicado el Evangelio, es decir, han osado dar de la Palabra de Dios un testimonio, al que le daban un alcance eclesial»<sup>53</sup>. Hay en la cuestión de fondo una axiomática completamente distinta entre el Catolicismo y el Protestantismo. J. L. Leuba<sup>54</sup> sintetiza estas axiomáticas de la forma siguiente. La *axiomática católica*, tanto de Oriente como de Occidente, se resuelve en lo siguiente: «Dios ha prometido a su Iglesia asistirle con su Espíritu, de suerte que la Iglesia fundada sobre la sucesión apostólica no puede errar cuando se pronuncia en cuestiones que se refieren a la fe y costumbres»<sup>55</sup>. Para el catolicismo «la Palabra de Dios es pronunciada cuando lo es por la Iglesia, guardiana de esta Palabra»<sup>56</sup>. Para la *axiomática protestante* «hay Iglesia allí donde la Palabra de Dios es pronunciada en verdad, es decir, conforme a la santa Escritura»<sup>57</sup>. Si los cuatro primeros concilios ecuménicos son reconocidos es porque «las decisiones de estos concilios son conformes a la Escritura, la sola regla de fe... La verdad evangélica se impone por su contenido y no por la autoridad de su portador, lo sea un solo hombre o la Iglesia universal»<sup>58</sup>.

Topamos con el clásico problema de la relación entre Magisterio y Palabra de Dios. La dificultad podría expresarse así: un magisterio infalible, tal como lo acepta la Iglesia católica, ¿no es un atentado a la soberanía y libertad de la palabra de Dios, puesto que estas decisiones del magisterio oficial disponen de esa palabra?

K. Barth ha creído poder escribir de la lógica católica: «La Iglesia es una vez por todas el lugar de la Palabra de Dios. Ella posee esta Palabra, ella la explica. Concretamente, ella es la revelación. No una nueva revelación, sino la revelación única, total, sin defecto. Ella es Jesucristo mismo hablando, actuando, decidiendo y gobernando hoy»<sup>59</sup>. Por su parte J. L. Leuba concretiza en tres aspectos «los presupuestos en virtud del cual

53. Leuba, J. L., *A la découverte de l'espace oecuménique*, p. 201.

54. Art. 'Infaillibilité', citado en nota 41, pp. 210.1 y *A la découverte...*, pp. 201.2.

55. Art. 'Infaillibilité', p. 210.

56. *A la découverte*, p. 202.

57. *Ibid.*, p. 202.

58. Art. *Infaillibilité*, pp. 211.2.

59. *Dogmatique*, vol. 5, p. 108 = *Dogmatik* 1/2, § 20, 1: Reconoce sin embargo que «esta identificación no data de ayer. Remonta a los primeros tiempos del cristianismo».



un protestante no podría reconocer la competencia de un magisterio infalible: 1. La existencia de un tal magisterio, constituye una autoridad que entra en concurrencia con la única revelación de Dios en Jesucristo, porque entra en concurrencia con la santa Escritura, de la que viene a ser final y arbitrariamente la norma. 2. Constituye un segundo testimonio junto al de la única revelación que por el E. S. se produce permanentemente en el corazón de los creyentes. 3. Implica que la Iglesia se adueña de la revelación de Dios, que cree poder comprender infaliblemente y formular definitivamente, como si Dios por su E. S. no fuera libre de testimoniar de forma siempre nueva y viva su revelación sobrevenida una vez por todas en Jesucristo»<sup>60</sup>. «¿Postular apodíctamente la infalibilidad del magisterio no viene a ser vaciar el poder de la evidencia de la fe?»<sup>61</sup>.

De hecho el problema de la infalibilidad de la Iglesia es para el protestantismo el de la relación de la Iglesia con la Palabra y el Espíritu. «La Iglesia es el lugar de la Palabra y del Espíritu infalibles. Más la infalibilidad que así la habita pertenece a su propio misterio. Se le podría aplicar la expresión de Barth a propósito del catolicismo romano, en conjunto y decir que es verdadero escatológicamente ... La Iglesia espera el día en que, alcanzado el Reino, *llegará a su plenitud visible de la verdad y no podrá nunca errar*. Vuelta hacia la sagrada Escritura... la Iglesia mira hacia su infalibilidad, la espera, la aguarda, la cree, pero no como algo que la posee y de lo que puede decir que en tal momento, en tal lugar y en tales circunstancias se realiza con seguridad y cuya manifestación visible permanece, por principio, irreformable»<sup>62</sup>.

Resulta de interés subrayar que tanto J. Bosc como J. L. Leuba llegan a aventurarse a usar el mismo término infalibilidad. Este último escribe: «el concepto de infalibilidad es, en sustancia, necesario en teología, para indicar una de las connotaciones esenciales de la verdad evangélica, que es la de ser verdadera no sólo en el momento en que es reconocida,

60. *A la découverte*, p. 187. Sin embargo cree que «Los protestantes deben tomar en serio la Iglesia romana porque ésta desde el mismo hecho de su existencia atestigua la necesidad del magisterio». *Ibid.*, p. 206.

61. Leuba, art. *Infalibilité*, citado en nota 41, p. 216.

62. Bosc, art. *cit.* en nota 41, p. 187.

sino para todo el futuro. Reconocer que el evangelio es verdadero, es reconocer *ipso facto* que será verdadero»<sup>63</sup>.

*Sintetizando* la visión protestante, tenemos que es cierto que la Iglesia es infalible. Pero tanto Lutero como Calvino redujeron la infalibilidad de la Iglesia a la infalibilidad de la Palabra de Dios. Lutero, y también Calvino, estaban convencidos de que la Iglesia universal en cuanto criatura de la palabra no podía errar en la confesión de fe. Pero «resulta esencial afirmar *simultáneamente* que toda verificabilidad jurisdiccional de la infalible palabra de la Iglesia es imposible»<sup>64</sup>.

### *Problemas que resultan*

Es de interés para la teología católica el asumir críticamente los planteamientos que le crean las reflexiones teológicas de las otras Iglesias y comunidades cristianas.

Todas las Iglesias y comunidades cristianas afirman que la Iglesia de Cristo es indefectible. Hay una coincidencia fundamental de que en la Iglesia de Cristo que ha tenido y tendrá momentos oscuros, *a fin de cuentas la verdad prevalecerá*, como dice el anglicano H. Balmforth. No cabe admitir la fijación de la Iglesia en el error. Hasta aquí hay una coincidencia, si bien en la forma de matizar hay diferencias importantes.

La teología anglicana plantea de forma específica un problema a la teología católica: ¿se debe hablar de la indefectibilidad de la Iglesia *a priori* o es necesario ver de integrar el *a posteriori*, la forma histórica como la Iglesia de Cristo se ha comportado en la historia bajo la guía del Espíritu? La teología anglicana opta por la asunción del *a posteriori*. En el campo católico un ejemplo, extraño para algunos, es Newmann. Ya cardenal, y con posterioridad a la definición del Vaticano I sobre la infalibilidad papal se preguntaba si a lo largo de la historia se puede afirmar que la voz de la tradición se ha hecho oír siempre por el magisterio episcopal o si ha habido épocas o época en que se ha hecho oír «no por la firmeza inmutable

63. Leuba, art. 'Infalibilité', citado en nota 41, p. 213. Por su parte Bosc, *Ibid.*, p. 186, escribe: «¿Se podría ir más lejos y pronunciar, a pesar de todo, la palabra infalibilidad? Parece que en cierto modo se puede intentar aventurarse hasta ahí». Y cita a Calvino, *Inst. Rel. Chris.* IV, 8, 13 subrayando la expresión: «la Iglesia no puede errar en las cosas referentes a la salvación».

64. Schillebeeckx, *Concilium* n. 83 (1973) 415, y cita a Juengel, E., *Unterswegs zur Sache* (Munich 1972) p. 195.

de la Santa Sede, de los concilios o de los obispos sino por el *consensus fidelium*»<sup>65</sup>. Y cree que la historia avala la segunda opción. La teología católica no puede en este punto dejar de asumir la lección de la historia con nobleza y sin a priori.

La actitud protestante subraya que la verdad viene a ser restablecida a su tiempo por el acontecer profético del Espíritu. Recientemente el autor católico M. Loehrer escribe al respecto:

«tampoco sería lícito provocar la impresión de que la misión docente de la Iglesia haya sido confiada sólo al ministerio de forma que el elemento profético no tuviera ninguna importancia profunda en orden a la constante actualidad de la palabra de Dios y de su señorío sobre la Iglesia»<sup>66</sup>.

La primacía de la Palabra afirmada por la Reforma ¿no debe ser asumida como hermenéutica de las afirmaciones magisteriales? El mismo M. Loehrer añade:

«Se debería hacer, sobre todo, una hermenéutica profunda de las afirmaciones del magisterio no sólo para leer e interpretar la Escritura a la luz de las afirmaciones magisteriales, sino también para leer e interpretar estas afirmaciones a la luz de la Escritura»<sup>67</sup>.

En el documento *El evangelio y la Iglesia*, fruto de las conversaciones entre luteranos y católicos, se subraya esta primacía de la Palabra: «la autoridad de la Iglesia no puede estar sino al servicio de la Palabra y ella no dispone, como dueña, de la Palabra del Señor»<sup>68</sup>.

## 2) Problemática en el interior de la Teología Católica.

### A propósito del término

Recientes investigaciones han mostrado que el término «infalibilidad» aparece en un tiempo determinado más bien reciente<sup>69</sup>, queriéndose indicar con él la permanencia de la Iglesia en la verdad.

65. Newmann, o. c. en nota 37, p. 380.

66. Loehrer, M., en *Mysterium Salutis* I/II (Madrid 1969) p. 640.

67. Loehrer, *ibi.*, p. 640.

68. *L'Évangile et l'Église*, n. 21.

69. Véase el estudio de P. de Vooght, 'Esbozo de una investigación sobre la palabra «Infalibilidad» durante el período de la escolástica', en *La Infalibilidad de la Iglesia* (Barcelona 1964) pp. 85-123 y Dupuy, B. D., *El magisterio de la Iglesia, servicio de la Palabra*, *ibid.*, pp. 47-83 (directe para el término, p. 47, nota 1 y p. 73 n. 87 para los teólogos griegos y eslavos).



... Pero, si bien el término es nuevo, la idea que quiere expresar es tan antigua como la Iglesia. Desde el siglo II, la Iglesia reconoce una regla de fe, una regla de la verdad a la que se remite frente a los herejes<sup>70</sup>. Se considera a la regla de fe como «una inmutable e irreformable» (Tertuliano) o como regla «de fe inflexible» (Ireneo). Y en Calcedonia se acepta el *Tomus Leonis* a través del criterio de la identidad de fe a través de los tiempos<sup>71</sup>.

Los cuatro primeros concilios han sido objeto de enfáticas expresiones por parte de los Padres «que sitúan, a veces, los decretos de los Padres conciliares casi en el mismo rango que los Evangelios, considerándolos como juicios de Dios y afirmando su carácter irreformable»<sup>72</sup>. Los Padres declaran que una *gracia de inspiración* ha sido dada a los obispos reunidos en concilio<sup>73</sup>.

El período de Inocencio III a Bonifacio VIII es descrito por Congar de la forma siguiente:

«La convicción fundamental, universalmente participada, es que la ecclesia no puede equivocarse. [Así Alberto el Grande, Tomás de Aquino. Buenaventura]. Se entiende la Iglesia tomada en su totalidad, como *congregatio* o *universitas fidelium*. Tal o cual parte de la Iglesia puede equivocarse, aún obispos y el mismo Papa. La Iglesia puede ser embestida por las tempestades pero permanecerá finalmente fiel... Se admite comúnmente, puesto que las autoridades lo afirmaban, que la Iglesia romana no ha errado jamás en la fe... Se puede entender por *ecclesia romana* o la Iglesia universal o la Iglesia particular de Roma. La *ecclesia romana* tomada en este segundo sentido puede errar y de hecho ha errado; cuando se coge en el primer sentido es cuando se la puede reconocer *inerrabilis*, no sujeta a error o al menos indefectible. Se admite universalmente que el Papa puede errar y caer en herejía... Es siempre la *Iglesia* a la que pertenece la inerrancia: el Papa no se beneficia sino en cuanto vinculado al consejo de la Iglesia, en cuanto que es su *caput* vinculado al cuerpo»<sup>74</sup>.

Por tanto es una afirmación constante en los testigos de la

70. Cf. Dupuy, *art. cit.* supra p. 60 ss.

71. «Es la fe de los Padres, la fe de los Apóstoles, es la creencia de todos nosotros, los que creen los ortodoxos», Mansi IV, 972 AB.

72. Dupuy, *ibid.*, p. 71.

73. Congar, Y. M., *La Tradition et les traditions*, vol. I (Paris 1960) p. 156.

74. Congar, Y. M., *L'Eglise de S. Agustin a l'epoque moderne* (Paris 1970) pp. 244-7.

tradición que «*judicium Ecclesiae universalis errare in his quae pertinent ad fidem, impossibile est*»<sup>75</sup>.

En el Vaticano I el concepto mismo de infalibilidad no fue muy analizado, pero en *Esquema de Ecclesia «Supremi Pastoris»* hablaba primero de la indefectibilidad de la Iglesia y en el capítulo siguiente de su infalibilidad<sup>76</sup>. Los dos atributos eran clásicos: la indefectibilidad dice permanencia perpetua de la Iglesia en su naturaleza, la infalibilidad se aplica a la garantía que tiene su enseñanza en las cosas de fe y costumbres. La infalibilidad se sitúa en el interior de esta indefectibilidad. La Iglesia dejaría de ser el medio necesario de salvación si pudiera equivocarse en materia de verdad salvadora sobre la fe y las costumbres.

Terminológicamente cabe decir que «*infalible* caracteriza a un espíritu que profiere una palabra; en segundo lugar, a esta palabra misma y, por vía de consecuencia, a la proposición emitida o al juicio proferido»<sup>77</sup>.

Recientemente han surgido dificultades con el término infalible. Ya en el Vaticano I Gasser se hizo eco de las dificultades; así por ejemplo se puede en alemán confundir con el término impecabilidad<sup>78</sup>. Hoy varios autores como Ch. Moeller<sup>79</sup>, G. Thils<sup>80</sup>, W. Kasper<sup>81</sup>, Y. M. Congar<sup>82</sup>, insisten en dar preferencia al tema bíblico de verdad. Escribe Congar:

«Resultamos invitados a pasar de la consideración de los actos relativamente raros para los que vale la promesa de una imposibilidad de errar —los que comprometen sustancialmente la verdad de la revelación de alianza de que vive el Pueblo de Dios— a la consideración del conjunto como tal, inmenso y cotidiano, de la vida de este pueblo en la verdad. O quizás de ma-

75. Congar, 'Infaillibilité et indéfectibilité', en *Ministères et communions ecclésiales*, p. 147.

76. Mansi 51, 542 (cap. VIII) 542-3 (cap. IX).

77. Congar, *l. c.* en nota 75, p. 143.

78. Mansi 52, 1219: «*Sic verbi gratia in lingua germanica facile haec vox (infalibilitas) posset confundi cum impeccabilitate*». Sobre las dificultades del término en el Vaticano I. Cf. Thils, G., *La infalibilidad pontificia. Fuentes-condiciones-límites* (Santander 1972) pp. 25-27.

79. Moeller, en *La infalibilidad de la Iglesia*, p. 213: «el término 'infalibilidad' más técnico y de uso reciente debe situarse de nuevo en el contexto más amplio del vocablo bíblico *Verdad*».

80. Thils, *o. c.* en nota 78, p. 24: «la idea de *verdad* es y debe seguir siendo anterior a la de *infalibilidad*».

81. Kasper, W., *Dogme et Evangile*, passim.

82. Congar, *art. cit.* en nota 75, p. 154 (ed. cast., p. 152).

nera más exacta: hacia la verdad. Pero esta precisión supone una noción *bíblica* de la misma»<sup>83</sup>.

### *La lección de la historia: infalibilidad y vida histórica*

A la teología católica le ha faltado muchas veces el asumir con seriedad la historicidad y lo que esta historicidad significa para la comprensión del ser de la Iglesia.

El asumir la historia plantea problemas serios, que sin embargo no pueden ser eludidos. De Vooght ha escrito un importante artículo sobre el tema<sup>84</sup>, del que Congar ha podido escribir: «Dom P. de Vooght ha presentado toda una lista de debilidades de papas y de casos que obligan a restringir la idea de su infalibilidad»<sup>85</sup>. Los aspectos históricos en que se fija son los siguientes. El *primero* es la cuestión de la sucesión legítima de la sede romana. Por un lado tenemos la borrascosa situación de la sucesión desde la muerte de Juan VIII (año 882) hasta la llegada de Sergio III (año 900). Lo más extraordinario es el caso de Formoso: reducido al estado laical, después rehabilitado, llegando a ser papa. Y ya muerto, primero condenado, después rehabilitado por otros dos papas y por último condenado. Otro de los datos del problema de la sucesión legítima es el conocido cisma de Occidente con todas las cuestiones del concilio de Costanza. Un *segundo* problema que aborda es el *Decretum pro Armenis*, en el cual «se ha introducido un error sobre una materia importante»: «se ha tomado por la sustancia del sacramento del orden una ceremonia de origen reciente y sin importancia»<sup>86</sup>. Se detiene en analizar una serie de documentos que el D.T.C. (t. II, col. 1703-4) considera como infalibles creyendo poder descubrir una serie de errores. Tales documentos serían la *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, la encíclica *Quanta Cura* de Pío IX, el decreto *Lamentabili* de Pío X. Su conclusión sobre estos documentos es la siguiente:

«Lo que parece incontestable es que estos documentos, que algunos querrían hacer pasar por infalibles, no han evitado el error en cuestiones de fe, de culto litúrgico y de disciplina»<sup>87</sup>.

83. *Ibid.*, p. 152 (ed. cast., p. 150).

84. De Vooght, P., 'Les dimensionnes reelles de l'infalibilité papale', en Castelli, E. (ed.), *L'Infalibilité. Son aspect philosophique et théologique* (Paris 1970) pp. 131-58.

85. Art. 'Infalibilité et indefectibilité', en *Ministères et communion ecclésiastique*, p. 153 (ed. cast. p. 151).

86. *Art. cit.* en nota 84, p. 142.

87. *Ibid.*, p. 145.



Un tercer aspecto es la canonización de santos: el hecho claro hoy es que «la infalibilidad de la Iglesia y del papa no ha impedido que el pueblo cristiano haya sido autorizado, durante siglos impelidos a venerar personajes santos de los que hoy a veces nos damos cuenta que no han existido»<sup>88</sup>. En la misma línea G. Bavaud, P. Dupuy, etc.<sup>89</sup>. Por último analiza la definición de Trento sobre el pecado original.

A nuestro entender el artículo del P. De Vooght es indicio de un problema central a propósito de la infalibilidad: ¿se deberá hablar de la infalibilidad de la Iglesia de forma *apriorística* o asumiendo el *a posteriori* que ofrece la historia? Creemos que no se puede seguir hablando de la infalibilidad de la Iglesia y del magisterio sino asumiendo la lección profunda de la historia. Congar, comentando la M.E. y reconociendo el positivísimo dato de que el párrafo 5 reconoce «el acontecimiento histórico de la enseñanza y de los mismos dogmas» afirma «que hubiera deseado que un esfuerzo semejante se hubiera hecho en el párrafo 3 para reconocer la historicidad del ejercicio del magisterio»<sup>90</sup>.

En el campo católico H. Küng ha sido uno de los teólogos que ha tratado de asumir en sus diversas obras los datos de la historia. En su libro sobre la infalibilidad apunta el dato con profunda fuerza *metodológica*. Así escribe:

«Se ha tenido miedo de que admitida una falibilidad de ciertas decisiones importantes pudiera ofuscar o liquidar definitivamente la pretendida infalibilidad de otras decisiones importantes. La apologética de los teólogos católicos supo egregiamente ponerse al servicio del magisterio eclesialístico... con una receta en el fondo más bien simple: o no hubo error o, cuando no se estaba con capacidad de contestar, reinterpretar, minimizar o endulzar un error no había habido una decisión infalible»<sup>91</sup>.

