

PALABRA DE DIOS Y UNIDAD

LA "CONSTITUCION SOBRE LA DIVINA REVELACION" DEL CONCILIO VATICANO II Y EL DIALOGO ECUMENICO

JOSE CAMPS

I N T R O D U C C I O N

"Este documento nos sitúa en el corazón mismo del misterio de la Iglesia y en el epicentro del problema ecuménico".

Estas palabras del cardenal FLORIT, en su *relatio* a la asamblea conciliar, el 22 de octubre de 1965, expresan exactamente la razón de ser del presente estudio.

En efecto, la división de los cristianos no es un problema situado en las fronteras de la Iglesia, sino en su corazón mismo. Por otra parte, las múltiples divergencias entre las comunidades cristianas no se presentan como problemas sueltos, que puedan resolverse uno por uno, con independencia de los demás; forman un conjunto orgánico que hunde sus raíces en lo que es el origen mismo de toda teología y de toda vida cristiana: la Revelación divina.

NOTA: Este artículo que presentamos es la 3ª parte de un trabajo más amplio del mismo autor, que incluye estos puntos: I. — **La Génesis de la Constitución:** A. El programa conciliar. B. La historia de la Constitución. II. — **Análisis del texto:** A. Cuestiones doctrinales. B. Cuestiones pastorales. III. — **Perspectivas ecuménicas** (que reproducimos completo en este número).

Por ello se comprende que el Concilio Vaticano II, concilio deliberadamente ecuménico, haya querido plantearse las cuestiones básicas acerca de la Revelación, y hasta llegado, a pesar de enormes dificultades, a presentar un documento doctrinal de la mayor importancia. Esta Constitución es la base sobre la que se edifica toda la renovación doctrinal y pastoral del Concilio, como afirma Mons. J. J. WEBER, en su introducción al documento:

“Es como el prefacio de la Constitución *Lumen Gentium* sobre la Iglesia, e incluso de todos los documentos conciliares. Pues qué autoridad tendrían si no se apoyasen en la Palabra de Dios y no fueran expresión de ella?” (*).

La importancia doctrinal de esta “Constitución *dogmática*” reside por consiguiente en que señala a toda la obra del Concilio y a la tarea pastoral y teológica de la era postconciliar, la única línea que puede darles una verdadera renovación en profundidad: el retorno a las fuentes. Y éste, a su vez, es la clave de toda posible aproximación ecuménica. Como veremos, el documento no da soluciones hechas ni resuelve las polémicas, pero marca una orientación básica que abre todas las puertas. Así lo ha visto el teólogo RENE LAURENTIN, perito conciliar:

“La Constitución sobre la Revelación está íntimamente unida a la Constitución sobre la Iglesia, y ha sido elaborada de manera conexas por la misma comisión.

Pertenece al núcleo mismo del Vaticano II aún por otro título. Es la carta del retorno a los orígenes que caracteriza al Concilio. Vuelve a dar a las fuentes, y especialmente a la Escritura, su importancia primordial. Asegura el porvenir de la teología y de la exégesis. Como los demás documentos conciliares esta constitución sin duda no aporta soluciones hechas de una vez, pero abre lo que estaba artificialmente cerrado. Abre y acondiciona los caminos para el trabajo que puede llegar a conseguir las soluciones. Es, pues, un texto de primera importancia” (**).

En el presente estudio se intenta hacer un análisis de la Constitución desde el punto de vista ecuménico. Es decir, una valoración de sus aportaciones al diálogo interconfesional de cara a la unidad cristiana.

Del mismo modo hemos intentado ir más allá del texto, apuntar algunas líneas para el porvenir del diálogo ecuménico, partiendo de las posiciones tomadas por la Constitución y por otros documentos conciliares.

(*) **Documentos conciliares**, n. 4, Centurion, p. 15.

(**) R. LAURENTIN, **Bilan du Concile**, Ed. du Seuil, 1966, pg. 276.