88. *Ibid.*, p. 146.

89. Bavaud, G., 'Les Eglises face au problème de l'infailibilité', *Rev. de Théol. et de Phil.* (1973) 35; P. Dupuy, citado por Jacquemet, J., art. 'Infailibilité', en *Catholicisme*, vol. V, col. 1564.

90. *Le Monde*, 13 juillet 1973, p. 21.

91. Küng, H., *Unfehlbar? Eine Antrage*, I, 1, p. 26. Lercher, L., *Institutiones theologiae dogmaticae*, vol. I, ed. 5 (Barcelona 1951) p. 294 n. 493: «Obj. De facto Romani Pontifices erraverunt... Resp. gen. Clare constat quod non agatur de definitionibus ex cathedra». Por su parte Salaverri, J., 'De Ecclesia Christi', en *Sacrae Theologiae Summa*, vol. I, 2 ed. (Madrid 1952) p. 693, n. 650 indica: «Ad solvendas difficultates, quae contra infailibilitatem Summi Pontificis ex historia deduci solent, bene ad tria attendendum est: 1) *Ad factum* ipsum, utrum nempe historice certum sit necne; 2) *Ad subjectum* infailibilitatis, ne

Y, si esto lo escribe al comienzo de su obra, hacia el final indica que hay «una aporía. Por un lado hay que reconocer las *promesas* dadas a la Iglesia... Por otro lado: hay que reconocer los *errores* en la Iglesia». La superación de la aporía no es posible optando por un lado u otro de la alternativa ni por una armonización simplificadoras. «Una superación del dilema es tan sólo posible por medio de la superación de la alternativa bajo un plano más alto: ¡La Iglesia viene conservada en la verdad no obstante los errores siempre posibles!»<sup>92</sup>.

Hay mucho que matizar en las afirmaciones de Küng. Pero parece que hay que reconocerle que apunta a un problema a veces soslayado por la teología manualística. La asunción de la enseñanza de la historia le lleva a Congar a escribir algo no normal en la teología manualística:

«Esta andadura elemental nos obliga a moderar seriamente el empleo de la categoría infalible sin minimismos como sin maximalismo y a hacer uso de conceptos que convienen al conjunto de la vida eclesial y de las mismas actividades magisteriales... Indefectibilidad dice indestructibilidad de la fe sobre la cual y por la cual se construye la Iglesia. Admite andares vacilantes, zigzagueantes, como la historia nos enseña. Admite loguebreces, olvidos parciales o momentáneos, y aún errores parciales momentáneos. Conociendo y reconociendo estos hechos hoy, queda patente ante nosotros que no se puede ya hablar de un 'desarrollo del dogma' en el sentido de crecimiento continuo, de manera ingenua y optimista»<sup>93</sup>

La lección de la historia afecta también a la forma de cómo se ha mantenido la Iglesia en su historia. ¿Se puede establecer que siempre ha sido el cuerpo episcopal el mantenedor *central* de la fe? Clásica es la cuestión arriana. «La historia muestra, escribe Schillebeeckx, además como a veces (por ejemplo, en la controversia arriana) la confesión ortodoxa no fue salvada para la posteridad por el conjunto de obispos (que parecen haber sido arrianos) sino por la «firmeza de la fe» de las comunidades cristianas»<sup>94</sup>. Por su parte, el cardenal Newmann con-

detur definitio ex Cathedra...; 3) *Ad objectum*, utrum videlicet doctrina sit de fide et moribus».

92. *Ibid.* IV, 4, pp. 141.3.

93. Congar, Y. M., *Ministère et communion ecclésiale*, pp. 153-5.

94. Schillebeeckx, E., en *Concilium* 83 (1973) 416. Küng, H., *Unfehlbar? Eine Anfrage*, IV, 7, p. 154 escribe: «¿Dónde se manifestó realmente, en estas épocas oscuras, la indefectibilidad de la Iglesia? No en la jerarquía, ni en la teología, sino entre aquéllos no numerosos y por lo demás desconocidos

sideraba que «el dogma de Nicea se mantuvo durante la mayor parte del siglo IV: 1. No por la firmeza de la Santa Sede, de los concilios, de los obispos, sino 2. por el consensus fidelium»<sup>95</sup>.

### *Visión panorámica de la teología actual*

En algunos teólogos se muestra un especial interés por dejar el término infalibilidad y subrayar más el término indefectibilidad. Este interés ya se mostraba en las obras de H. Küng, *Estructuras de la Iglesia* y *La Iglesia*, si bien ha adquirido mayor tematización en su obra *¿Infalible? Una pregunta*<sup>96</sup>. De esta segunda obra es la expresión: «La Iglesia no sucumbirá al poder de la mentira. La Iglesia es *infaible*; por promesa de Dios se le ha hecho merced de la *infaibilidad* e indefectibilidad. A despecho de todo error y equivocación, Dios la mantiene en la verdad»<sup>97</sup>. Congar, con anterioridad al libro *¿Infalible? Una pregunta*, insistía en que hay que «moderar seriamente el empleo de la categoría *infaible*» y los tres elementos que subraya son «la solidez de la fe o apostolicidad de la doctrina», el uso del tema verdad y, por fin, la idea de la indefectibilidad<sup>98</sup>. También en esta corriente hay que colocar a E. Schillebeeckx<sup>99</sup>.

La indefectibilidad de la Iglesia es la indefectibilidad de una Iglesia que necesita purificación tal como lo reconoce el Vaticano II<sup>100</sup>, si se nos permite, de una iglesia en la que el pe-

cristianos —y había también algunos obispos y teólogos entre ellos— que también en los peores tiempos de la Iglesia prestaron oído al mensaje cristiano y trataron de vivirlo con fe, esperanza y amor».

95. Card. Newman, *Pensamientos sobre la Iglesia* (Barcelona 1964) p. 380.

96. IV, 6, p. 148: «En vez de infalibilidad preferimos *indefectibilidad* o *perennidad* en la verdad».

97. Küng, H., *La Iglesia*, p. 409.

98. *Intaillibilité et indefectibilité*, pp. 154.5.

99. Art. 'La infalibilidad del magisterio', en *Concilium* n. 83 (1973) 402.3; *La mission de l'Eglise* (Bruxelas 1969) p. 16 ss.

Kasper, W., *Dogma et Evangile* (Tournai 1967) pp. 118.9: «Si la Iglesia pudiera fijarse definitivamente en el error no sería ya el signo puesto entre las naciones... La promesa hecha a la Iglesia no elimina su finitud, ni su historicidad ni su figura de pecadora».

100. *Lumen Gentium*, n. 8, párrafo 3. Como dicen las Actas el tema de la Iglesia «Sancta simul et semper purificanda» se inspira en la expresión de Pablo VI (22 de septiembre 1963) de que «la misma Iglesia, en cuanto institución humana y terrena, tiene perpetua necesidad de perenne reforma», amén de que el término «Purificatio» «aparece pluries en el Misal romano». Cf. *Unitatis Redintegratio*, n. 6. Sobre el «ecclesia semper reformada» véase Perarnau, J., *Decreto sobre el Ecumenismo* (Castellón de la Plana 1965) pp. 46-48.



cado ha tomado una cierta raíz en ella<sup>101</sup>. «La afirmación simultánea de la indefectibilidad y de la necesidad de purificación de la Iglesia suscita un problema grave y delicado... Estos dos datos —indefectibilidad y purificación— entrañan una tensión muy viva. La indefectibilidad histórica de la Iglesia consiste en que la Iglesia no cesa de reformarse. En razón de la promesa del Señor la permanencia de la Iglesia reviste la forma histórica de una metanoia»<sup>102</sup>. Y esta metanoia sabe de vicisitudes y altibajos históricos. «La Iglesia no puede enorgu-

101. Entre los teólogos católicos hay claras diferencias a la hora de matizar si de la Iglesia vale el decir que es santa y pecadora. Sartory, Th., indicaba que «el enunciado sobre *la ecclesia peccatrix* goza de muy pocas simpatías por parte católica probablemente porque se recelan las consecuencias que eso lleva consigo» (Holboeck, F., -Sartory, Th., *El misterio de la Iglesia*, vol. II (Barcelona 1966) p. 664).

En el campo católico hay dos autores que resultan programáticos: Ch. Journet y K. Rahner. Mientras que el primero establece que «la Iglesia, que no está sin pecadores, está sin embargo sin pecado», K. Rahner trata de eliminar un concepto puramente idealista de la Iglesia: «si creyéramos que el pecado de sus miembros no afecta a la Iglesia, ésta no sería realmente el pueblo de Dios, sino una entidad puramente meramente ideológica, con un carácter casi mitológico. Solamente si la Iglesia se concibe a sí misma como Iglesia de pecadores estará constantemente persuadida y logrará una inteligencia profunda de que ella necesita purificarse y debe aspirar a la penitencia y a la reforma interna». Journet, Ch., *L'Eglise du Verbe incarné*, vol. II (Brujas 1951) pp. 903-5.1128 y la valoración de Journet por parte de Y. M. Congar, en *Santa Iglesia* (Barcelona 1965) p. 129 ss.; *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique* (Mysterium Salutis 15) (Paris 1970) p. 136 ss. [ed. cast. *Mysterium Salutis* IV/1, p. 482]; Rahner, K., 'Iglesia de los pecadores', en *Escritos de Teología* VI, pp. 295-313; 'El pecado en la Iglesia', *Ibid.*, pp. 314-337 [=Baraúna, G. (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, vol. I (Barcelona 1965) pp. 433-47]. Una crítica de la postura de Rahner ofrecen Muehlen, H., *Una mystica persona*, n. 11.33.1; Stoehr, J., 'Heilige Kirche- sundige Kirche?', en *Münch. Theol. Zeit.* 18 (1967) 119-42. La postura de H. Küng puede ser emparentada con la de K. Rahner, *El concilio y la unión de los cristianos* (Barcelona 1962) pp. 22-44; *La justificación según K. Barth* (Barcelona 1967) cap. 30; *La Iglesia* (Barcelona 1968) pp. 381-94.401.2.

Es conocida la posición luterana. Lutero indica: «Non est tam magna peccatrix ut christiana ecclesia... Ideo christianus et christiana ecclesia sin die rechten sündler, quia vere agnoscuntur peccata». Cf. Bonhoeffer, D., *Sociología de la Iglesia* (Salamanca 1969) pp. 159-61. En Evanston se afirmó: «Podemos pensar de la Iglesia como pensamos del creyente individual, de quien se puede decir que es al mismo tiempo justo y pecador». Vischer, L., *Documentos de la Comisión Fe y Constitución* (BAC 337, Madrid 1972) pp. 138.9.

102. Schillebeeckx, E., *La misión de l'Eglise*, p. 17. Bavaud, *art. cit.* en nota 89, p. 38, valora estas afirmaciones, pero cree que «esta concepción de Schillebeeckx permanece unilateral ya que la indefectibilidad de la Iglesia exige el mantenimiento de una cierta inmutabilidad». No creo acertado el juicio de Bavaud.

llecerse de poseer la verdad; cree con temor en su indefectibilidad dinámica, con la que saca poco a poco los objetos esenciales a través de su historia, introduciéndolos siempre en una nueva problemática»<sup>103</sup>.

Desde la dialéctica existente entre la indefectibilidad y la *ecclesia semper reformanda* es desde donde hay que entender todo el proceso vital de la Iglesia, todo el desarrollo dogmático en la Iglesia. La historia de la Iglesia muestra que el esquema que representa su historia *no es la línea ascendente sino más bien el zig-zag con avances y retrocesos*. Y sin embargo esa Iglesia *indefectible* ha tenido que poder, y así lo ha hecho, ofrecer en cada época la verdad salvífica: «está en la verdad en cuanto a la sustancia de su mensaje de salvación»<sup>104</sup>. Si la Iglesia pudiera fijarse definitivamente en el error, no sería el signo de salvación entre los hombres.

Ahora bien, si se asume la historia en totalidad y profundidad, ¿no parece más lógico el hablar de una permanencia en la verdad, no obstante ciertas situaciones de error o mejor ciertos errores particulares? De esta forma hablan W. Kasper y H. Küng. W. Kasper, con quien Küng dice indentificarse<sup>105</sup>, había escrito a propósito del término «infallibilidad»:

«Si se lo entiende rectamente, significa la fiducia de la fe que la Iglesia, *no obstante algunos errores en particular*, es fundamentalmente conservada por el Espíritu de Dios en la verdad del evangelio. Infallibilidad vendría entendida entonces de forma dinámica, y no de forma estática: en y a través de la Iglesia se desarrolla continuamente el conflicto escatológico con las potencias de la no verdad, del error y de la mentira. Según la convicción de la fe, la verdad conseguirá siempre afirmarse sin ser perdidada jamás»<sup>106</sup>.

Küng, por su parte, escribe: «*hay un permanecer fundamental de la Iglesia en la verdad que no viene anulado ni por errores en casos particulares*»<sup>107</sup>.

103. *Ibid.*, p. 23.

104. De Vooght, *art. cit.* en nota 84, p. 157.

105. *Unfehlbar? Eine Anfrage*, p. 162.

106. Publik 12/12 1969. En Küng, H. (ed.), *Fehlbar* (Colonia-Zurich) p. 95. Kasper dice continuar manteniéndose en esta afirmación. De Küng y Kasper se hacía ya eco K. Rahner, en *Quelques considerations*, *cit.* en nota 108, p. 57, y considera que para estos autores «errores en casos particulares (in einzeln) pueden siempre entrar temporalmente aún en las definiciones».

107. *Undelhlbar?*, p. 148.



## Doctrina de K. Rahner

Si hay un teólogo, que se ha opuesto de forma radical a H. Küng, ese ha sido K. Rahner. El ha promovido la edición de una serie de estudios contra el libro de Küng<sup>108</sup> y, sin embargo, es de gran interés el atender a los diversos matices de Rahner. Veámoslo.

Rahner, en su comentario a la declaración de la Comisión para la Fe, tras afirmar que el error que la M.E. [4, 1.º] quiere excluir, es «perfectamente claro las tesis de Küng», escribe:

«Pero con todo opino que en la interpretación de esas tesis hay que tener cuidado. También la enseñanza del Documento sobre el ser de la verdad y la independencia de error de los dogmas es tan compleja y matizada, incluye desde sus afirmaciones formalmente afirmadas tal ulterior problemática, que yo no podría tener una convicción perfectamente clara, de que Küng con el concepto de error, que lo sostiene por posible también en los dogmas, en realidad y con seguridad entienda otra cosa que esa incompletez de las afirmaciones obligatorias de la enseñanza magisterial, que también el Documento expresamente acepta»<sup>109</sup>.

108. Rahner, K. (ed.), *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng* (Friburgo 1971). En la obra aparecen tres artículos de Rahner, que por orden cronológico son: 1) *Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie*, pp. 9-26 art. editado primeramente en *Stimmen der Zeit* 186 (1970) 18-31. = *Quelques considerations sur le concept d'infailibilité dans la théologie decatholique*, en Castelli, E. (ed.), *L'Infaillibilité* (París 1970) pp. 57-72; 2) *Kritik an Hans Küng., Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze*, pp. 27-48 aparecido en *Stimmen der Zeit* 186 (1970 diciembre) 361-77 = Rahner, Loehrer, Lermann, *¿Infalibilidad en la Iglesia?* (Bilbao 1971) pp. 11-46; 3) *Replik. Bemerkungen zu: Hans Küng, Im Interesse der Sache*, pp. 49-70, aparecido en *Sitmmen der Zeit* 187 (1971) pp. 105-122. Hay que tener también en cuenta su art. sobre la M.E: «*Mysterium Ecclesiae*». *Zur Erklärung der Glaubenskongregation über die Lehre von der Kirche*, en *Stimmen der Zeit* 191 (1973) 579-94. Citaremos según la ed. *Zum Problem*, fuera del texto traducido al castellano que lo citaremos por la edición castellana.

Las réplicas de H. Küng se encuentran en H. Küng (ed.), *Fehlbar?* pp. 19-68: *Im Interesse der Sache. Antwort am Karl Rahner*, aparecido en *Stimmen der Zeit* 187 (1971) 43-64; 105-122 = Küng, H., *Respuestas a propósito del debate sobre «Infalible, una pregunta»* (Bilbao 1971) pp. 41-132. Lo citaremos según la edic. cast. Véase también su artículo 'Les chances d'un Magistère faillible', en *Melanges offerts au P. Y. Congar* (Cogitatio fidei 76) (París 1974) pp. 177-90.

A continuación citaremos así:

Rahner I = *Zum Begriff...*

Rahner II = *Kritik* citado según *¿Infalibilidad...?*

Rahner III = *Replik*.

Rahner IV = *Mysterium Ecclesiae...*

Küng = *Im Interesse...* citado según *Respuestas*.

109. Rahner IV, p. 586. El subrayado es mío.



No hay que olvidar que Rahner mismo dice que la Iglesia «no es tan sólo una Iglesia pecadora sino también una Iglesia que se equivoca»<sup>110</sup>. En efecto, en su primera réplica a Küng, Rahner ha hablado del error de la Iglesia, y Küng lo ha advertido afirmando que «nunca ha hablado Rahner con tanta claridad sobre el error en el magisterio de la Iglesia»<sup>111</sup>. Veamos algunas de las expresiones de Rahner:

«Existe un número considerable de doctrinas que han sido un tiempo enseñadas, sostenidas y más tarde se han mostrado equivocadas... Más esto no cambia nada respecto a la existencia de un considerable número de doctrinas, un tiempo enseñadas y afirmadas universalmente en la práctica, que si por un lado estaban equivocadas, *por otro no han sido presentadas nunca como dogmas...*

La teología tendría que reflexionar mucho más de lo que lo hace actualmente sobre el hecho de que *en la Iglesia y en su teología se han dado muchos errores y ciertamente se dan todavía hoy*. No se puede minimizar esta realidad. Tales errores no son siempre inofensivos, no atañen sólo a teólogos, sino que inciden muy a menudo en formas diversas e inevitablemente, en la vida concreta de los cristianos. *Se encuentran también mucho más amalgamadas de lo que ordinariamente se piensa con las verdades y los dogmas de la Iglesia, que por eso mismo se ven amenazados y perjudicados en sus consecuencias prácticas*»<sup>112</sup>.

«Los dogmas pueden en eso ser erróneos, en cuanto que, hallándose siempre en la historia, se pueden hallar siempre de tal forma amalgamados a concepciones y representaciones concomitantes, que son erróneos en ciertas condiciones. Puede ocurrir que un dogma viene a ser erróneo, si se entienden sus conceptos desde un momento posterior de la historia del concepto, el cual ha evolucionado, aunque el indicado dogma permanece verdadero en su sentido original»<sup>113</sup>.

Rahner insiste en que no cabe afirmar que de un auténtico dogma de la Iglesia se pueda decir que es erróneo: «Todos los ejemplos que pone Küng de afirmaciones erróneas me parecen a mí que no son definiciones»<sup>114</sup>. Pero de mucha más importancia son sus afirmaciones de la existencia de errores en la Iglesia no siempre «inofensivos» y «en cuestiones secundarias» y, sobre todo, su afirmación de que los errores «se encuentran mucho más amalgamados de lo que se piensa con

110. Rahner IV, p. 581.

111. Küng, p. 50.

112. Rahner II, pp. 23.24.41.2. El subrayado es nuestro.

113. Rahner III, p. 63.

114. Rahner IV, p. 587.

las verdades y dogmas de la Iglesia»<sup>115</sup>. A nadie se le escapa la importancia de ambas afirmaciones. Se pudiera decir que «un dogma en sí mismo correcto puede funcionar incorrectamente en la vida de la Iglesia»<sup>116</sup>.

En la discusión de ambos teólogos hay una diferencia clara en el concepto de error. Si Küng no quiere decir otra cosa con el concepto de error que lo que Rahner expone con el concepto de historia del dogma y las dificultades de falta de consideración a los que está expuesto en su historia, sería una cuestión al menos terminológica, aunque no sin sentido ni *puramente* terminológica<sup>117</sup>. Para Rahner es capital, y tiene razón, el «distinguir entre inadecuabilidad, precariedad, etc., de las afirmaciones por un lado, y por otro la errabilidad de tales afirmaciones»<sup>118</sup>. En otras palabras una cosa es decir que la fórmula dogmática es indefinidamente perfectible, que «está continuamente abierta a la crítica en su relación con las *res* de la fe»<sup>119</sup>, y otra que sea errónea.

Pero lo que hubiéramos deseado es que Rahner hubiera concretizado mucho más con ejemplos cómo los errores se hallan amalgamados con los dogmas. En su comentario a la M.E. pone dos ejemplos: uno sobre la inspiración y otro el del pecado original (si el monogenismo, amalgamado con la formulación tridentina, es separable)<sup>120</sup>.

En mi entender se pudiera concretizar de la forma siguiente. La temática del *extra ecclesiam nulla salus* pudiera servirnos de instrumento. En Florencia la Iglesia ha definido que «ninguno de los que viven fuera de la Iglesia se salva... salvo si al final de su vida se hubieran agregado a la Iglesia»<sup>121</sup>. Los

115. Bavaud, *art. cit.* en nota 89, p. 38 considera muy importante esta afirmación y pone como ejemplo la temática del «*extra ecclesiam nulla salus*» del C. Florentino: DS 1351 (714).

116. E. Schillebeeckx, *Concilium* n. 83 (1973) 422.

117. Küng «entiende por error al menos algo que según el uso del lenguaje eclesial debe ser denominado como histórica y humana imperfección de una expresión teológica», Rahner IV, p. 587. Cf. Dejaifve, *art. cit.* en nota 119, pp. 592-4.

118. Rahner IV, p. 63. Rahner II, p. 27 ya indicaba, que Küng «en realidad no reflexiona en ningún punto ni explícita ni exactamente sobre la finitud y analogía de las proposiciones humanas por un lado, y lo que efectivamente puede llamarse error por otro».

119. Dejaifve, G., 'Un débat sur l'infaillibilité', en *N.R.T.* 94 (1971) 422.

120. *Stimmen der Zeit* 191 (1973) p. 591.

121. DS 1351 (714). Tomamos el ejemplo de Bavaud, *l. c.* en nota 89.

Padres quieren afirmar que según la revelación la pertenencia a la Iglesia no es facultativa, y en esto no cometen error alguno. Pero no cabe duda de que «la formulación de esta convicción está influenciada por un rigorismo concomitante heredado de S. Agustín: en materia de fe, no se puede apelar a la ignorancia de buena fe. Sobre este punto el Vaticano II *corrige verdaderamente* al Concilio de Florencia»<sup>122</sup>. La teología profesional en este caso como en otros, distingue entre núcleo y forma cultural de una época, en la que necesariamente el dogma viene expresado. Hemos de entender que esta sana distinción teológica actual produzca resquemor, como al obispo católico F. Simons:

«Cuando las doctrinas han cambiado como en el caso... de la significación de la fórmula 'fuera de la Iglesia no hay salvación', se argumenta diciendo que la doctrina contiene un núcleo que constituye su verdadera esencia, y que ésta no ha cambiado. La objeción que cabe oponer a semejante argumento es que el núcleo sólo se establece *post factum*, es decir, cuando todos los caminos a que nos hemos visto forzados han sido tachados de no esenciales... Pero, ¿por qué la infalibilidad tendría que afectar tan sólo a los llamados núcleos, cuando, de hecho, la insistencia de la Iglesia se ejercía por un igual, o con mayor intensidad aún, sobre las partes luego abandonadas que sobre las partes eventualmente conservadas?»<sup>123</sup>.

Ahora bien, si se da esa *imperfección* de las fórmulas dogmáticas, si las mismas fórmulas dogmáticas están en dependencia de «un horizonte de comprensión histórico»<sup>124</sup>, ¿se puede todavía usar las expresiones «infalible» e «irreformable»?<sup>125</sup>. Infalible se refiere a la razón de esta certeza e irreformable indica que la evolución ulterior no contradirá el corazón de la

122. Bavaud, p. 38. El subrayado es mío. Muchos no querrán hablar de corrección pero, ¿qué otra cosa es? ¿No se afirma a veces a propósito del Vaticano II por algunos conservadores que está en oposición con doctrinas anteriores? Notemos que es una afirmación importante de H. Küng, *Unfehlbar?* el afirmar que «los concilios se han *corregido* entre ellos» (IV, 9, p. 167).

123. Simons, F., *Infalibilidad y evidencia* (Barcelona 1970) pp. 186-7.

124. Schillebeeckx, *Concilium* n. 83 (1973) p. 411.

125. Véase Thils, G., *La Infalibilidad pontificia. Fuentes-condiciones-límites* (Bilbao 1971) p. 202 sobre «las definiciones son irreformables» del Vaticano I. Schillebeeckx, *Concilium* n. 83 (1973) 419, indica que los «conceptos tales como «infalible», «irrevocable» y *ex sese* (como expresiones históricamente localizadas de un determinado contexto eclesiológico y de una determinada concepción de la verdad) sean de hecho discutibles (o exijan una hermenéutica tan sutil e ingeniosa que sea mejor abandonarlos)».



afirmación. Pero, escribe G. Bavaud <sup>126</sup>, como la infalibilidad no puede garantizar «las representaciones concomitantes que en ciertas circunstancias son erróneas (por ello la formulación permanece perfectible) comprendo a los que prefieren otro vocabulario».

### *Sintetizando*

La Iglesia posee la promesa del Señor de su perennidad. Esta perennidad es para transmitir la verdad salvífica, verdad salvífica que no es separable de proposiciones. Esta perennidad de la Iglesia exige hablar de *indefectibilidad* de la Iglesia que se basa «en la imposibilidad de una victoria de Satán» y «en la verdad del amor de Dios» <sup>127</sup>. Porque la Iglesia viene guiada por el Espíritu, la Iglesia es «incapaz de caer en defeción, de zozobrar, de fallar», en ese sentido es «infalible» <sup>128</sup>.

A un cierto nivel de la Iglesia vale también el famoso adagio protestante *simul justus et peccator*: la Iglesia es santa y a la vez pecadora. Esto hace que en la lucha que la Iglesia ha de entablar con los poderes adversos puede haber caídas y, por tanto, también ciertos errores, al menos momentáneos.

Ahora bien, la historia nos muestra caminos zigzagueantes, y retrocesos en la misma vida de la Iglesia. Ello induce a pensar que la categoría base en el problema es la de *indefectibilidad* de la Iglesia, indefectibilidad que implica que esta Iglesia pecadora goza de la garantía del Espíritu de que en toda época será capaz de enunciar lo necesario para la salvación.

Parece que se puede decir que «ciertos errores son compatibles con la indefectibilidad del Pueblo de Dios; estos son los que no comprometen su identidad a través de los siglos» <sup>129</sup>. A veces se ha apelado a la discusión entre artículos *fundamentales* y *no fundamentales*. G. Bavaud reconoce que «como primera respuesta a la cuestión puesta, esta distinción es esclarecedora» <sup>130</sup>.

Esta indefectibilidad del pueblo de Dios en opinión católica exige la realidad de un magisterio. Este «en un determi-

126. *Art. cit.* en nota 89, p. 39.

127. Von Allmen, J. J., *El Espíritu de verdad os guiará hacia la verdad completa*, en *La infalibilidad de la Iglesia*, p. 17.

128. *Ibid.*, p. 16.

129. Bavaud, *art. cit.* en nota 89, p. 33.

nado momento y dentro de un horizonte concreto de comprensión, puede formular la confesión de fe cristiana de manera *correcta, legítima y fiel* —y por tanto, *obligatoria*— mediante un *juicio autoritativo*, que vincula a todos los fieles... y aunque ninguna formulación (*enuntiable*) concreta pretenda en cuanto tal desafiar el paso del tiempo»<sup>131</sup>.

Pero, ¿qué indica el análisis histórico de este magisterio y de la vida histórica de esta Iglesia? En mi entender que el error la ha sacudido a veces con alguna intensidad, que el error se ha amalgamado con la verdad en su vida histórica, o, si esto pareciera demasiado fuerte, que en su historia a veces ha tomado lo reformable, contingente e histórico como fundamental o casi, y que lo que hoy la teología denomina expresión del núcleo dogmático en una fóna cultural ha sido a veces presentado por la Iglesia casi con la misma intensidad que lo nuclear-dogmático.

Por ello parece más oportuno insistir en el término *indefectibilidad*. ¿Caemos con nuestra exposición en el error condenado por la M.E. de que no está permitido hablar «de una tan solo fundamental permanencia en la verdad, que se puede conciliar con errores diseminados por doquier en las sentencias definitivas del magisterio» [4, 1.º]?

Opino en *primer* lugar que la historia exige asumir con seriedad el *cierto* error en la vida de la Iglesia, pero error que nunca ha ahogado la verdad en la Iglesia, si bien la ha podido entenebrer. No cabe olvidar lo que Schillebeeckx dice de que «un dogma en sí mismo correcto puede funcionar incorrectamente en la vida de la Iglesia»<sup>132</sup>.

Se podría poner más de un ejemplo: la devoción mariana, tan legítima, ¿no resulta a veces, al menos a nivel popular, un ejemplo? La misma praxis de la teología de la misa-sacrificio, ¿no es otro ejemplo de concepciones no tan puras en el hecho religioso? La legitimidad, *en ciertos casos*, de los postulados de la Reforma protestante ofrece más de un ejemplo. Tampoco cabe olvidar la vida *operativa* de la Iglesia. ¿No ha resultado

130. *Ibid.*, p. 33. Más tarde (p. 34) la considera «no suficiente» porque «la conexión entre los misterios del cristianismo es tan grande que el rechazo de lo que a primera vista parece no fundamental, ¿no entraña el abandono de lo que es esencial?».

131. Schillebeeckx, *Concilium* n. 83 (1973) 419-20.

132. *Ibid.*, p. 422.

a veces el universalismo cristiano, como afirma J. Guichard, el elemento conservador de las estructuras sociales existentes y hasta su garantía ideológica? <sup>133</sup>.

En el rechazo del error, en el rechazo de las herejías, ¿es tan fácil mostrar que la Iglesia ha asumido con verdad el aspecto de verdad posible existente en ellas o no resulta más bien que le ha costado mucho a la teología el resumir estos aspectos? La polémica con el protestantismo ofrece suficientes muestras. En una palabra, la afirmación de la verdad dogmática en la Iglesia católica ha acaecido en muchos casos sin valorar el punto de verdad de la herejía, amalgamando subsiguientemente la verdad con un cierto error, o al menos con una cierta eliminación de una verdad complementaria. De esto creo que no hay duda. Podíamos añadir lo que afirmaremos en el punto II de que «las formulaciones de fe también son perspectivistas» <sup>134</sup>.

En *segundo* lugar, el repetir mecánicamente fórmulas del pasado, y en su momento auténticas, ¿no implica lo que podíamos llamar «herejía conservadora... (que) amenaza la integridad de la fe cristiana»? <sup>135</sup>. ¿No resulta claro que «la autoridad de una fórmula dogmática no se ejerce de la misma manera con relación a los contemporáneos que con relación a las generaciones siguientes» <sup>136</sup>. ¿No implica esto que en el simple repetir la fórmula antigua, se corre el peligro de la confusión, y de una cierta «errabilidad»?

¿Afirmamos lo mismo que condena como error la ME? Sinceramente creemos que no, o al menos ésta es nuestra intención. Hablamos de errores *relativos* o mejor de la *incompletez* y *perfectibilidad* de la verdad dogmática, como Rahner afirma que se debe considerar lo que Küng afirma por error. *Nuestra postura sería la de Rahner indicada supra* y nadie ha afirmado que la ME alcance a Rahner, aunque esta postura chocaría con las afirmaciones manualísticas.

Por *último* añadiremos que el subrayar la indefectibilidad, y el «subordinar la infalibilidad estrechamente a la indefectibilidad» implica que «el Magisterio no deberá recurrir a una

133. Guichard, J., *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas* (Salamanca 1973) p. 72.

134. Schillebeeckx, *Concilium* n. 83 (1973) 423.

135. *Ibid.*, p. 423.

136. Sesboué, *N.R.T.* 93 (1971) 354.



definición sino cuando el Pueblo de Dios está verdaderamente amenazado, por sucesos concretos, de perder su identidad»<sup>137</sup>. A nadie se le escapa que ciertos teólogos anhelaron que el Vaticano II definiera nuevos dogmas, siguiendo la línea de poner el proceso de evolución dogmática en ulteriores declaraciones dogmáticas<sup>138</sup>. Se toca así el tema del pluralismo teológico.

#### D) INTERRELACION ENTRE PUEBLO CREYENTE Y MAGISTERIO

En los prenotandos a este punto primero pusimos de relieve una serie de aspectos eclesiológicos en los que la teología moderna y el Vaticano II han incidido suponiendo *considerable avance* al respecto. Nos referíamos a la forma de hablar de la infalibilidad, poniendo en primer lugar la *infallibilitas in credendo* o de todo el pueblo de Dios. Este supone, indicábamos, una nueva visión eclesiológica que es la que ha sido asumida por la *Lumen Gentium* y la *Dei Verbum*: la de la interrelación entre ministerio y comunidad o dicho de otra forma, la necesidad de hablar de *la colegialidad o conciliaridad de todo el pleroma ecclesiae*, usando una terminología muy querida para nuestros hermanos ortodoxos<sup>139</sup>.

Séame permitido citar a un autor nada sospechoso como L. Bouyer, quien hablando de la colegialidad episcopal entre Papa y colegio episcopal, y de la colegialidad entre el obispo y el presbiterio, añade:

«Pero es más verdadero todavía que el ministerio apostólico... no tiene sentido ni realidad primera sino en la comunidad de

137. Bavaud, *art. cit.* en nota 89, p. 35. Pone en confirmación el ejemplo de S. Hilario (PL 10, 51) y el de Newmann quien afirmaba, «¿cuándo una definición *de fide* ha sido un lujo y no una rigurosa y penible necesidad?». La teología ortodoxa es presentada modernamente como *refractaria a definiciones*. Cf. por ejemplo Clement, O., *L'Eglise Orthodoxe* (Paris 1961) p. 36; Boulgakoff, S., *L'Orthodoxie* (Paris 1958) (reimpresión del original de 1932) pp. 99, 117; Evdokimov, P., *L'Orthodoxie* (Neuchâtel 1959) (trad. cast. ed. Península) p. 194.

Por parte católica véase el magnífico artículo de J. Sesboüé, 'Autorité du Magistère et vie de foi ecclesiale', en *N.R.T.* 93 (1971) 338-62, donde contrapone la «mentalidad dogmática» extendida ampliamente en los tiempos modernos y la mentalidad que nos muestra la historia antigua.

138. Cf. K. Rahner, *Concilium* n. 46 (1969) 444, hablando del pluralismo teológico.

139. Véase mi artículo 'La conciliaridad eclesiale. Aspectos sobre el «Pueblo de Dios» en la teología ortodoxa actual', *Lumen* 19 (1970) 438-63.

fieles. Esta es si se quiere una tercera forma de colegialidad en la Iglesia, que es propiamente su catolicidad en el sentido más profundo»<sup>140</sup>.

Quisiéramos reflexionar ahora y recordar las líneas actuales de la teología a propósito de la idea clave de la M.E. que hemos denominado «interrelación entre pueblo creyente y Magisterio». Es lástima que la M.E. no se haya acordado de otros textos del Vaticano II, en concreto de *Lumen Gentium* n. 35, 1.º y sobre todo del n. 37, 4.º. Reconocemos que tan sólo se que- rían poner en entredicho ciertas actitudes erróneas, pero, ¿no nos encontramos también aquí con que una cierta forma unila- teral o casi unilateral de hablar se olvida de las tendencias erróneas, que también existen por la parte conservadora al hablar de una forma cuasi «monopolista» de la función diná- mica del Magisterio?

A la teología católica le ha ocurrido, y en esto a veces H. Küng ha sido un precursor<sup>141</sup>, en indicar lo que ha visto la eclesiología neotestamentaria *de forma poralizada* a partir de las pastorales, olvidándose de una cierta pluralidad de estruc- turas comunitarias a nivel del N.T.<sup>142</sup> y sin reflexionar suficien- temente lo que significa el paso a lo que denominan los auto- res protestantes *primitivo catolicismo*. El leer la eclesiología neotestamentaria a la luz de las pastorales «ha transformado mucho la eclesiología en *jerarquilogía*»<sup>143</sup>. El aspecto «colegial» de la vida comunitaria neotestamentaria, puesto recientemente

140. *L'Eglise de Dieu* (Paris 1970) p. 495.

141. Nos referimos a sus obras *Estructuras de la Iglesia*, p. 158 ss. (sobre el denominado «primitivo catolicismo»); *La Iglesia*, passim. Esta obra ha pro- vocado una serie de reacciones. Véase Haering, H., - Nolte, J. (ed.), *Diskussion um H. Küng «Die Kirche»* (Friburgo 1971). Algunas recensiones y estudios polémicos son los de Y. M. Congar, en *Rev. Sc. Th.* 53 (1969) 693-706; P. Grelot, en *Istina* 15 (1970) 389-03, y 16 (1971) 452-69; E. Cothenet, en *Esprit et Vie* (1969) 490-6; M. M. Bourke, en *Cat. Bibl. Quarterly* 30 (1968) 490-6.

142. Véase Schnackenburg, R., *Lukas als Zeuge verschiedener Gemeindef- strukturen*, en *Bibel und Leben* 12 (1971) 232-47; Schlier, H., *Eclesiología neo- testamentaria*, en *Mysterium Salutis* IV/1 quien aporta una serie de detalles de gran interés, vgr. sobre 1 Petr 4, 10, 11, lo cual es digno de ser resaltado dada su competencia y su carácter nada fácil a concesiones al protestantismo; Brox, N., *Die Pastoralbriefe* (Regensburg 1969), sobre todo la introducción (ed. cast. en Herder).

143. Kueng, H., *Estructuras*, p. 171. Lo mismo Pesch, R., *Structures du ministère dans le N.T.*, en *Istina* 16 (1971) 450, siguiendo a Brox.

muy bien de relieve por R. Schnackenburg<sup>144</sup>, a veces ha sido olvidado.

El evitar el reduccionismo de la eclesiología a la jerarquiológia ha sido uno de los magníficos intentos de Y. M. Congar, en su obra clásica *Jalones para una teología del laicado*. Con ocasión de la *eclesiología ortodoxa*, sintetizaba así la eclesiología patrística y medieval:

«Se trata de una eclesiología de comunión de acercamiento a la unidad de la *Ecclesia*, y de vida en esta unidad. En esta perspectiva los poderes jerárquicos son afirmados con vigor, pero como poderes procedentes de arriba, nunca como delegaciones de los fieles, aunque jamás son separados del cuerpo. Se consideran siempre como poderes confiados a la Iglesia, que sólo tiene valor en la unidad de la misma. El desarrollo de la teología sacramental y especialmente del sacerdocio, habida en Occidente... han mostrado el valor de otros aspectos de las cosas... Conviene no negar nada de tales adquisiciones, pero no se puede consentir perder el antiguo sentido de las cosas; por eso precisamente creemos que la eclesiología 'clásica' debe ser completada por una teología de la comunión. Es necesario y urgente insertar las afirmaciones doctrinales de la 'jerarquiológia' clásica en la 'eclesiología' más clásica todavía de la tradición patrística y medieval. De esta forma acabará por despejarse y afirmarse la parte de verdad eclesiológica sobre la que ha sido construida la idea de *Sobornost*»<sup>145</sup>.