PERSPECTIVAS ECUMENICAS

A. LA CONSTITUCION Y EL MOVIMIENTO ECUMENICO.

Si nos preguntamos cómo se sitúa la Constitución DEI VERBUM en relación con el movimiento ecuménico, aparece claro que está ubicada en un momento concreto de su evolución. Integrándola en este desarrollo histórico del movimiento, vemos que es un fruto de él, y al mismo tiempo un factor de desarrollo ulterior.

En este apartado intentamos simplemente sintetizar la valoración que del texto conciliar han hecho los comentaristas católicos y protestantes.

Para ellos, la Constitución no es un punto de partida, sino un fruto del mismo movimiento ecuménico, sin el cual no habría llegado a existir:

“Para quien ha seguido la evolución de este texto de la primera a la cuarta sesión del Concilio, escribe el teólogo protestante MAX THURIAN (*Le Monde*, 14-15, noviembre 1965), maravilla pensar que de la teoría postridentina llamada “de las dos fuentes de la Revelación”, los Padres del Concilio Vaticano hayan hecho llegar a la Iglesia Católica a una visión más auténticamente tradicional del problema de la revelación de Dios a su pueblo. No se puede negar que aquí la influencia ecuménica ha ejercido un papel considerable. Es una prueba más de que en el futuro la Iglesia católica no podrá vivir y progresar si no es manteniendo el diálogo con todos los cristianos”.

En efecto, el paso del Espíritu Santo en las diversas Iglesias, hizo posible que los avances de ambos lados quedaran reflejados en el texto, que en algún sentido, aunque contiene solamente la doctrina católica, puede considerarse obra de todos:

“La puerta ha quedado abierta de par en par por la Constitución sobre la Revelación. Su estructura cristocéntrica ante todo, sus opciones acerca del problema de las relaciones entre Escritura

y Tradición en segundo término, le confieren su valor ecuménico decisivo. Hemos podido descubrir en ella una convergencia de líneas proféticas, de una parte en los teólogos católicos, y de otra en los teólogos de diversas tendencias que componen la Comisión de *Fe y Constitución*. Es un signo del paso del Espíritu" (1).

Pero sería ingenuo pensar, como algunos han hecho, que la Constitución era una aceptación tardía de las exigencias que la Reforma del siglo XVI planteó. Lo dice el mismo teólogo protestante FERRIER-WELTI:

"La declaración del P. ROUQUETTE, que veía en el voto del 20 de noviembre de 1962, que rechazó el esquema *De Fontibus*, la señal del fin de la Contrarreforma, tuvo una repercusión tanto más profunda cuanto que salía al encuentro del anhelo o del sentimiento de gran número de protestantes. Para ello era tentador reconocer en la búsqueda católica de una renovación una aceptación implícita de la problemática protestante y un ensayo de respuesta a las reivindicaciones de la Reforma, hasta como un replanteo, en el interior del catolicismo, de estas reivindicaciones. Las exhortaciones dadas por ejemplo a la lectura y al estudio bíblico podían entonces ser interpretadas como una concesión tardía al protestantismo, si no como una "protestantización" del catolicismo" (2).

Sin embargo, como añade el mismo teólogo, la influencia de la problemática que plantea al catolicismo es innegable, aunque en un sentido más profundo:

"La influencia indirecta del hecho protestante es innegable: la Constitución sobre la revelación no se explicaría del todo si se hace abstracción de él; igualmente ciertos móviles característicos del movimiento reformador del siglo XVI le son subyacentes. Pero el análisis de los debates conciliares muestra suficientemente que la existencia actual, y singularmente la existencia teológica, del protestantismo no ha pesado sobre los debates de una asamblea que estaba ante todo preocupada por las exigencias y las dificultades de una evolución interna. Si con frecuencia, hasta en la misma aula de San Pedro, se ha hablado de reforma, era

(1) M. VILLAIN, *Vatican II et le dialogue œcuménique*, Casterman, 1966, p. 195.