Modernamente se ha prestado mucha atención a la definición del Vaticano I sobre la infalibilidad papal y a la famosa frase «*ex sese, non ex consensu ecclesiae*». Ya en la discusión del aula conciliar el Card. Guidi subrayaba que el Papa depende de la Iglesia para dar la definición, en el sentido de que debe informarse sobre si el objeto de la definición se halla en el depósito de la fe, conservada por toda la Iglesia<sup>146</sup>. En realidad, escribe R. Aubert, si se tienen en cuenta para interpretarla, las afirmaciones de la primera parte del capítulo y los comentarios orales dados por M. Gasser en nombre de la Comisión de la fe con todas las precisiones necesarias, aparece claramente que, al rechazar ver la fuente (ex) de la infalibi-

144. 'La colaboración de la comunidad por el consentimiento y la elección según el N.T.', *Concilium* n. 77 (1972) 18-30.

145. *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1963) pp. 334-5. Véase su magnífico artículo, cuyo título ya indica el contenido: 'La «ecclesia» o la comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica', en *La Liturgia después del Vaticano II* (Madrid 1969) pp. 279-83.

146. Véanse los textos en Mansi 52, 742 BD y 747C.



lidad pontificia en el *consensus ecclesiae*, el concilio Vaticano no ha querido de ninguna manera negar que el Papa, órgano de la Tradición, debía, para ejercer su magisterio infalible, permanecer siempre en contacto estrecho con el *sensus ecclesiae* <sup>147</sup>.

Digno de resaltar es que entre los estudios escogidos para conmemorar el centenario del Vaticano I se halla escogido el de G. Dejaifve, quien, amén de indicar que el término *consensus*, fue introducido en el decreto en su sentido restringido, no en el sentido patrístico y tradicional con lo que «se abría el paso a falsas interpretaciones, si se separaba la frase de todo el contexto», afirma que «en esta acepción tradicional del término *consensus*, diferente del del concilio, se podría afirmar dando la vuelta a la frase, que *el Papa no está habilitado a definir una verdad sino en la medida en que la Iglesia la testimonia por su fe, o se adhiere a ella ya confusamente*» <sup>148</sup>.

En perfecto acuerdo con estas explicaciones Y. M. Congar ha escrito:

«Es precisamente este 'ex sese' lo que los Ortodoxos han dicho y dirán siempre que no lo pueden admitir. Quizás porque en la óptica de su propia tradición eclesiológica, no les es dado entenderlo en un plano puramente jurídico y ven siempre en él un fondo ontológico. Ahora bien, en este nivel de la ontología, no es verdad que el papa pueda definir un punto de la creencia 'sine consensu ecclesiae'. No puede 'definir' más que lo que cree la Iglesia y lo que predicán sus pastores...En este plano, una definición contra la *consensio Ecclesiae* no tendría sentido; en este plano el Papa no está *supra* Ecclesiam, sino *in* Ecclesia. Si no estuviera 'in Ecclesia', dejaría de serlo, no sería más 'caput ecclesiae' dejaría de ser papa. Es la verdad que ha expresado a través de una tradición secular, la hipótesis del Papa hereje, papa que no puede ser juzgado por nadie, salvo si llegara a desviarse de la fe (a nemine iudicandus, nisi deprehendatur a fide devius). Esta hipótesis del papa hereje o cismático es sin duda poco verosímil: es necesaria y saludable como hipótesis y concepto límite para situar al Papa en la Iglesia y *no por encima* de ella de tal suerte que no estuviera *dentro*... Es necesario superar el punto de vista

147. R. Aubert, *Vaticano I* (Vitoria 1972) p. 258. En el mismo sentido Thils, G., *La infalibilidad pontificia*.

148. Dejaifve, G., 'Ex sese, non autem ex consensu ecclesiae', *Salesianum* 24 (1962) 294.5 = *De Doctrina Concilii Vaticani Primi* (Vaticano 1971) pp. 518.9. Sobre el tema véase Fries, H., *Ex sese, non ex consensu ecclesiae*, en Baumer, R.-Dolch, H., *Volk Gottes* (Friburgo 1967) pp. 480-500. Véase también K. Rahner, *Escritos de Teología IV*, pp. 47-50.

jurídico y considerar la ontología de la comunión... El Papa obedece a esta ontología y bajo este aspecto *depende* de la Iglesia, del colegio episcopal»<sup>149</sup>.

La revalorización del *sensus fidelium* ha sido uno de los elementos eclesiológicos más importantes, recuperados por la teología en los últimos tiempos<sup>150</sup>. Los estudios de Y. M. Congar han subrayado este punto y han puesto en claro que el *sensus ecclesiae*, apuntando ya en la edad media y en los Padres, es visto en el siglo XVI como puente de criteriología doctrinal. Los padres de Trento decidieron, apoyándose en este motivo: *et hic est sensus ecclesiae, talis est consensus ecclesiae, communis consensus Ecclesiae est, consensus totius ecclesiae est*. Pero ha sido el movimiento mariológico el que ha dado un fuerte «impulso al estudio del sentido cristiano en el desarrollo dogmático; de hecho la fuerza motriz no era un razonamiento analítico, sino la realidad de que el pueblo cristiano reconocería en los privilegios marianos una verdad revelada»<sup>151</sup>.

Por eso se ha insistido, y en esto Rahner ha sido magistral, en que «la jerarquía debe mantener viva la convicción de que al coger las iniciativas de abajo es precisamente su deber y no una graciosa condescendencia... Precisamente *la sabiduría carismática puede hallarse también en los súbditos y la sabiduría de la jerarquía puede consistir en no hacer refractaria a tal sabiduría*»<sup>152</sup>.

149. Congar, Y. M., 'Synode episcopal, collegialité', en *Ministères et communion ecclesiale* (Paris 1971) pp. 198-9 (ed. cast., pp. 195-6).

El tema del papa hereje ha sido citado varias veces por K. Küng, en *Estructuras de la Iglesia* y en *Unfehlbar? Eine Anfrage*.

150. *Bibliografía sobre el sensus fidelium*: Congar, Y. M., *Jalones para una teología del laicado*, p. 348, n. 71 y pp. 393-5 (excursus sobre el «sensus fidelium en los padres»); *La tradición y las tradiciones* (San Sebastián), vol. II, pp. 147-9; Loehrer, M., 'Sujetos de la Transmisión', en *Mysterium Salutis I/II* (Madrid 1969) pp. 632-6; Alszeghi, Z. - Flick, M., *El desarrollo del dogma católico* (Salamanca) pp. 5-35; Card. Newmann, *Pensamientos sobre la Iglesia* (Barcelona 1964) pp. 363-95 (sobre todo pp. 371-6 donde se hace eco de las exposiciones al respecto de los PP. Passaglia y Perrone). A constatar que en la *Sacrae Theologiae Summa* de los Padres S.J., vol. I, 2 ed., no aparece el término. Sin embargo en *La fe y la teología de Congar* (Barcelona 1970, ed. original de 1964) ya aparece el término en p. 164 y nota 61.

151. Alszeghi - Flick, *l. c.*, p. 122.

152. Rahner, K., *Lo dinámico en la Iglesia* (Barcelona 1963) p. 77. El subrayado es nuestro. Véase también las reflexiones que en torno al progreso dogmático hace en *Escritos de Teología*, vol. IV, pp. 27-31.



Bajo este aspecto se puede hablar de una *dependencia ontológica* del Magisterio para con el *sensus fidelium* o *consensus Ecclesiae*. Con estas reflexiones la teología católica intenta hacer justicia a las legítimas aspiraciones de la teología ortodoxa. No estará de más el recordar, siguiendo a los teólogos romanos Z. Alszeghi y M. Flick que «algunas veces la obra del Magisterio, asistido por el E. S., se opone a la parte de los fieles, como temiendo casi que el magisterio pueda perder su autoridad doctrinal, si se atribuye a los fieles también una asistencia semejante»<sup>153</sup>.

Con esto no pretendemos negar la validez y necesidad de un Magisterio, sino *resituarlo*, evitando así su desvalorización. Además siempre toda palabra de Dios oída en la Iglesia es siempre palabra oída, *dentro de una comunidad jerárquica*, que puede dar una interpretación auténtica de ella. Por eso «la evolución misma del dogma acaece en constante careo dialógico con la jerarquía»<sup>154</sup>. Y la jerarquía es en definitiva el criterio de la autenticidad de una evolución dogmática, «es el elemento formal constitutivo de la tradición en su valor dogmático»<sup>155</sup>.

Recientemente se ha empezado a trabajar en un concepto familiar a la ortodoxia y nada familiar a la teología católica. Nos referimos al concepto de *recepción*<sup>156</sup>. Las Relaciones a

153. Alszeghi - Flick, o. c. en nota 150, p. 105.

154. Rahner, K., *Escritos de Teología*, IV, 28.

155. Congar, Y. M., *La fe, la teología*, p. 162. Todo el párrafo es fundamental: «Si el *criterio final* de la homogeneidad de los progresos es la conciencia que la Iglesia tiene de la identidad de su vida y de la conformidad de lo nuevo, que sobreviene en su duración con la forma dada una vez para siempre, *esta conciencia no toma forma definitiva y valor de criterio* sino en y por la enseñanza del cuerpo episcopal en comunión con el sucesor de Pedro. Así el juicio de la jerarquía es *el elemento formal constitutivo de la tradición en su valor dogmático*». Los subrayados son nuestros.

156. *Bibliografía*:

a) *Católica*: Congar, Y. M., 'La recepción como realidad eclesiológica', *Concilium* n. 77 (1972) 57-86 (en las pp. 85-86 se encontrará ulterior bibliografía). El art. ampliado en las notas en *Rev. Sc. Phil. Théol.* 56 (1972) 369-403; Grillmeier, A., 'Konzil und Rezeption', *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 321-52. En los coloquios habidos sobre *Eglise infaillible ou intemporelle?* (Paris 1973), el P. Congar ha vuelto sobre la recepción a propósito de la *Humanae Vitae* (pp. 84.87.90), de la reformulación de Calcedonia (p. 50), del hecho conciliar. Escribe: «¿Se puede decir que este concilio será *de jure* infalible, si está obligado a pronunciarse sobre una materia que implica verdaderamente la verdad de la relación religiosa? Yo diría sí, pero con una reserva. Mi reserva viene del hecho de la recepción... No hay magisterio aislable de una cierta recepción por la Iglesia» (pp. 44.5).



*Lumen Gentium* n. 25 c a propósito del *ex sese, non ex consensu ecclesiae* indican que «las definiciones del Romano Pontífice, del Cuerpo episcopal y de los Concilios son *ex sese* irreformables y no requieren de la aprobación del pueblo de Dios, como erróneamente en Oriente muchos afirman, sino que obtienen el consentimiento de toda la comunidad»<sup>157</sup>.

Los Ortodoxos subrayan todos que el cuerpo episcopal debe ser considerado en su relación orgánica a la fe de todo el pueblo de Dios. En la teología ortodoxa actual se muestran dos corrientes sobre el valor de la recepción, que ellos afirman, por parte del pueblo de Dios con relación a los concilios. Una es la de quienes consideran la recepción como causa o condición esencial, y por tanto, valor constitutivo de la ecumenicidad de los concilios. Así los teólogos de la línea *eslavófila*. Otros en cambio, la consideran como criterio extrínseco manifiestativo. Es de notar que entre los que así hablan hallamos al teólogo conservador P. Trembelas, quien escribe:

«Los concilios definen ellos mismos con la asistencia del E. S. *ipso et divino jure*; el pueblo reconocía a continuación estas definiciones como no superando su destinación sino como interpretando y formulando infaliblemente la verdad... La aceptación y reconocimiento de los concilios por el pleroma eclesial no constituye una aceptación de decisiones y de hechos conciliares sino lo cual serían inválidos... Atribuir un tal valor al reconocimiento popular se explica perfectamente, si se considera que las definiciones y formulaciones de los santos concilios son tomadas según la tradición escrita y no escrita, que no es una sabiduría muerta y teórica, sino el pensamiento vivo de todo el cuerpo de la Iglesia, atestiguado y formado por la fe activa de todos sus miembros vivos»<sup>158</sup>.

No creemos que el juicio de las Actas de la *Lumen Gentium* alcance a esta segunda línea. ¿Tiene esto aplicación a la

b) *Sobre la Ortodoxia*: Garijo-Guembe, M. M., 'La conciliaridad eclesial. Aspectos sobre el «Pueblo de Dios» en la Teología ortodoxa actual', *Lumen* 19 (1970) 438-63 (se hallará una amplia bibliografía).

157. *Schema Constitutionis de Ecclesia* (Vaticano 1964) p. 98 (N.c.).

158. *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique*, vol. II, pp. 437.8.

159. O. c. en nota 149, pp. 198.9 (ed. cast. pp. 196.7). En la nota 24 cita el estudio de P. Fransen, 'L'autorité des conciles', en *Problèmes de l'autorité* (Paris 1962) pp. 83-6, quien afirma que «no podemos enteramente prescindir, en la interpretación de una enseñanza pontifical u episcopal, de la aceptación de esta enseñanza por la Iglesia universal».

teología católica? Congar, a propósito, de la conexión orgánica entre Magisterio y pueblo de Dios, escribe:

«Hay una noción tradicional que, desgraciadamente, no juega papel alguno en nuestra teología, pero que no ha dejado de tener un puesto en la vida de la Iglesia: la noción de *recepción*. No que un *acto* de consentimiento sería necesario para conferir su validez jurídica a las decisiones del papa («non ex consensu Ecclesiae»!) sino que sin la recepción vivida de la Iglesia, una decisión podría resultar vacía o vana»<sup>159</sup>.

A juicio de Congar hay dos caminos para llegar en la Iglesia a la unanimidad: el de la obediencia y el de la recepción o consentimiento. La segunda concepción se ha mantenido viva durante el primer milenio, mientras que la primera ha dominado en Occidente entre la reforma del siglo XI y el Vaticano I. Con respecto a la primera afirma que «hay motivos para preguntarse si se hace honor a determinados aspectos de la naturaleza misma de la Iglesia, cuya autenticidad es imprescindible y que han sido redescubiertos por el Vaticano II»<sup>160</sup>.

La recepción no puede situarse al nivel de dar valor jurídico al decreto conciliar; iríamos en ese caso contra el Vaticano I. La recepción «testifica que tales decisiones han brotado verdaderamente del Espíritu que rige a la Iglesia y que tienen vigencia para la Iglesia en cuanto tales... La no recepción no significa que la decisión adoptada sea falsa, sino que esa decisión no suscita fuerza alguna de vida y, por consiguiente, no contribuye a la edificación»<sup>161</sup>. En otras palabras, «la recepción no es más que la prolongación o ampliación escalonada del proceso conciliar; brota de la misma conciliaridad profunda de la Iglesia»<sup>162</sup>.

Recientemente la vida de la Iglesia ha sido sacudida por un fenómeno, *eclesiológicamente* todavía no bien analizado. Nos referimos a la *Humanae Vitae*, no bajo el aspecto de que el Papa siguió a la minoría, sino bajo el aspecto de las ulteriores aclaraciones de las diversas conferencias episcopales y de todo el proceso eclesial posterior. Congar escribe: «¿No recepción? ¿desobediencia? ¿qué? ahí están los hechos». Posteriormente

160. *Art. cit.* en nota 156, p. 79.

161. *Ibid.*, pp. 82.83.

162. *Ibid.*, p. 80.

162. *Ibid.*, p. 73.

acepta, lo que ha escrito J. Sesboüé<sup>163</sup> a propósito de la recepción de la *Humanae Vitae* y escribe:

«El P. Sesboüé... se sirve del caso de la *Humanae Vitae* para mostrar un ejemplo de recepción, y como la recepción está en discusión: es a la vez una aceptación y un rechazo. Hay una dialéctica... Pienso que la encíclica no quedará tal cual en su doctrina, sino que se precisará. Yo pienso que así se podrá descubrir el bien que hay en la doctrina de esta encíclica. En esta especie de diálogo, actualmente se siente más la no recepción que la recepción, aunque ésta existe. Pero pienso que con el tiempo se surgirá de este dilema, y que el pueblo cristiano con sus teólogos y sus pastores, que no son por otro lado únicamente hombres del leadership [contra H. Küng] sino también doctores, integrará el texto»<sup>164</sup>.

*Volvamos a la M.E.* La declaración habla de la interrelación entre Magisterio y comunidad de creyentes. A este propósito dice:

«El sumo Pontífice Pablo VI ha afirmado: 'El Magisterio de los obispos es para los creyentes el signo y el camino que les permite recibir y reconocer la palabra de Dios'. Por más que el sagrado magisterio se valga de la contemplación de la vida y de la búsqueda de los fieles, sin embargo, su función no se reduce a sancionar el consentimiento expreso por ellos, sino que, incluso, al interpretar y explicar la palabra de Dios, escrita o transmitida, puede prevenir tal consentimiento y hasta exigirlo» [2, 5.º].

Dignas de interés son las referencias que se ponen para este «prevenir y exigirlo». Una condena del Modernismo en el decreto *Lamentabili*: DS 3406 (2006) y dos referencias del Vaticano I: DS 3069 (1836) y 3074 (1839). En verdad, dado que las referencias del Vaticano I se refieren a la definición de la infalibilidad del Romano Pontífice —la segunda—, y a decir que por amplia consuetudo ecclesiarum se acudía a Roma porque allí la fe no puede sufrir defecto —la primera—, la única referencia que viene *ad rem* es la del decreto *Lamentabili*, que dice:

«In definiendis veritatibus ita collaborat discens et docens Ecclesia, ut docenti Ecclesiae nihil supersit, nisi communes dissentis opinionationes sancire».

163. Sesboüé, B., *N.R.T.* 93 (1971) 360-2: «A propósito de la 'recepción' de la *Humanae Vitae*».

164. *Eglise infaillible ou intemporelle?* (Paris 1973) pp. 84.87.88. Sesboüé, *art. cit.*, escribe con razón: «Desde hoy no se puede más comentar eclesialmente esto refiriéndose a su letra sino que se debe tener cuenta del conjunto de estos comentarios [las tomas de posición de las Conferencias episcopales], que tienen ellos también autoridad en la Iglesia».



Creo que es digno de atención el que la M.E. acuda aquí a la condenación modernista. Manifiesta, y es algo en lo que la teología debiera reflexionar más profundamente, que el modernismo renace con una cierta continuidad en la Iglesia. El modernismo parece como el peligro innato ante el que hay que estar muy atentos en esta etapa posconciliar.

Sin embargo hay que considerar que el texto de la M.E. no puede negar el de la constitución *Dei Verbum* n. 8, 2.º, donde se afirma que el magisterio no es el *monopolizador* de la dinamicidad eclesial. Pero existe el peligro de que, al establecer que no es el monopolizador de la dinamicidad eclesial, le neguemos también su *dimensión profética, siempre tan necesaria*. En otras palabras, si existe, como existe, un magisterio en la Iglesia por voluntad de Cristo, entre sus funciones habrá que colocar el poder ser testimonio profético ante la comunidad, o sea el prevenir y exigir el consentimiento de la comunidad.

En cuanto a la relación entre Magisterio y *sensus ecclesiae* se debe indicar que autores de nota han subrayado que cuando el Magisterio define lo hace en cuanto la Iglesia la verdad «la testimonia por su fe o se adhiere a ella ya confusamente» (Dejaive), que el Papa «no puede definir más que lo cree la Iglesia y lo que predicán sus pastores» (Congar), que «suponer que la Iglesia entera, antes de una definición papal, cree ya desde siempre con suficiente claridad la verdad por definir y que esta realidad que penetra en la conciencia de fe de la Iglesia... es incluso legitimación de fondo —no la jurídico formal!— del derecho moral del Papa para definir, no supone mermar el significado de la autoridad docente del Papa» (Rahner)<sup>165</sup>. Por su parte, G. Thijs se pregunta «si la precisión *negativa* dada por Mons. Gasser no podría ser formulada en forma *positiva* a saber: la aquiescencia previa, concomitante y subsiguiente de la Iglesia puede ser considerada como una condición *habitual* y *relativamente* necesaria de los juicios infalibles del papa». Y juzga que «este modo de ver no contradice a los decretos del Vaticano I y Vaticano II»<sup>166</sup>. Se concederá que una cosa es decir «*docenti Ecclesiae nihil supersit*» con el decreto *Lamentabili* o que la función del Magisterio «no se reduce a sancionar el asentimiento expreso por ellos» [el

165. *Escritos de Teología IV*, p. 49.

166. *La Infalibilidad pontificia*, p. 223.

pueblo fiel] con la M.E. y otra la manera de hablar de estos teólogos. Siempre ha de subsistir la función de crisis de carismas que compete al magisterio, que aplicando al *sensus Ecclesiae* significaría el distinguir la tradición material de la formal.

Recientemente Congar ha escrito con relación a nuestro tema algo que debiera ser analizado y examinado con profundidad con vistas a la criteriología teológica:

«Recientemente hay... estudios sobre los criterios de fe, y se ha mostrado bien que hay varios que *no se pueden aislar uno de otro*. El magisterio, si se acepta el término, es uno; la comunidad cristiana es otro, *insuficiente por sí mismo* pero real. El magisterio es también insuficiente, si es tomado sólo. Pero él no existe sólo. La referencia a los datos de la Escritura y a los testimonios de la Tradición es otro, y los *tres deben ser conjugados*»<sup>167</sup>.

Y atrás esto hemos de detenernos en la forma con H. Küng responde a la cuestión de a quién corresponde enseñar en la Iglesia. Responde de la forma siguiente:

«Al sacerdocio común corresponde el testimonio explícito de la palabra... El anuncio del mensaje es encargo primario dado por Jesús a todos los discípulos... [tras citar l. Jo. 2, 20-27; 2, 1, añade:] Es claro lo siguiente: sólo quien por encima del testimonio humano viene instruido por Dios, puede retransmitir el mensaje con legitimidad. Y esto según el testimonio del N.T. es de todo cristiano... Si todo cristiano está llamado como cristiano al anuncio de la palabra y al testimonio cristiano, tiene fundamentalmente la autorización para la predicación... ¿Con esto es llamado también a la enseñanza en la Iglesia en el sentido técnico de enseñar en la Iglesia? *El presidente de una Iglesia, ¿es automáticamente también maestro de la Iglesia?*... [Los obispos] como tales, no son un estrato dirigente con unilateral poder. Con todo, tienen particular poder de mandar, respecto a los cuales se deba la obediencia ciega. Con todo, tienen particular autoridad en fuerza de su servicio particular y pueden contar con la colaboración y sumisión, cuando desarrollen su servicio en el espíritu del evangelio... Si con el 'magisterio' de los obispos (y del Papa) no se entiende el anuncio del evangelio, sino la regulación de autoridad de toda doctrina, de tal forma que quienes presiden en la Iglesia

167. O. c. en nota 164, p. 44. En *Ministères et communion ecclesiale*, p. 245 (ed. cast. p. 241), hablando del pluralismo teológico, vuelve sobre el mismo concepto: «Sólo la Iglesia y tomada en su totalidad es el sujeto adecuado de la Fe. Pero ¿cómo identificarnos con ella? La docilidad para con su magisterio pastoral es un criterio, pero no es el único, porque *ese magisterio no es de por sí sólo la Iglesia*. La conciencia y la experiencia fiel de la comunidad son también un criterio, tanto en su pasado como en su presente y su encaramiento hacia el porvenir». El subrayado es mío.



son la autoridad para la doctrina, y quienes dirigen la Iglesia sean también maestros entonces se debería objetar que una tal limitación, canalización y monopolización de los carismas en una hierocracia de pastores está claramente en contradicción con el mensaje y con la Iglesia del N.T.»<sup>168</sup>.

No cabe duda que el testimonio tomado globalmente va contra la doctrina católica. «No me parece, escribe Congar, que Küng haya reconocido verdaderamente el carisma propio, vinculado a su función, y a su misión de los pastores ordenados»<sup>169</sup>. La contradicción es clara con *Lumen Gentium* n. 25, 2.º. El mismo Congar añade que «admite que *no reduzca* ni este don ni esta misión a un servicio de presidencia «Vorsteherdienst» y que éste deba desde luego predicar el evangelio, y *no monopolizarlo todo*, darles su puesto a los doctores y trabajar con ellos»<sup>170</sup>.

La historia de la Iglesia muestra claramente la llamada a la verdad acaecida a la Iglesia por auténticos carismáticos, muchos de ellos ni siquiera ordenados.

Personalmente opino que con relación al testimonio de la Palabra de Dios se puede decir lo siguiente. La predicación de esta palabra admite niveles. En cuanto *exhortación kerigmática* lo hace mejor quien más vive de la gracia; por hipótesis lo podría hacer mejor un simple laico que un papa. En cuanto enseñanza de la fe de la Iglesia, sabemos de la mutua interferencia entre teología y magisterio. En cuanto al nivel teológico, entendido, al menos, como hablar de las verdades de fe y formularlas con precisión conceptual, por hipótesis lo podría hacer mejor un teólogo laico que un miembro del ministerio. Pero lo característico del ministerio episcopal, y a su nivel presbiteral, es que su palabra «es mucho más una palabra que convoca, que funda o agrupa a la Iglesia, con autoridad... es una palabra más significativa de transcendencia y objetividad»<sup>171</sup>. Es una palabra *más significativa de ortodoxia*.

168. H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, IV, II, b. c. pp. 183-8.

169. Congar, Y. M., 'Infaillibilité et indéfectibilité', en *Ministères et communion eclesiale*, p. 164 (ed. cast., p. 162).

170. *Ibid.*, p. 164 (162) y en nota añade que «quienes lean su capítulo sobre la apostolicidad en *Mysterium Salutis* hallarán con sus justificaciones una doctrina más conforme a la que es tradicional».

171. Liégé, P., en *Parole et Mission* 3 (1960) n. 11, pp. 601.2. Sobre la cuestión puede verse Hamer, J., *La Iglesia es una comunión* (Barcelona 1965) p. 126; Congar, Y. M., *Jalones para una teología del laicado*, pp. 367.8 con las correcciones que se hace a sí mismo en *N.R.T.* (1971) p. 792.



## II.—LAS FORMULAS DOGMATICAS: SU INMUTABILIDAD Y MODIFICABILIDAD

En la teología católica actual resulta de importancia capital el problema de las formulaciones dogmáticas. Se están dando esfuerzos serios por *reformular* toda una serie de formulaciones dogmáticas. Y esto por el hecho de que, *la fórmula dogmática*, acaecida en un momento histórico, *lleva insensiblemente las características e improntas históricas del momento en que ha acaecido*. Por ello *a priori* la posterioridad, puede distinguir en una formulación dogmática *el núcleo dogmático* y el *esquema conceptual* usado para expresarlo. Y esto que la posterioridad puede llegar a distinguir, no lo podían hacer fácilmente los Padres al definir. En toda *reformulación* es necesario captar el sentido pleno de lo que en su tiempo fue expresado para, en fidelidad al pasado, tratar de redecirlo con fidelidad al depósito. En el momento presente ejemplos significativos de esto son los temas del pecado original, de la conversión eucarística, y el mismo problema cristológico del concilio de Calcedonia. Además, mirando al panorama actual de la teología católica cada vez se está profundizando más en el llamado *pluralismo teológico* <sup>172</sup>.

### 172. *Bibliografía general:*

a) *Sobre el desarrollo dogmático:* Rahner, K., 'Sobre el problema de la evolución del dogma', en *Escritos de teología*, I, pp. 51-92; 'Reflexiones en torno a la evolución dogmática del dogma', en *Escritos* III, pp. 13-52. 'Qué es un enunciado dogmático?', en *Escritos* V, pp. 55-81; Rahner, K. - Lehmann, L., 'Kerigma y dogma', en *Mysterium Salutis* I/II, pp. 704-91; Schulz, W., *Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis* (Analecta Gregoriana 173) (Roma 1969); Ratzinger, J., *Teología e historia* (Salamanca 1974) (or. alemán de 1966), pp. 71-90: La cuestión de la historicidad de los dogmas, pp. 91-125: El problema de la historia de los dogmas a la luz de la teología católica; Alzeghy, Z. - Flick, M., *El desarrollo del dogma católico* (Salamanca 1967) (ed. orig. italiana 1967); Schoonenberg, P., *Geschichtlichkeit und Interpretation des Dogmas*, en *Die Interpretation des Dogmas* (ed. P. Schoonenberg) (Düsseldorf 1969) pp. 58-110; Schillebeeckx, E., *Révélation et théologie* (Bruxelas 1965) pp. 223-42 (donde aborda el tema de la verdad y el concepto de reinterpretación del dogma); 'Intelligence de la foi et interprétation de soi', en *Théologie d'aujourd'hui et de demain* (Cogitatio Fidei 23) (Paris 1967) pp. 121-37 (sobre todo p. 134 ss.: reinterpretación permanente del dogma); Kasper, W., *Dogme et évangile* (Tournai 1967), sobre todo p. 102 ss.; Sebastián, F., *Antropología y teología de la fe cristiana* (Salamanca 1972) pp. 231-73 sobre la legitimidad del lenguaje religioso y el dinamismo del lenguaje de la fe (evolución de los dogmas).

b) *Sobre el pluralismo teológico:* Rahner, K., 'El pluralismo en teología y la

## A) AFIRMACIONES DE LA «MYSTERIUM ECCLESIAE»

Sin duda es este el aspecto más positivo de la M.E. Congar ha podido afirmar que «se ha hecho un esfuerzo notable por reconocer plenamente el condicionamiento histórico de la enseñanza y de los mismos dogmas, manteniendo el valor permanente de la verdad de lo que ha sido definido, según el sentido que se ha querido expresar»<sup>173</sup>.

Por su parte Rahner, alegrándose de que por fin se formule la doctrina de la historicidad de las formulaciones dogmáticas, sin embargo añade con tristeza: «pero acaece muy tarde»<sup>174</sup>. El tema tiene sus profundas conexiones con el tema del magisterio. Congar ha escrito sobre esta conexión:

«Hubiera deseado, por mi parte, que un esfuerzo semejante se hubiera hecho en el párrafo 3 para reconocer la historicidad del 'magisterio': Las afirmaciones son clásicas, pero bastante masivas. Un teólogo al corriente de la historia desearía que no se quedaran ahí»<sup>175</sup>.

Pasemos ahora a las afirmaciones de la M.E. Extraña ante todo el título del número 5: «no falsificar la noción de infalibilidad de la Iglesia» cuando en realidad se habla de las fórmulas dogmáticas y de sus condicionamientos. La Declaración comienza reconociendo dos dificultades con las que se encuentra la transmisión de la Revelación en la Iglesia [5, 1.º]. La primera radica en el carácter de *misterio* del mismo contenido de la Revelación. Para ello acude a la expresión del Vaticano I: los misterios de Dios «por su misma naturaleza... permanecen velados por la fe misma y como envuelta en la oscuridad», DS

unidad de la confesión en la Iglesia', *Concilium* n. 46 (1969) 427-48, art. 'Theologie', en *Sacramentum Mundi* IV, 871.3.881-4; Congar, Y. M., 'Unité et pluralisme', en *Ministères et communion ecclesiale* (Paris 1971) pp. 229-58 (ed. cast., pp. 225-54); Schillebeeckx, E., *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica* (Salamanca 1973) pp. 65-114; Jossua, J. O., 'Regla de fe y ortodoxia', *Concilium* n. 51 (1970) 58-70; Molari, C., 'Il linguaggio teologico', en Fagiolo, V. - Concetti, G., *La collegialità episcopale per il futuro della chiesa* (Florencia 1969) pp. 227-48 (artículo interesante con buena aportación de datos); Commission international de Théologie, *L'unité de la foi et le pluralisme théologique*, en *La Documentation Catholique* n. 1632 (1973) 459-60. M. J. Le Guillou ha hecho una presentación de las quince proposiciones. *Ibid.*, pp. 460.1.

173. En *Le Monde*, 13 Juillet 1973, p. 21. La conexión también la había mostrado H. Kueng, *Le Monde*, 8-9 Juillet 1973, p. 7, col. 1.2.

174. En *Stimmen der Zeit* (1973) 589.

175. Lugar cit. en nota 173.

3016 (1796). *La segunda*, radica en el «condicionamiento histórico que repercute en la misma expresión de la Revelación».

La M.E., que representa aquí un avance positivo con relación a documentos anteriores como la *Humani Generis*, enumera algunos de los factores que muestran el condicionamiento histórico [5, 2.º]. Son los siguientes:

1. *La influencia del lenguaje*: «el sentido de los enunciados de la fe depende en parte de la fuerza expresiva de la lengua en una determinada época y en determinadas circunstancias».
2. *Hay un progreso en la profundización de la verdad*: «A veces una verdad dogmática se expresa en un primer momento de *forma incompleta*, aunque no falsa, y, después, considerada en un contexto más amplio de fe y de conocimientos humanos, se expresa de *manera más plena y perfecta*». La realidad del concilio de Calcedonia en su comparación con Efeso es un buen ejemplo. Esta afirmación, unida a la anterior, es de capital importancia: la teología católica ha pecado profundamente de ser muchas veces una pura teología del Denzinger, y hoy se observa en algunos sectores «conservadores» profundo recelo apriorístico ante todo lo nuevo en la teología.
3. *No hay que olvidar las circunstancias polémicas en que muchas veces se han definido los dogmas*: muchas veces se ha afirmado algo dogmático para rechazar un error. ¿No ha podido acaecer que no se haya asumido la parte de verdad presente en el error?
4. Un último condicionamiento: *para formular la verdad dogmática el Magisterio usa fórmulas, que son fruto del condicionamiento cultural y filosófico de una época*. La declaración acepta «la distinción» entre «las verdades, que la Iglesia quiere enseñar con sus fórmulas dogmáticas» y el pensamiento mudable de una época y reconoce que las verdades de la Iglesia «se pueden expresar sin éstas» categorías culturales de la época.

Nadie negará el nervio positivo y las perspectivas teológicas que crea este reconocimiento explícito de la historicidad en la que están necesariamente inmersas las fórmulas dogmáticas.

La M.E. añade otros dos párrafos sobre la aptitud de las fórmulas dogmáticas. Comienza por afirmar que «las fórmulas dogmáticas... han sido aptas desde el comienzo para comunicar la verdad revelada, y, permaneciendo las mismas, lo serán siempre para quienes las interpreten rectamente» [5, 3.º]. Lo mismo se indica al comienzo del párrafo 4.º del mismo número:

«El *sentido* mismo de las fórmulas dogmáticas es siempre verdadero y coherente consigo mismo dentro de la Iglesia, si bien puede ser aclarado más y ser entendido más plenamente».



Estas afirmaciones crean una dialéctica en la teología católica, ya que, *por un lado*, en base a dos textos del Vaticano I: DS 3020 (1800) y 3043 (1818) se indica que «el sentido de los dogmas es determinado e irreformable» y, *por otro*, se reconoce que las fórmulas no agotan la expresabilidad del misterio. Por ello *la teología deberá buscar continuamente en cada época el poder expresar el misterio en líneas de avance*. La declaración sin embargo, subraya más que las fórmulas antiguas precisan simplemente dé que «se les añadan oportunamente nuevas exposiciones y enunciados, que conserven e ilustren su sentido congénito» [5, 3.º] que la necesidad del paso a nuevas formulaciones («a nuevas expresiones que expresen el mismo sentido de forma más clara y plena» [5, 3.º]). *Parece como que se quiere subrayar más la continua aptitud de las fórmulas del pasado que la necesidad de una nueva creatividad*. De lo primero se dice «fieri solet» y de lo segundo «aliquando factum est».

Por último, como es lógico, la declaración quiere indicar *el error del relativismo teológico latente en ciertas formas de investigación teológica moderna. Y tiene plenamente razón*. Pero, ¿no radicaría una exposición completa en indicar también como error la realidad esclereotizada como cierto conservadurismo se manifiesta en el mismo seno de la Iglesia? ¿No se puede decir que a veces hay como más fidelidad al depósito en los intentos a primera vista *novedosos* que en el repetir cansinamente fórmulas de un pasado que no dicen nada o muy poco a los hombres del momento presente, para quienes el Kerigma también hoy tiene sentido esclarecedor de salvación, si sabemos *re-expresarlo*?

Como errores a la declaración, presenta dos [5, 4.º]:

- 1.º El afirmar que «las fórmulas dogmáticas (o algunas de ellas) no pueden manifestar la verdad de forma concreta (determinate), sino que tan sólo son aproximaciones mudables que de algún modo la deforman o alteran».
- 2.º que «las fórmulas manifiestan la verdad tan sólo de manera indefinida (indeterminate). verdad que debe ser buscada tan sólo a través de aquellas afirmaciones».

No se escapa la semejanza con los errores impugnados por la *Humani Generis* DS 3882 (2310): «audaciores quidem affirmant, quia fidei mysteria nunquam notionibus adaequate veris significari posse contendunt, sed tantum notionibus «approximativis» ut aiunt, ac semper mutabilibus, quibus veritas aliquando indi-

cetur, sed necessario quoque defermetur» Sin embargo la misma encíclica reconoce que puede intervenir un cambio en la elección de expresiones y nociones con las que se formule el dogma: DS 3883 (2311).

La herejía «modernista» debe ser evocada aquí, ya que para ella los dogmas o las verdades reveladas no vienen a ser sino fórmulas con las que el hombre expresa la experiencia íntima del misterio sirviéndose de conceptos, que no son sino símbolos<sup>176</sup>. Recientemente en la obra *Mysterium Salutis*, K. Rahner y K. Lehmann han insistido en el contenido objetivo de las verdades dogmáticas, dado que se afirma a menudo «como consecuencia de las tendencias radicales y de la filosofía moderna» que «el sentido y el valor de un dogma sólo depende de la medida en que el dogma es expresión *inmediata* de una experiencia vital todavía presente o de su ulterior resonancia». Pero advierten a continuación:

«con esto no negamos que la afirmación dogmática se presente en ocasiones, dentro de un horizonte de interpretación que no traduce adecuadamente y desde todos los puntos de vista el fenómeno original de que se trata»<sup>177</sup>.

Puede ser de interés el transcribir uno de los párrafos que K. Rahner ha escrito a propósito de la forma de exponer la M.E.:

«Si una proposición puede expresar mejor, más vital y completamente que otra el mismo contenido, como lo dice el documento, entonces el término 'approximatio' no tiene necesariamente el sentido herético del relativismo dogmático, sino que puede indicar lo intentado por el documento»<sup>178</sup>.

Vuelve sobre la expresión que había acuñado en su disputa con H. Küng: en las proposiciones dogmáticas la verdad viene amalgamada con el error sin que de ello se tenga un conocimiento reflejo. Y le parece que sobre ello el documento no ha reflexionado suficientemente.

176. DS 3483 (2079). Cf. Aubert, R., *Le problème de l'acte de Foi* (Louvain 1950) pp. 368-73.

177. Rahner, K. - Lehman, K., 'Kerigma y dogma', en *Mysterium Salutis* I/II, p. 772.

178. *Stimmen der Zeit* 191 (1973) 590.

## B) EL PROBLEMA Y LAS RAICES DE DONDE SURGE

Hay una profunda conexión entre la cuestión de cómo la Iglesia permanece indefectible en la verdad y el dato de que las afirmaciones dogmáticas siendo verdaderas, y como dice el Vaticano I irreformables, se encuentran a la vez marcadas por la historicidad. El dato de su historicidad hace que la dogmática católica no pueda eludir el problema de la hermenéutica, tema al que recientemente se le dedican muchos estudios. Pero hablar de hermenéutica a propósito de un dogma infalible, ¿no es una contradicción? R. Marlé se hace eco de ello al escribir:

«¿No hay oposición irreductible entre la idea de un dogma que define, establece,  *fija*  de manera definitiva el objeto de la fe y el principio mismo de la hermenéutica que quiere que este objeto sea el objeto de una interrogación continuamente continuada y que su sentido no se pueda desvelar fuera de una búsqueda activa del sujeto que se interna?» 179.