(2) M. FERRIER-WELTI, *La Constitution sur la Revelation divine et la controverse entre catholiques et protestants*, en *Vatican II, Points de vue théologiens protestants*, Cerf. 1966, pg. 47-73, p. 51.

con la clara conciencia de que esta palabra ya no contenía ningún equívoco. Y si la Iglesia católica está en trance de salir de la Contrarreforma, no lo hace resolviendo por su parte la crisis del siglo XVI, sino planteando los mismos problemas doctrinales en función de las condiciones del siglo XX, en el cual el enfrentamiento con las Iglesias de la Reforma no constituye ya un problema vital" (3).

Si por una parte, la Constitución es un fruto del movimiento ecuménico, no se puede pensar que sea tampoco su meta final. Muchas cuestiones quedan sin resolver, y esta fue precisamente la profunda intención del Concilio. Es más, se advierten en el texto ambigüedades y vacilaciones aunque plenamente explicables:

"En ciertos casos difíciles soluciones han quedado a mitad de camino, o menos. Algunas fórmulas han sido sabiamente calculadas para dejar a salvo las opiniones contrarias (...). La ambigüedad ha sido cultivada para escapar a oposiciones intrincables (...). El Vaticano II, como todo concilio, es una etapa histórica. Se anticipa al futuro, a veces hasta muy lejos. Esto ha sido posible cuando las cuestiones estaban maduras, y cuando una luz profética pasaba irresistiblemente, como fue en el caso del ecumenismo; pero a veces los Padres han pasado por encima sobre las cuestiones que suscitaban oposiciones y pasiones.

La ambigüedad del Vaticano II es pues la de la vida en camino de desarrollo. No resuelve todos los problemas de una vez. Los desborda, en cierto sentido, algo así como la marea que sube sumerge poco a poco las emergencias. Lo importante en este caso es que el impulso mantenga, que el nivel suba, y entonces los problemas en suspenso encuentran su solución como por el mismo crecimiento. En el Vaticano II, al contrario que en el Lateranense V, el nivel ha subido" (4).

Los ecumenistas protestantes comprenden que ha sido difícil a la Iglesia católica ser fiel, como es su deber, a su propia doctrina tradicional, y a la vez abrirse a las nuevas perspectivas del texto, sobre todo vistas desde la óptica protestante:

"El lector no católico de *Dei Verbum* no puede, sin hacer violencia a los hechos, no ver en su elaboración más que la tentativa oportunista y retórica de adaptar una doctrina intangible a ciertas exigencias contemporáneas. Aún estando inmediatamente advertido sobre la ambigüedad que comporta la voluntad de ser fiel a una expresión doctrinalmente marcada por la controversia, aliada a la voluntad de proponer una doctrina universal,

(3) FERRIER-WELTI, *o. c.*, p. 52.

(4) LAURENTIN, *o. c.*, p. 358.

discernirá el esfuerzo de los redactores para ampliar la enseñanza de [los redactores para ampliar] la tradición y hacerla capaz de expresar la acción viva del Espíritu que renueva el pensamiento de la Iglesia" (5).

Sin embargo, las deficiencias del texto se deben principalmente a la situación precaria del mismo movimiento ecuménico en la actualidad. No se pueden juzgar las posiciones de la Constitución a partir de una futura doctrina común, la cual no existe. Lógicamente, las afirmaciones católicas solamente pueden ser juzgadas a partir de otras posiciones también confesionales, porque no es imaginable cuál será la doctrina comúnmente aceptada en el caso hipotético de que se llegue a la unión. Como afirma el profesor FERRIER-WELTI:

"El criterio podría estar tentado de juzgar esta Constitución a partir de las posiciones ideales del "ecumenismo", es decir, preguntándose en qué medida responde a las cuestiones que se plantean hoy día simultáneamente al conjunto, de los cristianos; en qué medida sobre todo, superando las antiguas posiciones, tiende hacia una expresión común, porque sería aceptable para todos, la fe. También en este caso la tentación sería de anacronismo, pero esta vez respecto al futuro. No se puede esperar de una Iglesia que redefina en este momento su pensamiento en función del de todas las demás y que en el momento actual en que las condiciones de un verdadero diálogo están todavía mal definidas, presente su doctrina teniendo en cuenta un consentimiento hipotético e indeterminado, como si, en la masa en movimiento de la totalidad de la reflexión cristiana, se pudieran ya percibir las formas que un hábil escultor no tendría más que hacer aparecer" (6).