Por otro lado, G. Thils a propósito del «irreformables» del Vaticano I se pregunta:

«¿No existe contradicción  *in terminis*  al decir que es perfectible lo definitivo? Ciertamente sí, pero puede que se entienda de manera inexacta qué es 'definitivo' y qué es 'perfectible'» 180.

Si a esta cuestión respondiéramos con la teología de los años cincuenta, se denominaría a toda la teología moderna como de «herética» o «cuasiherética». Como ejemplo de la teología de los años 50 podremos citar a R. Garrigou-Lagrange quien en 1947 a propósito de «las nociones consagradas por los Concilios» se planteaba algunas cuestiones entre las cuales se encuentran las siguientes:

«I. - ¿Hay en la enseñanza de los Concilios nociones incluso técnicas, que hayan sido verdaderamente consagradas por ellos?». Responde sí, indudablemente, pero advierte: «cuando un concilio hace uso de ellas y las consagra, no canoniza todas las relaciones que dichas nociones tienen con otras nociones del sistema filosófico que contribuyó a su precisión».

«II. - ¿Es posible renunciar sin alterar el sentido de la enseñanza de los Concilios a nociones técnicas por ellos consagradas,

179. Marlé, R., 'Dogme infallible et herménéutique', en Castelli, E. (ed.), *L'Infallibilité* (Paris 1970) p. 305.

180. Thils, G., *La Infallibilidad pontificia* (Santander 1972) p. 208. De interés para el tema son también las pp. 208-14.



o dejarlas caer en desuso y sustituirlas por otras, 'equivalentes' y 'análogas'? Responde: no; esta noción consagrada es una 'hipótesis provisional'» 181.

Esto es indudablemente valorar con exceso el alcance teológico e incluso doctrinal de los empréstitos tomados de una época cultural. Congar, en su epistemología de los criterios teológicos, hace una afirmación de importancia capital:

«Para la Iglesia sigue siendo un *deber* la catolicidad efectiva de sus fórmulas. Esta exige una perpetua crítica, en nombre de la transcendencia divina del mensaje y de los instrumentos que sirven para expresarla» 182.

La teología moderna católica está embarcada en lo que se ha dado en llamar *reinterpretación del dogma*. Esto supone el poder hacer una distinción en la definición dogmática entre el *núcleo dogmático* propiamente afirmado y su *revestimiento* accidental e histórico. Es cierto que «la verdad absoluta no puede jamás ser formulada sino con conceptos humanos, no puede ser percibida sino con conceptos». Pero de la misma forma es cierto que «los aspectos absoluto y relativo del dogma no pueden jamás ser netamente separados el uno del otro» 183. ¿Es un *artilugio* teológico el afirmar, que se puede modificar el revestimiento antiguo, permaneciendo incambiada la significación dogmática? A muchos, un tanto profanos en la cuasi *mistagogia esotérica* teológica, no cabe duda que pudiera parecerles.

Pero no quisiéramos dejar de indicar expresamente los problemas que una tal interpretación implica, o puede implicar, por partidarios que seamos de ella.

En *primer* lugar el peligro de la herejía modernista. Esto nos daría un sentido totalmente heterodoxo de la interpretación del dogma «cuando se justifica o exige invocando el carácter puramente simbólico o pragmático de los conceptos de fe». Pero el modernismo ha puesto en claro una dificultad fundamental

181. *Angelicum* 26 (1947) 217-30.

182. Congar, Y. M., *La fe y la teología* (Barcelona 1970) 2 ed., n. 65, p. 104. Se leerá con interés toda la tesis VIII, pp. 95-106 y sobre todo la p. 96 donde se hace eco de dos dificultades básicas concerniente al valor de las fórmulas dogmáticas: la extraída de la historia y la extraída de la filosofía del lenguaje y de la semántica. En la p. 104 habla de «relatividad de las fórmulas dogmáticas».

183. Schillebeeckx, *Révélacion et Théologie*, p. 239.

de la dogmática católica: ¿cómo cabe hablar, y qué se requiere para poder hacerlo, de identidad entre la Iglesia actual y la Iglesia apostólica? K. Rahner ha considerado que aquí radica uno de los grandes errores del libro de H. Küng, *¿Infalible? una pregunta*: el «asumir, en cuanto a la historia se refiere, una clara posición sustancialmente racionalista»<sup>184</sup>. La cuestión suscitada por el modernismo, y que es la raíz de muchos malentendidos teológicos en esta Iglesia posconciliar, podría formularse así:

«¿Cuál es la relación entre el evangelio de la verdad y fidelidad de Dios siempre nuevas, evangelio que no se deja fijar, ni histórica ni dogmáticamente, y el testimonio histórico, por naturaleza, deficiente de la Iglesia?»<sup>185</sup>.

En segundo lugar, derivado del primer peligro, existe el peligro de *relativismo teológico*, reduciendo lo nuclear a lo contingente e histórico. Pero si éste es un peligro del ala «progresista», el peligro del ala «conservadora» será confundir lo histórico y accidental con lo nuclear: *sería otra especie de herejía*. «La historia de la teología nos muestra que la repetición puramente material de una formulación de fe elaborada en otro clima intelectual es siempre peligrosa; en todo caso no se puede hablar entonces de una afirmación de fe viva y existencialmente apropiada»<sup>186</sup>.

### *Factores que crean la nueva problemática*

La nueva problemática surge de diversos factores. Los principales a nuestro entender son los siguientes:

184. Rahner - Loehrer - Lehmann, *¿Infalibilidad en la Iglesia?*, pp. 12-13: «Como sus adversarios romanos... también Küng afirma sustancialmente, en base a una concepción racionalista de la historia, que siempre que en el presente no sea perceptible en el pasado de esta forma simplicista, es también imposible reconocer la existencia de una relación efectiva entre ambos». Por su parte H. Küng, en *Respuestas a propósito del debate sobre «Infalible, una pregunta»*, p. 52, indica que «ha fijado su interés en una continuidad fundamental dentro de cualquier clase de discontinuidad» y remite a su obra *La Iglesia*, A, I, I y II.1.

185. Kasper, W., *Dogme et Evangile*, p. 43. El subrayado es nuestro.

186. Schillebeeckx, art. 'Intelligence de la foi', cit. en nota 172, p. 135.

(1) *La experiencia de la mutabilidad de las fórmulas en la historia.*

Expresiones, usadas por muchos siglos y consideradas adecuadas a la revelación, se han modificado después y se las comprende diversamente.

También algunas definiciones dogmáticas a la luz de la historia no aparecen exentas de «ciertos malentendidos»<sup>187</sup>, que han acompañado su comprensión por siglos.

(2) *La aplicación, al menos analógica, de los métodos exegéticos bíblicos al dato del magisterio.*

La metodología aplicada al análisis bíblico, aceptada por el Magisterio, ha conducido a preguntarse, si no era necesario el hacerlo también para con el magisterio. P. Fransen ha escrito:

«El trabajo de crítica y de respetuoso análisis de la Sagrada Escritura realizado en los últimos 100 años; debería ahora, mutatis mutandis, hacerse propiamente con relación a los documentos eclesiológicos, precisamente por profunda y sincera veneración para la Iglesia de Cristo»<sup>188</sup>.

(3) *La crisis que provoca la filosofía del lenguaje.*

Un vocablo tiene su significación en una lengua determinada; a menudo no existe en otra lengua una auténtica transcripción de ese mismo vocablo. Por otra parte, en una misma lengua los vocablos cambian de sentido en el transcurso del tiempo. La moderna filosofía del lenguaje podría sintetizarse así: «el valor semántico de una expresión no depende tanto de su contenido ideal cuanto más bien del contexto cultural al que se refiere y del que trae inspiración»<sup>189</sup>.

No cabe olvidar que «en la actual filosofía de la religión, que toma su origen de la Reforma, existe una tendencia a

187. Afirmación de los Obispos alemanes en su instrucción del 22-9-1967, tomada de Molari, *art. cit.* en nota 172, p. 229.

188. P. Fransen, en *Oberheinisches Pastoralblatt* 61 (1960) 203, citado y aceptado por Welte, B., 'Ein Vorschlag Zur Methode der Theologie heute', en *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, vol. I (Friburgo 1964) p. 277.

189. Molari, *art. cit.* en nota 172, p. 231. Sobre el problema véase Ferré, F., *Le Langage religieux a-t-il un sens? Logique moderne et foi* (Paris 1972); Schillebeeckx, E., 'Análisis del lenguaje, hermenéutica y teología', en *Interpretación de la fe*, pp. 25-63; Ricoeur, P., *Le conflict des interpretations. Essais d'hermenéutique* (Paris 1969); Sebastián, F., *Antropología y teología de la fe cristiana* (Salamanca 1972) p. 235 ss.



hablar del carácter «ateórico» de la comprensión de la fe, así como a separar la pregunta por el sentido, de la pregunta por la *verdad*; y concretamente a separarlas *por entero*»<sup>190</sup>.

(4) *El perspectivismo de toda expresión de la verdad*<sup>191</sup>.

No viene a ser sino una concreción del aspecto anterior. H. Küng ha hecho de ello un poco el nervio de sus críticas a la infalibilidad<sup>192</sup>. Pero no es tan sólo él quien subraya este aspecto, sino también teólogos, como E. Schillebeeckx y, el que explicara en la Universidad Gregoriana, B. Lonergan.

Las premisas de los relativistas son: a) el significado de todo enunciado es relativo, es decir, referido a su contexto; b) todo contexto está sometido a variación, se encuentra en un proceso de desarrollo o decadencia, y c) no es posible predecir cómo será el siguiente contexto.

Lonergan afirma que estas premisas son correctas en cuanto tales: el sentido de todo enunciado es relativo, es decir, referido a su contexto, pero de esto no se sigue que no podamos precisar este contexto. Dentro de un contexto determinado, *un enunciado puede reconocerse como verdadero y no puede serlo al mismo tiempo falso*. Es igualmente correcto afirmar que el contexto está sometido a variaciones, pudiendo ocurrir que un enunciado correcto en su propio contexto resulte incorrecto en otro. No obstante sigue siendo cierto que lo que era correcto en su contexto originario, lo podamos reconstruir mediante

190. Schillebeeckx, E., *Interpretación de la fe*, pp. 87.8.

191. Este aspecto viene desarrollado por E. Schillebeeckx, a quien seguimos en 'La infalibilidad del Magisterio', *Concilium* n. 83 (1973) 405-8 y en 408-12 aplicado con ejemplos sacados de la historia del magisterio.

192. Küng, H., *Unfehlbar? Eine Anfrage*, IV.1, p. 128 ss. Sus cinco proposiciones son: 1. Las proposiciones no corresponden a la realidad; 2. Las proposiciones están expuestas a falsas interpretaciones; 3. Las proposiciones son traducibles tan sólo relativamente; 4. Las proposiciones están en movimiento; 5. Las proposiciones corren el riesgo de la ideologización. En p. 131 escribe: «Para obviar a posibles equívocos no queremos decir que las proposiciones no están en grado de expresar la verdad, que todas las proposiciones son igualmente verdaderas y falsas, que no se pueden medir con la realidad que pretenden expresar, que el esclarecimiento es imposible. Queremos tan sólo decir que las proposiciones de ninguna forma son tan claras como parecen, que ellas fundamentalmente son plurivalentes y que, por tanto, pueden ser entendidas por diversos de forma diversa, que todas las falsas comprensiones y usos erróneos no pueden ser excluidos de antemano».

métodos históricos, de forma que podamos reconocer la verdad que originariamente se pretendía afirmar<sup>193</sup>.

Filosóficamente, por tanto, se debe afirmar *no que la verdad sea perspectivista*, en cuyo caso caeríamos en el relativismo, viniendo a ser verdadero simplemente aquello que ofreciera la respuesta más coherente a una problemática contingente, *sino que alcanzamos la verdad tan sólo desde una perspectiva situada históricamente*. O en otras palabras: nunca alcanzamos la verdad de modo absoluto sino de una manera histórica o perspectivista y, por tanto relativa; alcanzamos la verdad en una historia que está continuamente haciéndose.

Schillebeeckx propone una serie de ejemplos de la historia del magisterio con los que confirmar que este perspectivismo se aplica a las proposiciones de fe. Y cree poder afirmar que «la confrontación de los antiguos sínodos y concilios dirigidos contra el (semi) pelagianismo con las definiciones antitéticas (si bien no pronunciadas *ex cathedra*) contra Bayo, Jansenio y Quesnel puede servir de ilustración»<sup>194</sup>.

Con las reflexiones indicadas hasta ahora creemos que queda claro el problema que se hace cada vez más presente en la teología católica. Lo que a primera vista pudiera parecer oposición irreductible entre dogma infalible y postura hermenéutica resulta ahora evidente y algo que no puede ser eludido. Así C. Molari escribe:

«Las experiencias históricas... han puesto en crisis muchas fórmulas teológicas y han obligado a la teología a afrontar el problema del lenguaje. Es imposible indicar ahora todas las orientaciones que cada vez han tomado las soluciones propuestas desde

193. Lonergan, B., *Doctrinal Pluralism* (Milwaukee 1971) p. 10, tomado de Schillebeeckx, *art. cit.* en nota 191, p. 405.

194. *Art. cit.* en nota 191, p. 403.

195. Se refiere a los teólogos de «la muerte de Dios», Van Buren, Hamilton, etc. Considera que también el problema del lenguaje surge en J. A. T. Robinson en sus obras *Honest to God, The new Reformation*.

Véase en P. Van Buren, *El sentido secular del evangelio* (Barcelona 1968) p. 105 ss. (el problema del lenguaje religioso) así como su ponencia 'Che cosa e l'analisi del linguaggio teologico', en Castelli, E. (ed.), *L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio* (Roma 1969) p. 12055.

Por parte católica Dewart, L., *El futuro de la fe. El teísmo en un mundo adulto* (Barcelona 1969) cap. 3: El desarrollo del dogma católico, pp. 107-55. Digno de subrayar es que considere necesario distinguir su «teoría de la evolución doctrinal» del modernismo por tener algún «parecido real», si bien «muchos superficiales» (p. 148, n. 26).

el tiempo de la crisis modernista a las recientes radicalizaciones de algunas corrientes de teología<sup>195</sup>. Es cierto que bajo varias perspectivas el problema está interrogando a la teología, la cual se pregunta sobre la misma posibilidad y la naturaleza de su lenguaje»<sup>196</sup>.

La situación es una experiencia nueva con la que se debate la teología. Más aún, se habla de un pluralismo teológico, sobre cuyo problema la Comisión internacional de Teología ha dado un documento de 15 proposiciones<sup>197</sup>. Del planteamiento sobre «el pluralismo hoy» se dice que es «distinto cualitativamente», porque, mientras antes «la terminología, los supuestos filosóficos, el medio lingüístico, y el espontáneo sentimiento o sentido de la vida eran comunes», hoy no lo es. Y se considera que «no se puede en absoluto hacer confluír a teologías y tesis en una alternativa lógica tan simple que queden una junto a otra en una oposición diametral y dispar», sino que «aún no existe en el modo de entender las cosas un horizonte compartido dentro del cual se pueda, por ser de posesión común y estar reconocido irrefleja y calladamente, disputar sobre formulaciones concretas»<sup>198</sup>.

#### C) LAS FORMULACIONES DOGMATICAS: SU DEFINITIVIDAD Y SU «PROVISIONALIDAD»

Ya hemos indicado anteriormente la conexión ineludible entre lo que expusimos en el apartado I con este apartado II. La exposición, que del problema hemos hecho, nos exige preguntarnos en qué radica que de un dogma podamos decir que es *irreformable, definitivo* y sin embargo quepa hablar, como lo hacen muchos teólogos católicos, de la *provisionalidad* de todo enunciado dogmático. Entre éstos podemos citar entre otros, a G. Thijs, Y. M. Congar, Z. Aiszeghy y M. Flick, W. Kasper, R. Marlé, P. Lengersfeld, K. Rahner, etc.

La M.E., como ya hemos dicho, asume dos criterios que entran en juego: 1) la desproporción entre el lenguaje humano y el misterio; 2) la dimensión de historicidad del mismo lenguaje.

196. Molari, *art. cit.* en nota 232, p. 235.

197. Véase la bibliografía indicada al respecto en la nota 172, b.

198. Sic K. Rahner, 'El pluralismo', *art. cit.* en nota 172, pp. 429.31.



Cuando los teólogos aludidos hablan del carácter definitivo y sin embargo provisional de las fórmulas dogmáticas, acuden a las siguientes reflexiones.

Ante todo, se subraya que muy frecuentemente la formulación dogmática ha salido al paso de un error. Esto ha supuesto que «la parte de verdad contenida en el error ha sido *frecuentemente* pasada por alto por quienes se le oponían»<sup>199</sup>. Este insistir por razones polémicas en un punto ha supuesto que otros puntos, pertenecientes también al patrimonio católico, hayan sido *un tanto oscurecidos* en la vivencia eclesial<sup>200</sup>, o que al insistir posteriormente de modo muy especial en dicho aspecto, se origine cierto desequilibrio en el conocimiento y comunicación de la realidad central. Ejemplos se pudieran poner muchos. Baste con indicar que la *polémica antiprotestante* supuso un desequilibrio y una carencia de visión de conjunto en la eclesiología, polarizándola en una jerarquiología, amén de dejar muy de lado el sacerdocio común de los fieles y la corresponsabilidad a su nivel de todo el pueblo de Dios. O que el dogma del primado papal impidió poner de relieve el papel colegial del episcopado<sup>201</sup>.

En *segundo* lugar «una doctrina no es definida, afirma G. Thijs, en todas sus dimensiones, sino en alguna que otra, según la problemática ambiental»<sup>202</sup>. Esto implica una clara perfectibilidad por línea de complementaridad. Baste recordar toda la polémica entre el primado y colegialidad episcopal habida a raíz del Vaticano II<sup>203</sup>.

Además, todo dogma por principio es la enunciación en lenguaje humano de un misterio que trasciende toda conceptualización humana. Esto ya lo reconoció el Vaticano I, y lo mismo lo hace la M.E. Sobre el particular, K. Rahner ha escrito acertadamente:

«La realidad mentada en los enunciados teológicos es de una riqueza inabarcable y de una plenitud inmensa. El material termi-

199. Alszegehly - Flick, o. c. en nota 172, p. 151.

200. Alszegehly - Flick, o. c. en nota 172, p. 153 hablan de «un oscurecimiento parcial» si bien a continuación añaden que «estos oscurecimientos son siempre relativos» (p. 154).

201. Punto esclarecido por G. Dejaifve, en *N.R.T.* 82 (1960) 563.4.

202. Thijs, G., *La infalibilidad pontificia*, p. 209.

203. Sintomático a este respecto es la visión panorámica que ofrece Y. M. Congar, en su art. 'Synode episcopal, Primauté, collegialité', en *Ministères et communion ecclésiale*, pp. 190-216 (ed. cast., p. 188 ss.).

nológico disponible para la caracterización de la realidad es muy limitado. Y sigue siendo limitado; aunque crezca en la historia de los conceptos y de los términos... Tal terminología limitada no podrá ser nunca adecuada a la cosa mentada... La palabra inadecuadamente siempre a la cosa, y sobre todo en su utilización comunitaria, destaca siempre inevitablemente ciertos distintivos del estado de cosas en cuestión e igualmente, de modo inevitable, deja que pasen otros al transfondo, crea enlaces con otros estados de cosas determinadas y no destaca enlaces ya existentes con otras realidades de la fe. La terminología limitada, históricamente condicionada, da al enunciado de fe, especialmente en su figura teológica, una finitud, una concreción y una contingencia históricas. Además hay que contar todavía con que es sistemáticamente imposible proporcionar siempre una definición absolutamente inequívoca expresada reflejadamente, de los términos» 204.

En otras palabras la afirmación teológica y la declaración dogmática no son sino afirmaciones que apuntan a un misterio, misterio insondable, inagotable, que «déborda las posibilidades de expresión de cualquier época de la historia y por ello se esconde a toda sistematización objetiva» 205. Una sana teología no ha cesado jamás de subrayar su carácter *intencional*, significando por ello que la verdad, que consideran, superan las fórmulas dogmático-teológicas, y que éstas no la pueden agotar.

Se citan hoy con frecuencia expresiones de la Escolástica. Un adagio clásico es que la fe es «perceptio divinae veritatis tendens in ipsam» 206. El conocimiento de fe ante todo, y consecuentemente, la obra de la teología tienen a los ojos de la Escolástica una referencia escatológica 207. Otra de las expresiones es la de Santo Tomás de Aquino: «actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem» 208.

En otras palabras, la afirmación dogmática puede mostrar

204. *Escritos de Teología*, V, pp. 68-9.

205. Comisión teológica internacional, *l. c.* en nota 172 b, proposición 1.ª.

206. Recogido por Tomás de Aquino en II-II, q. 1, a. 6 sed contra.

207. Cf. Congar, *o. c.* en nota 172 b, p. 243 y nota 31 (ed. cast., p. 238).

Rahner, K. - Lehmann, K., *l. c.* en nota 172, a, indican que «la afirmación dogmática es también un fenómeno escatológico... Esto significa al mismo tiempo, que la afirmación dogmática habla siempre de algo que aparecerá en toda su gloria y esplendor en un futuro cuya forma concreta no nos podemos imaginar. La afirmación dogmática puede mostrar lo definitivo sólo de una manera provisional».

208. II-II, q. 1, a. 2 ad 2. Schillebeeckx, *Concilium* n. 83 (1973) 418 considera que esta expresión es citada «la mayor parte de las veces fuera del contexto pretendido por su autor».

lo definitivo, la verdad en sí del misterio, tan sólo de una forma provisional analógica. La estructura fundamental de la teología católica es la analogía <sup>209</sup>.

Por último está todo el problema de la historicidad del lenguaje dogmático. El carácter histórico es algo inseparable de la afirmación dogmática. El dogma es siempre una palabra pronunciada y, para hallar su sentido, se lo debe siempre resituar en esa situación. Como dice W. Kasper, «las decisiones doctrinales proceden siempre de una situación determinada en el interior de esta historia de la Iglesia; son, como toda realidad histórica, condicionadas y relativas, y esto no en el sentido de una deficiencia sino en el sentido positivo de que la Iglesia, en la formulación del mensaje del Evangelio, debe tener en cuenta la situación histórica y conformarse a la ley del tiempo» <sup>210</sup>. Por su parte la Comisión teológica internacional, hablando de la unidad de fe y el pluralismo teológico, reconoce también que «las fórmulas dogmáticas deben ser consideradas como respuestas a *cuestiones precisas*, y es en esta perspectiva como permanecen siempre verdaderas. *Su interés permanente está en dependencia de la actualidad durable de las cuestiones de que se trata*» <sup>211</sup>.

Estas consideraciones hacen que debemos hablar tanto de un carácter definitivo o absoluto de la fórmula dogmática, así como de su carácter provisorio. Definitivo o absoluto, en la medida en que es la garantía necesaria de un sentido y una orientación en la inteligencia de la fe. La fórmula dogmática excluye otros sentidos y otras interpretaciones de la verdad de la fe y marca los límites en el interior de los cuales la afirmación de fe permanece auténtica y ortodoxa. Pero la fórmula dogmática es *provisional*. Y lo es porque es perfectible: «toda frase que explica la fe puede perfeccionarse por otra frase mejor que, *hic et nunc*, sea más inteligible que actualmente signifique *más* y esto hasta el último día» <sup>212</sup>. Por eso las fórmulas dogmáticas resultan «variables no en el sentido de que lleguen en un momento a ser falsas las fórmulas de la fe que en un tiempo fue-

209. Cf. Rahner, K. - Lehmann, K., o. c. en nota 172 a, p. 782.

210. Kasper, W., *Dogme et Evangile*, pp. 27-8.

211. L. c. en nota 231 b, p. 460.

212. Lengsfeld, P., *Tradición, Escritura e Iglesia en el diálogo ecuménico* (Madrid 1967) p. 256.



ron verdaderas, sino porque su capacidad significativa puede disminuir y hasta perderse en un contexto cultural diferente» 213.

En la *significatividad* de la fórmula para un momento concreto histórico y cultural radica todo un serio problema kerigmático para la Iglesia en su devenir histórico. En un ámbito cultural y lingüístico hay varias formas de expresar el misterio. Unas formas de expresión son mejores que otras: existe la fórmula verdadera, mientras que las otras son más o menos falsas. Aunque exponga poco el misterio se debe retener fielmente la fórmula verdadera. Como escribe C. Molari:

«Una fórmula teológica está en un estado de continua transcendencia hacia su propio origen, el acontecimiento salvífico que quiere expresar y traducir... Una fórmula en este sentido es transformable en la medida de su verdad. La regla de conmutabilidad se podría expresar de esta forma: *cuando una fórmula teológica en un nuevo contexto cultural no es capaz de transformación se revela falsa*. Una fórmula verdadera no ofrece ninguna resistencia a la transformación, sino que lo solicita si el contexto semántico ha cambiado. Tan sólo una fórmula falsa no puede ser transformada. «La autotranscendencia de una fórmula es debida no a su falsedad sino en razón de su verdad» [K. Rahner]» 214.

Sin duda la teología católica, que ha pecado muchas veces de falta de historicidad, no se ha percatado hasta muy recientemente de todo lo que entraña el rededir en un momento histórico.

### *Observaciones complementarias*

Quisiéramos hacer algunas observaciones complementarias, antes de volver sobre la M.E. y de indicar algunos aspectos de la teología ecuménica al respecto.

*En primer lugar* en la teología católica el dogma ha sido concebido muchas veces *meramente como punto de llegada*, cuando es *a la vez un punto de partida*. Ciertamente el dogma es un punto fijo sobre el que una vez la Iglesia se ha fijado y sobre el que la Iglesia puede y debe siempre apoyarse. «La Iglesia debe siempre permanecer «conforme» a estas definiciones que se ha dado en el curso de los siglos de lo que es constitutivo de su objeto. Pero en esta conformidad, no debe dejar de bus-

213. F. Sebastián, o. c. en nota 172 a, p. 249.

214. O. c. en nota 172 b, p. 240.

car una traducción del mensaje que lo haga iluminar realmente a los hombres a los que está destinado»<sup>215</sup>.

En este sentido ha influido lo que pudiéramos denominar con B. Sesboüé, *monofisismo eclesiológico*, en cuanto que la palabra de la Iglesia no se ha considerado del todo en su densidad e inevitable relatividad de palabra humana, sino que ha sido considerada como palabra inmediatamente divina, cuya autoridad es absoluta bajo todas sus relaciones»<sup>216</sup>.

Nunca habrá que olvidar dos advertencias profundamente importantes. La *primera* que «dentro de problemáticas distintas e igualmente preexistentes, la evolución del dogma habría podido resultar muy diversa»<sup>217</sup>. El cristianismo no se hubiera desarrollado lo mismo en un horizonte judeo-helenista que en un horizonte judeo-oriental. Esto hace que conceptos tan tradicionales como «unión hipostática», o el uso de naturaleza y persona en Cristología y Trinidad tal vez no se hubieran dado y se hubieran dado otros. En otras palabras, «en tales doctrinas dogmáticas existen regulaciones de lenguaje que *podían haber sido muy diferentes, porque no venían impuestas por el objeto en cuestión*»<sup>218</sup>. La teología católica deberá asumirse en profundidad todo lo que significa el pluralismo teológico existente en el mismo N. T.

Surge así una pregunta: ¿es tan evidente que hoy se deberá exigir para la unidad católica todo ese bagaje terminológico-dogmático *legítimo*, pero no necesario, en cuanto desde el mismo objeto revelado el proceso podía haber sido distinto, si la Iglesia quiere ser católica en su sentido pleno asumiendo todas las culturas? <sup>219</sup>. El mismo caso del término transustanciación se presta a una profunda reflexión cuando se reflexiona que el misterio eucarístico pudiera ser expresado en su verdad, me refiero a tratar de expresar la realidad de la presencia eucarística, de otra forma, si en vez de tomar las categorías aristotélico-tomistas tomáramos las categorías platónicas o las categorías hebreas.

215. Marlé, R., 'Dogme infaillible et hermenutique', en Castelli, E. (ed.), *L'Infaillibilité*, p. 310.

216. Sesboüé, B., *Autorité du Magistère et vie de foi ecclésiale*, en N.R.T. 93 (1971) p. 339.

217. E. Schillebeeckx, *Concilium* n. 83 (1973) 412.

218. K. Rahner, *Concilium* n. 83 (1973) 439. El subrayado es mío.

219. Cf. Congar, Y. M., *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique* (Mysterium Salutis 15) (Paris 1970) p. 171 ss.

La *segunda* advertencia es que tan sólo el N.T. es *norma normans*. Todo lo demás, incluso los dogmas infalibles y definitivos de la Iglesia son *norma normata*. De las definiciones dogmáticas dice la Comisión teológica internacional que «no deben jamás ser consideradas a parte de la expresión particularmente auténtica de la Palabra divina en la Escritura»<sup>220</sup>. Los dogmas deben ser siempre leídos y comprendidos a la luz del testimonio escriturístico. Este dato es capital para el diálogo ecuménico.

En *segundo lugar* el carácter definitivo pero provisional del dogma viene confirmado por el mismo Concilio Vaticano II que «reconoce que con frecuencia las diversas fórmulas teológicas, más que opuestas, son complementarias entre sí» (UR n. 17 a) como en el caso de las fórmulas trinitarias «ex Patre per Filium» y «ex Patre Filioque» lo afirmó el concilio de Florencia<sup>221</sup>. La *Gaudium et Spes* (n. 62, 2.º) por su parte habla de que «una cosa es el mismo depósito de la Fe —o sea sus verdades— y otra cosa el modo de formularlas». Y por ello indica que «los teólogos están invitados a buscar siempre un modo más adecuado de comunicar a los hombres la doctrina». Debe quedar siempre a salvo en la llamada reformulación el mismo contenido (eodem tamen sensu eademque sententia). Se abre así un amplio campo al pluralismo teológico. Pluralismo que no supondrá que «las diferentes teologías incurran en contradicción; es decir, que sus tesis se enfrentan como un «sí» y un «no», de donde habría que concluir, por la simple ley de contradicción que ambas tesis no pueden ser simultáneamente verdaderas»<sup>222</sup>. Pero no se puede abordar el pluralismo teológico si no se advierte que en las fórmulas del magisterio «va implícita una regulación del lenguaje, que *podría ser distinta, que no viene dictada en absoluto por la cosa misma, sino que*

220. Proposición 12, *l. c.* en nota 172, p. 460. Sobre el tema véase Kasper, W., *Dogme et Evangile* (Tournai 1967) p. 109 ss.; Rahner, K., *Escritos de Teología V*, pp. 75-81. Grillmeier, A., 'La Sainte Ecriture dans la vie de l'Eglise', en *La Révélation divine*, vol. II (Unam Sanctam 70b) (Paris 1969) p. 453, analizando el proceso de discusión conciliar sobre «Dei Verbum» n. 24, afirma: «La Escritura alimenta a la Teología con su propia vida haciendo captar a partir de ella misma la forma y la significación originales de las fórmulas teológicas ulteriores».

221. D S 1300-2 (631). Cf. Dejalve, G., *Diversité dogmatique et unité de la Révélation*, en *N.R.T.* 89 (1967) 16-25.

222. Rahner, K., *Concilium* n. 46 (1969) 431.



está condicionada cultural y sociológicamente, que es, por tanto, una suposición» 223.

K. Rahner se ha enfrentado varias veces con la fijación terminológica implicada implícitamente en la realidad de una definición. De ello ha escrito que «no es la cuestión de la verdad, sino a lo sumo la de la convivencia la que puede ser planteada» 224. Pero lo que le preocupa es que «la terminología está expuesta inevitablemente a un cambio histórico permanente... sin que el proceso histórico de la terminología pueda ser manipulado adecuadamente, ni siquiera en el terreno de la Iglesia, por las autoridades del ministerio docente de la misma» 225. Más aún, considera que «es un problema candente de la teología, vinculada a esos conceptos, con sus ambigüedades, sus posibles faltas de perspectiva —que pueden ser trascendentales— y otras parecidas limitaciones, propias de toda terminología» 226.

Está presente aquí el problema de «los conceptos análogos inadecuados». «Una frase que los niega no es por sí misma falsa, siempre que sea comprendida no como contradicción puramente formal de otra frase, sino como mirando a su vez a afirmar positivamente algo» 227. Rahner usa el ejemplo del problema del pecado original. La frase «hay pecado original» y la otra «no hay pecado original», naturalmente no pueden ser verdaderas al mismo tiempo, si uno no es comprendida sino como pura negación de la otra. Pero si cada una de ellas es entendida con un contenido positivo, por el cual una expresa lo que la otra deja abierta, y está forzada a dejarlo abierto a causa de la analogía de los conceptos, sin decirlo ella misma, entonces las dos expresiones pueden ser verdaderas» 228. Además, cabe decir que «la formulación clásica» también «oscurece» la verdadera confesión de fe «al no poner de relieve la mera rela-

223. *Ibid.*, p. 439. El subrayado es mío.

224. *Escritos de Teología*, V, p. 69.

225. *Ibid.*, pp. 71-78. Rahner llega a afirmar que «los intentos reflejados en la *Humani Generis* y la *Mysterium fidei*, de establecer como infranqueables para el futuro unos conceptos teológicos semejantes y, a pesar de su historia, el lenguaje dado con ellos no son correctos ni convenientes», *Concilium* n. 46 (1969) 440.1. Reflexiones semejantes en Schillebeeckx, E., *Interpretación de la fe*, p. 109 ss.

226. Rahner, K. - Lehmann, K., *l. c.* en nota 172 a, p. 781.

227. Rahner, K., 'Quelques considérations sur le concept d'Infaillibilité dans la théologie catholique', en Castelli, E. (ed.), *L'Infaillibilité*, p. 67.

228. *Ibid.*, pp. 67.8.

ción análoga entre pecado personal y pecado habitual heredado»<sup>229</sup>.

En la discusión con H. Küng, Rahner le exigía a Küng que hubiera mostrado la distinción entre el error y el carácter histórico limitado, inadecuado y ambiguo de las proposiciones humanas<sup>230</sup>. G. Dejaifve, con acierto, considera que el nervio de la disputa entre ambos autores, radica aquí y que, sin embargo, sus posiciones no son tan dispares. Escribe:

«Aquí en efecto está, a nuestro entender, todo el malentendido de la tesis de Küng. El autor, en efecto, no niega que las proposiciones puedan expresar lo verdadero. Pero, por el hecho de que no agotan la realidad que tratan de traducir, son forzosamente limitadas, y reflejan esta verdad de forma inadecuada. Pasando por la interpretación del lenguaje esencialmente, vivo y en constante mutación se prestan a desprecios y consecuentemente, *en el sujeto que las acoge*, pueden orientar al error... [Tras citar el ejemplo que pone Rahner sobre el pecado original, añade:] ¿Hace Rahner otra cosa que afirmar de forma más positiva lo que Küng expresa de forma paradójica, y hay que decirlo, ambigua, si se tienen en cuenta sus explicaciones?»<sup>231</sup>.

Si los conceptos dogmáticos no dejan de ser conceptos análogos e inadecuados, si nuestra forma de captar el misterio es imperfecta, cabrá decir que *nuestras fórmulas dogmáticas son «aproximaciones» del misterio*, que expresan el misterio con *una cierta deformación*, en cuanto que lo significan desde un modo humano e imperfecto. Ya Santo Tomás decía de los nombres que aplicamos a Dios que «le competen en sentido propio por razón de lo que significan... pero en cuanto al modo

229. Rahner, *Concilium* n. 46 (1969) 441.

230. Rahner - Loehrer - Lehmann, *¿Infallibilidad en la Iglesia?*, pp. 18.37.

231. Dejaifve, 'Un debat sur l'infaillibilité', en *N.R.T.* 94 (1971) 592.4. De forma semejante Kasper, W., 'Zur Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit', en Küng, H., *Fehlbar?* (Colonia-Zurich 1973) pp. 76.7: Küng no niega, como le reprochan la mayoría de los críticos, que se den proposiciones verdaderas, y tampoco sostiene que las proposiciones, con respecto a su verdad y a su error tenga la misma relación». Véase Küng, H., *Respuestas a propósito del debate «Infallible una pregunta»*, pp. 102, 106, 107; *Estructuras de la Iglesia*, p. 381: «cualquier proposición puede ser verdadera y falsa según su finalidad, su enunciado y su sentido»; *La Iglesia*, pp. 408.9; *Unfehlbar? Eine Anfrage*, pp. 131, 138, 140. Escribe: «Toda proposición puede ser verdadera y falsa, según como es finalizada, situada, entendida». Por ello aboga porque se tome en serio «la dialéctica de la verdad y el error» (p. 140). Y como ejemplo pone la expresión «el justo vive de la fe» que pudiera ser bien entendida, sin que en la misma expresión aparezca el lado erróneo y herético para Trento: «el justo vive de la fe y no cumple ninguna obra buena».

de significar es el que compete a las criaturas»<sup>232</sup>. En otras palabras, se puede afirmar sin caer en un *relativismo dogmático* que las fórmulas dogmáticas son *aproximaciones* de la verdad escatológica.

Con esto no queremos negar que no quepa entender el término «aproximación» de forma modernista o con un puro relativismo recogido sin más matizaciones de una filosofía del lenguaje. El mismo Rahner, a quien tan prolijamente hemos citado, comienza, al exponer los elementos fundamentales de una afirmación dogmática, insistiendo en «*el significado objetivo*» de las proposiciones dogmáticas, dado que tendencias radicales, basadas en corrientes de filosofía moderna, llegan a afirmar que «el sentido y valor de un dogma sólo dependen de la medida en que el dogma es expresión *inmediata* de una experiencia vital todavía presente o de su ulterior resonancia»<sup>233</sup>.

Por otro lado la M.E. afirma que el dogma tiene un sentido «determinado» o «irreformable» y que «el *sentido* de las fórmulas dogmáticas permanece siempre verdadero y constante, aún cuando pueda ser aclarado más y mejor comprendido» [5, 4.º y 3.º]. Por lo expuesto debería también decirse que, siendo indeterminado e irreformado es también *provisional* en el sentido arriba indicado, en cuanto que está exigiendo que en una nueva situación cultural la Iglesia para mantenerse fiel al pasado y en un proceso de profundización para con el depósito revelado tiene la obligación de esforzarse por una nueva creatividad en *rededir* su mensaje.

Parece que se hubiera deseado en este mismo número 5, tan positivo como lo hemos dicho antes, que se hubiera usado un lenguaje menos fixista y se hubiera indicado también, de *forma positiva*, algo de lo que precisa la teología, a saber, cómo las nuevas fórmulas pueden ser no simplemente algo peligroso, sino también algo necesario.

#### D) PERSPECTIVAS DE TEOLOGIA ECUMENICA

##### 1. *El teólogo reformado J. L. Leuba*

Una buena semejanza con lo que pretende la teología católica modernamente la encontramos en el teólogo reformado J. L.

232. «Nomina substantiam divinam significare, licet imperfecte», I, q. 13, a. 4 c y a. 3 c.

233. *Mysterium Salutis* I/II, p. 772.



Leuba, cuando escribe sobre en qué sentido el Protestantismo debe tomar en serio la teología romana <sup>234</sup>.