Sin embargo, a pesar de inevitables deficiencias, la Constitución intenta y consigue, desencadenarse un desarrollo rápido y valioso del diálogo ecuménico. Porque su finalidad, como dice uno de los redactores más destacados del texto, es precisamente impulsar este diálogo ecuménico:

"Esta Constitución quiere responder a dos finalidades. Una fidelidad pastoral, destinada a hacer redescubrir la virtud salvífica, destinada a la Palabra de Dios. Una finalidad ecuménica, destinada a presentar en toda su pureza la doctrina de la Palabra de Dios, de tal manera que la haga transparentar aún a los hermanos separados. Se trata, en el fondo, de dos aspectos de la misma cosa.

(5) FERRIER-WELTI, *o. c.*, p. 49.

(6) FERRIER-WELTI, *o. c.*, p. 52.

El ecumenismo, en efecto, lejos de ser extranjero a la vida interna de la Iglesia, le es su proyección necesaria" (7).

Observación que ha sido apreciada por los no católicos:

"Nadie habría podido concebir ante el primer esquema que una vez autorizada dirigía ésto del texto promulgado" (8).

Esta proyección ecuménica de la Constitución, por otra parte, no hace más que reflejar el cambio de perspectivas que para toda la Iglesia significó el Concilio:

"Su texto tiene una historia, que coincide de una forma impresionante con la del Concilio. Desde la presentación del primer esquema *De fontibus revelationis* hasta la promulgación de la constitución, al fin de la última sesión, es el primer testigo de este cambio que hizo pasar las preocupaciones de existencia cristiana pastorales, misioneras, ecuménicas, delante de las preocupaciones de estructura, de conservación y de autoridad". (9)

El filósofo marxista GILBERT MURY subraya, desde su punto de vista de una interpretación materialista de la historia, la importancia del Concilio y el lugar destacado que en él ocupa la Constitución sobre la revelación. A pesar de la simplificación y estrechez intelectual que para un creyente presenta la interpretación marxista de la historia del cristianismo, sus observaciones son de un gran interés, porque ofrecen a nuestra reflexión postconciliar una muestra autorizada del impacto producido por el Concilio en este mundo moderno con el cual ha querido la Iglesia entrar en diálogo.

Según él, la historia del cristianismo está determinada por un movimiento irreversible de ascensión de las masas populares hacia su liberación. No cree, como es cierto, que los creyentes deban estar en desacuerdo en la influencia que las condiciones económicas y sociales ejercen en el desarrollo histórico de la Iglesia.

"En cierta medida, los mismos creyentes vienen a reconocer la existencia de esta relación entre la práctica social y las actitudes intelectuales, sin excluir las teológicas. Cuando Monseñor ANCEL informa sobre la marcha del Concilio en *La Semaine religieuse* de la diócesis de Lyon (16-12-1962), señala que "los obispos se encuentran en situaciones pastorales muy diversas", por

(7) P. UMBERTO BETTI, *Informaciones Católicas Internacionales*, 259 (1966), **La Revelación divina.**

(8) FERRIER-WELTI, *o.c.*, p. 48.

(9) FERRIER-WELTI, *o.c.*, p. 48.