Parte del hecho de que el protestantismo no es fundamentalista y que por tanto no considera a la Biblia como palabra de Dios independientemente del testimonio actual del E. S. El E. S. actúa constantemente y actualiza el testimonio apostólico. «¿Qué es de esta actividad, de esta actualización? ¿No es válida sino para el instante en que se manifiesta?, o las explicaciones que presenta, ¿incluyen al contrario un elemento de validez definitiva?». En otras palabras, considera que la Iglesia católica provoca al protestantismo el «formular las actualizaciones del E. S. y dar así a nuestro estudio de la Iglesia su justificación teológica».

Su respuesta es la siguiente:

«Esta actualización no será presentada como infalible pero tampoco será presentada como un puro proyecto, como una simple proposición. *Será presentada como la etapa necesaria entre la hermenéutica del pasado y la hermenéutica del futuro.* Presentado al conjunto de la Iglesia, vivido por el conjunto de la Iglesia, producirá ciertos resultados de donde el magisterio, interviniendo de nuevo podrá sacar ciertas directrices reconocidas, *ciertas e infalibles en su finalidad.* Infalible es, por ejemplo, la condena de la cristología arriana. Pero *la infalibilidad de la finalidad no podrá ser aislada.* Está siempre vinculada a condiciones históricas en las que ha sido reconocida. Esto significa que las fórmulas deben ser constantemente explicadas de nuevo.

Una precisión debe ser hecha. El *consensus* reconocido infalible en su finalidad *consistirá esencialmente en fórmulas negativas.* No puede definir infalible y definitivamente sino los errores reconocidos. *La verdad positiva no puede ser expresada de manera exhaustiva en una fórmula,* dado que la Iglesia está en marcha hacia su futuro. La dimensión escatológica es el límite de su infalibilidad. Ninguna fórmula puede expresar la verdad de una manera infalible, ya que la infalibilidad equivaldría entonces a la totalidad exhaustiva» <sup>235</sup>.

Esta amplia cita pudiera haber sido suscrita por cualquier teólogo católico en cuanto que enmarca la dialéctica de toda fórmula nueva eclesial en su aspecto, de continuidad con un pasado y su apertura a un futuro escatológico. En cuanto que

234. Leuba, J. L., *A la decouverte de l'espace oecumenique* (Neuchâtel-Paris 1967) pp. 200-13: *En quel sens les Protestants ont-ils a prendre au sérieux l'Eglise romaine?* Conferencia original de 1960; lo más importante para nuestro propósito son las páginas 210 ss.

235. *Ibid.*, pp. 211.2.

la fórmula histórica no es todavía la verdad escatológica, la verdad positiva no puede ser expresada exhaustivamente en una fórmula. Bajo este aspecto de no exhaustividad de la *verdad*, añade Leuba, toda fórmula dogmática de expresión positiva de la verdad incluye la dimensión de ser, a la vez bajo otro aspecto, fórmula negativa.

## 2. *La teología ortodoxa moderna: la dimensión apofática de la Teología* <sup>236</sup>.

La Ortodoxia siempre se ha manifestado como la Iglesia de los siete concilios. Ha habido y hay en ella una especie de profundo tradicionalismo. Para entender este dato no hay que olvidar una página central de su historia: el año 843 con el triunfo de la ortodoxia y la condenación de Italos. Desde ese momento triunfa en la teología la *fidelidad literal* a los Padres. Se comprende que los bizantinos no osarán jamás, si no es más por la condenación de Italos, el emprender una nueva síntesis entre la revelación y la teología, para reemplazar o completar lo que los Padres del siglo IV habían realizado <sup>237</sup>.

Ha sido en la época moderna, sobre todo a raíz del congreso teológico panortodoxo de Atenas (año 1936) cuando los teólogos ortodoxos han sentido la necesidad de retornar a los Padres para captar en ellos el espíritu creador y poder así ser respuesta para el presente <sup>238</sup>. El problema central que tiene la teología ortodoxa hoy, afirma J. Meyendorff, es el de crear una teología que resuelva los problemas de hoy: la teología debe ser a la vez tradición y fidelidad al pasado así como res-

236. *Bibliografía*: Evdokimov, P., *La Ortodoxia* (Barcelona 1968) pp. 186-89 (ed. original *L'Orthodoxie*, Neuchâtel 1959); *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale* (Lyon 1967) p. 24 ss., *si bien passim*; Lossky, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (Paris 1944) cap. 1 y 2; Nissiotis, N. A., *Remarques sur le renouveau de la théologie systematique*, en *La Pensée Orthodoxe* n. 1 (12) (Paris 1966) pp. 125-34. Hemos desarrollado más ampliamente este punto en nuestro artículo 'Naturaleza y esencia de la teología ortodoxa', *Diálogo Ecueménico* X (1975) 315-53 (directe 338-44).

237. Sic Meyendorff, J., 'Humanisme et mystique byzantine', en *N.R.T.* 79 (1957) 905-14. Sobre el tema también Le Guillou, M. J., *Misión y Unidad* (Barcelona 1963) pp. 143-52.

238. Uno de los teólogos más importantes en insistir en esto fue G. Florovsky. Véase su intervención en *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athenes* (29 Nov. 6 Dec. 1936) (Atenas 1939) p. 231. Sobre Florovsky véase Lelouvier, Y. M., *Perspectives russes sur l'Eglise. Un théologien contemporain: G. Florovsky* (Paris 1968) pp. 120-31.

puesta para con el presente. Correlativamente, los problemas que afectan a la teología ortodoxa hoy son por un lado el de absolutizar el pasado en su totalidad y, por otro, un modernismo de mala ley<sup>239</sup>.

Por ello el lema de la teología ortodoxa moderna es volver a las fuentes, *hacia atrás*, para retornar e ir sobre todo *hacia adelante*. Sirvan de testimonio las siguientes frases de P. Eudokimov:

«Con la palabra de los Padres hay que descubrir su actitud creadora, captar los gestos de la Iglesia que nos transmite su tesoro siempre nuevo. De todos modos un estudio más profundo del pensamiento de los padres, una cierta identificación con su experiencia, con su catolicidad, es una condición *sine que non* para todo teólogo actual un descubrimiento *hacia atrás* pero sobre todo *hacia adelante* en la escatología»<sup>240</sup>.

La teología moderna ortodoxa tiene entre sus corrientes modernas una que subraya la *dimensión apofática de toda teología*, aspecto que sería una de las características de toda la teología de los Padres griegos, si bien sus representantes más característicos resultan el Areopagita y Gregorio Niseno<sup>241</sup>. Un gran representante de la teología apofática es Gregorio Pá-lamas.

Como lo enseña la experiencia mística, Dios se manifiesta al hombre en la tiniebla. Tal es el punto de partida de la teología apofática. Quizás su autor preferido sea Dionisio el Aeropagita. De él escribe V. Lossky: «Dionisio distingue dos caminos teológicos posibles: el uno procede por afirmaciones (teología catafática o positiva), el otro procede por negaciones (teología apofática o negativa). La primera nos conduce a un cierto conocimiento de Dios —es un camino imperfecto; la segunda nos lleva a la ignorancia total —es la vía perfecta, la sola que conviene con relación a Dios, el incognoscible por naturaleza»<sup>242</sup>.

239. Meyendorff, J., 'La théologie orthodoxe aujourd'hui', *Contacts* 21 (1969) 306-28; *Orthodoxie et Catholicité* (Paris 1965) pp. 91-96; *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui* (Paris 1960) p. 169.

240. Eudokimov P., *La Ortodoxia*, p. 212.

241. Sic Lossky, o. c. en nota 236, pp. 30-31. En p. 32 escribe: «el apofatismo como actitud religiosa con relación a la cognoscibilidad de Dios no es una propiedad exclusiva de los *Areopagíticos*. Se halla en la mayoría de los Padres».

242. *Ibid.*, p. 23.



... Tratar de trasponer la antinomia existente entre ambas es lo que ha hecho Tomás de Aquino «haciendo de la teología negativa una corrección de la teología afirmativa» y esto es para Lossky un defecto<sup>243</sup>. Según el mismo Lossky la Iglesia Oriental ha luchado siempre contra quienes han atentado «contra la incognoscibilidad de Dios, reemplazando la experiencia de las profundidades insondables de Dios por conceptos filosóficos». Más aún, en su opinión Gregorio Niseno habría enseñado que «todo concepto relativo a Dios es *un simulacro, una imagen falaz, un ídolo*. Los conceptos que formamos según el entendimiento y la opinión que nos son naturales, crean ídolos de Dios en lugar de revelarnos al mismo Dios»<sup>244</sup>.

El apofatismo resulta no un apartado de la teología sino una dimensión esencial de la teología:

«Toda verdadera teología es funcionalmente una teología apofática... El apofatismo nos enseña a ver en los dogmas de la Iglesia ante todo un sentido negativo, una prohibición a nuestro pensamiento de seguir sus vías naturales y formar conceptos que reemplazarían las realidades espirituales... Por eso los Padres de la tradición oriental, fieles al principio apofático de la teología, han sabido guardar su pensamiento sobre el umbral del misterio y no reemplazar a Dios por ídolos de Dios»<sup>245</sup>.

El método catafático o afirmativo «procede por afirmaciones que limitan a Dios como lo hace toda definición y por ello su enseñanza es insuficiente; es necesario completarlo por el método apofático. La teología positiva no es devaluada sino precisada en cuanto a su dimensión y a sus límites... *No se trata de la sola impotencia humana sino de la profundidad indecible de la esencia divina*»<sup>246</sup>: Encontramos pues, dicho de otra manera, más en dependencia con la terminología patrística la *dimensión analógica e inadecuada* de los conceptos para expresar el misterio divino. Desde aquí podrá decir Evdokimov que aparecen «los dogmas en su verdadero significado: *su forma negativa hace relativa toda teología de conceptos y hace de ella una teología de símbolos*»<sup>247</sup>.

243. *Ibid.*, p. 24. Cita *Quaestiones disputatae* q. VII a. 5.

244. *Ibid.*, p. 31. Cita de *Vita Moysis*, PG 44, 377B.

245. *Ibid.*, pp. 37.40.

246. Evdokimov, *La connaissance*, pp. 23.4. El subrayado es nuestro.

247. Evdokimov, *La ortodoxia*, p. 189. Presentamos una traducción directa del original, p. 176. El subrayado es nuestro.

En la teología católica ha sido Urs von Balthasar, profundo conocedor de la teología patrística griega, quien más ha subrayado algo muy semejante al intento de estos teólogos ortodoxos. He aquí algunos párrafos:

«Todo apunta hacia Dios, pero Dios es el totalmente otro, el Desconocido. Y en ningún lugar es más desconocido que allí donde supera incluso el nombre de totalmente Otro y se convierte en no-Otro (non aliud). Existe una *via affirmativa*, pero esa *via* desemboca en la *via negativa*. En ésta honramos y reconocemos a Dios más profundamente, porque removemos de El todos los enunciados que no le expresan tal como es. No puede darse propiamente una tercera vía; no puede darse en todo caso, como una especie de síntesis de las otras dos, en la que el conocimiento de 'analogía' —semejanza en una desemejanza siempre mayor— fuese superable una vez más»<sup>248</sup>. «Nuestro paso hacia Dios mismo lo cumplimos en una *theologia negativa* que no se separa jamás de su base, la *theologia positiva: dum visibiliter cognoscimus!* En el análisis del Aeropagita y de Juan de la Cruz (los teólogos más vinculados al método apofático) se verá que jamás aíslan este método de la *via catafática*»<sup>249</sup>.

*Sintetizando*. La corriente apofática de la teología ortodoxa se emparenta claramente con lo que en expresión de K. Rahner, es la dimensión analógica e inadecuada de los conceptos en su aplicabilidad a la Verdad, que se nos revela. Como para la teología católica la inadecuadez de los conceptos humanos, aún los dogmáticos, surge de la profundidad indecible de la esencia divina.

Pueda que choque su afirmación de que con ello la teología de conceptos (positivos) viene relativizada y la teología resulta teología de símbolos. El concepto «teología de símbolos» puede resultar *ambiguo*, pero no hay duda de que también puede ser *válido* para indicar la dimensión *negativa* ineludible en nuestro conocimiento de la Verdad y en nuestro caminar hacia la Verdad escatológica.

E) PROBLEMA NUCLEAR DE LA TEOLOGIA CATOLICA:  
LA FORMA DE EXPLICAR LA EVOLUCION DOGMATICA

En los errores destacados por la M.E. aparece un *transfondo* eminentemente *modernista*. La herejía modernista fue

248. Urs Balthasar, H., *Ensayos teológicos*, I. *Verbum Caro* (Madrid 1964) pp. 225.6.

249. Urs Von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, I. *Apparition* (col. Théologie 61, Paris 1965) p. 103.

fácil de eliminarla cuasi por decreto, pero su problemática ha renacido como problema no resuelto. Los intentos modernos de la teología, por legítimos que son, se encuentran siempre con este problema.

Un planteamiento quizás simplista de la evolución dogmática ha creído poder reducirla a una relación *lógica* entre una fórmula y las precedentes<sup>250</sup>. Aún cuando se ponía de relieve la vía afectiva o experimental junto a la especulativa, se concluía que la verdad que emergía de este modo estaba ya incluida implícitamente o al menos virtualmente en la fórmula precedente. Congar cree poder escribir al respecto:

«Un serio conocimiento de los hechos no autoriza la visión optimista de un simple desenvolvimiento de lo 'implícito' por un progreso del conocimiento lineal y continuo. Newmann, bajo el nombre de 'desarrollo' hablaba más modestamente de 'preservación del tipo', de 'continuidad de los principios' lo que debe permanecer homogéneo y aún fundamentalmente idéntico (admitiendo un desarrollo) son las miras, el sentido, lo que Santo Tomás llamaba la *intentio*... ¿Es que esto exige la identidad de conceptos? Depende de lo que se entiende por concepto'. Si se entiende la *intentio*, las miras, la significación, diremos: sí. Si se entiende lo material de las representaciones, aquello con que se nos aproxima o expresa dicha significación, diremos: no necesariamente. *La historia nos muestra que se ha manifestado un mismo contenido de fe por acercamientos, construcciones intelectuales y expresiones diversas*. Y ninguna en cuanto tal es exactamente idéntica a la otra. Lo necesario es que se haga honor a los valores esenciales de la Realidad, objeto de la fe, y a su equilibrio»<sup>251</sup>.

El criterio de la nueva creatividad no puede hacer que las nuevas formulaciones se vuelvan falsas. Y esto por dos razones. En primer lugar porque desde el momento en que fuera planteada la cuestión *en términos idénticos* a como lo fuera en otros tiempos, será preciso formular la respuesta en la *misma manera*. De aquí que la fórmula teológica sea siempre, aún en su aspecto «relativo», una normatividad para la posteridad. Y en segundo lugar porque la *verdad de fe* enunciada en otra formulación debe permanecer indemne en cualquier otro sistema de referencia<sup>252</sup>.

250. Vgr. Marín-Sola, *L'évolution homogène du dogme catholique*, vol. I (Friburgo 1924), 2 ed., pp. 355 ss., 399 ss. = *La evolución homogénea del dogma católico* (BAC 84, Madrid 1958).

251. Congar, *art. cit.* en nota 172 b, p. 244 (ed. cast. pp. 239-40).

252. Cf. Jossua, J. P., *Immutabilité, progrès, ou structuration multiples des doctrines chrétiennes*, en *Rev. Scienc. Phil. et Théol.* 52 (1958) 173-200.



El problema radica cuando se cambia el marco de referencia. La verdad de fe deberá permanecer incólume en cualquier otro marco referencial, en eso no hay discusión. Pero, ¿cómo? J. P. Jossua habla de que «la regla de fe no es una fórmula inmutable, sino una cierta *proporción* de fórmulas sucesivas marcadas por contextos distintos»<sup>253</sup>. También Schillebeeckx habla del «criterio de la norma proporcional: normalización por la relación proporcional entre los modelos interpretativas y el 'interpretandum'»<sup>254</sup>. Y añade:

«La norma es, pues, proporcional: consiste en la relación de la intencionalidad de la fe con un marco referencial (mudable) dado. Tratándose de marcos referenciales diversos, la relación deberá permanecer análogamente la misma. Por consiguiente, esto significa que aquella verdad de fe a la que se le dio un lenguaje en Calcedonia, deberá permanecer incólume en *cualquier otro* marco referencial que estructure la factualidad de la fe. El criterio de la fe recta no lo es, por tanto una 'fórmula homogénea', así como por otra parte 'lo nuevo' en cuanto tal no es indicación de que haya habido una evolución incorrecta de la fe... A la hora de ser tematizada conceptualmente toda reflexión deberá dejarse captar por el equilibrio que existe entre el misterio de Cristo y la experiencia cristiana de la fe. La relación *constante* que se da entre las estructuras comprensibles variantes del misterio, y el revestirlo o hacer referencia a él en el acto de comprendérselo, indica la dirección para cada interpretación nueva. En el plano de la teorización disponemos, pues, tan sólo de una nueva norma proporcional... Dicho criterio remitirá a algo distinto de sí mismo; en ello se muestra la transcendencia del misterio»<sup>255</sup>.

Una vez más nos encontramos en la necesidad de afirmar que en esta cuestión el punto de partida es la *historia* de la Iglesia. ¿Se puede hablar, por indicar un ejemplo clave, que los dogmas de Nicea, Efeso y Calcedonia empalman *evidentemente*

Sesboué, B., en *N.R.T.* 93 (1971) p. 354, subraya: «Una elaboración ulterior y un nuevo lenguaje eventual deberán por tanto retener esta verdad [la en un momento definida] y, dar cuenta de ella, aún si la problemática es completamente diferente... Debemos por tanto admitir que lo que valía ayer valdrá también para mañana. Debemos pasar siempre por la necesidad y límites del lenguaje y nuestros mejores esfuerzos siempre de una inadecuación radical entre lo que es dicho y lo que es apuntado».

También Schillebeeckx, E., *Interpretación de la fe*, p. 90, refiriéndose en concreto a Calcedonia, dice: «Y quien hoy día dese seguir planteando el problema en ese marco de referencia tendrá también que responder *de esa forma*, caso de que no pretenda desfigurar la imagen de Cristo».

253. *Art. cit.* en nota 172 b, p. 67.

254. *O. c.* en nota 252, p. 86.

255. *Ibid.*, p. 91.

como la *única posibilidad lógica* con el testimonio neotestamentario? Nos parece difícil. El problema de la conexión de los sacramentos con Cristo podría ser también un ejemplo esclarecedor para nuestro propósito. Creemos que tiene razón Congar al afirmar que «la historia nos muestra que se ha manifestado un mismo contenido de fe por acercamientos, construcciones intelectuales y expresiones diversas».

Tocamos aquí el problema continuo de la dogmática católica: el problema de entender cómo se da la continuidad en la Iglesia de Cristo, cómo la Iglesia, pongamos de Trento, con todo lo que asume del proceso generador y creador de la gran Escolástica es continuidad en identidad de aquella Iglesia más judaica de la que nos habla no sólo el N.T. sino también un pequeño sector de la historia de la Iglesia de los dos o tres primeros siglos. Rahner ha considerado que uno de los problemas radicales del libro de H. Küng es que tiene «una concepción racionalista de la historia», por la que «siempre que el presente no sea perceptible en el pasado de esta forma simplista [= «una más o menos patente inmutabilidad de la Iglesia en su estructura y en su doctrina], es también imposible reconocer la existencia de una relación efectiva entre ambos»<sup>256</sup>. Y parecen reconocer la dificultad en captar «la identidad permanente de la Iglesia y de la doctrina en una historia real... *al no poseer tampoco ellos, los adversarios de Küng, un método para captar esta identidad de un modo reflejo bajo el devenir de las formas históricas*»<sup>257</sup>.

Miguel M.º GARIJO-GUEMBE  
Facultad de Teología de la Universidad Pontificia  
de Salamanca.

256. Rahner - Loehrer - Lehmann, *¿Infallibilidad en la Iglesia?*, p. 13 (y 12 para lo entre corchetes).

257. *Ibid.*, p. 13. El subrayado es nuestro.