cuanto actúan "en regiones profundamente cristianas... en regiones que no han sido sometidas a grandes transformaciones o... en regiones en plena evolución". Y añade: "Es posible que estos obispos tengan las mismas reacciones". Ciertamente, el ascenso de las masas se manifiesta de un modo muy distinto en un concilio y en un parlamento. Un obispo no es elegido por sus fieles, sino que es su jefe. Pero, aún de una forma lenta, desviada, casi secreta, la evolución de los creyentes se incorpora progresivamente en las estructuras eclesiales. (...) Sea uno marxista o cristiano, no puede descartar la hipótesis según la cual tales transformaciones (de la Iglesia) tienen una raíz en las estructuras profundas de la sociedad. A decir verdad no existen apenas doctrinarios que afirmen que el carácter sobrenatural de la revelación dispensa al estudioso de interrogarse acerca de su enraizamiento humano. Aún siendo materialista, he tenido tantas veces ocasión de acudir a los trabajos o a los análisis de sociólogos creyentes que no podrían ni discutir la existencia de un análisis de las raíces históricas del dogma y de la práctica, bajo la pluma de los mismos que adhieren al dogma y llevan a cabo la práctica" (10).

De acuerdo con el pensamiento de ENGELS, el autor ve la Reforma del siglo XVI como un esfuerzo de una parte de la Iglesia para liberarse del yugo feudal ya en decadencia para reconocer la ascensión de la pequeña burguesía. El intento, fallido en parte por la resistencia de la institución, demasiado ligada a unas estructuras en declive, tuvo sin embargo un éxito notable gracias a que supo asimilar las aspiraciones de una clase ascendente. La postura del Concilio Vaticano II, estudiada por MURY en sus documentos de reforma y sobre todo en la Constitución sobre la revelación, es a su juicio un reconocimiento tardío de la nueva problemática social del siglo XVI, realizada por la Iglesia actual gracias a la presión de las realidades históricas. Esta impulsa al Concilio a regresar a sus fuentes para liberarse de estructuras posteriores y conseguir así, mediante un esfuerzo de desalienación, una nueva autenticidad apta para sobrevivirse en el mundo de hoy:

"La *Constitución sobre la Revelación* hace prevalecer el texto mismo de la Escritura sobre la tradición constituida en el transcurso de la Edad Media. Respondiendo así a las exigencias más directas del protestantismo, Roma no renuncia ciertamente a la afirmación de los dogmas progresivamente elaborados, pero la asamblea conciliar modifica profundamente lo que podría llamarse la relación de fuerzas entre el contenido escriturístico y la labor ulterior de interpretación. Al nivel del pensamiento de las masas

(10) G. MURY, *Christianisme primitif et monde moderne*, Cerf, Unam Sanctam 64, 1967, p. 12-13.

creyentes esta transformación aparece como el rechazo de formular desde ahora ningún dogma al margen de una referencia a los textos originales. *La Constitución*, en su último capítulo, establece la obligación, para los sacerdotes, diáconos, catequistas y finalmente para el conjunto de los cristianos de practicar directamente la lectura de la Biblia y de lanzarse así a un esfuerzo de profundización personal del Antiguo y del Nuevo Testamento.

¿Y qué es lo que se trata de buscar? A Cristo, y muy directamente la persona de Cristo, su intervención en la historia. Cuanto más se oriente el cristianismo hacia un cristocentrismo, tanto más el suntuoso aparato de dogmas relativos a la creación, o a las relaciones entre Dios y la naturaleza, cederá lugar a la experiencia de la fe en su exploración del hombre al cual se incorpora íntimamente la divinidad para dar a la entera especie humana una justificación y una grandeza. Y más la fe misma es profundizada para escapar al condicionamiento de las relaciones tradicionales en el interior de las cuales el sujeto inteligente y actuante se desvalorizaba en provecho del orden cósmico⁸ (11).

Es importante subrayar el interés de las observaciones de MURY, a pesar de sus limitaciones, por tratarse de uno de los pioneros del diálogo entre cristianos y marxistas, y conocedor como pocos de la teología católica y protestante. Su explicación de la renovación conciliar, aparte de ser un exponente autorizado del punto de vista de todo un mundo alejado de la fe, contribuye a establecer una interpretación del hecho conciliar. Han sido los mismos comentaristas católicos los que han hablado del fin de la Contrarreforma y del fin de la era constantiniana. Juan XXIII decía que la Iglesia debía sacudirse el polvo imperial acumulado durante siglos. Nadie niega que muchas si no todas, de las posiciones que la Iglesia ha abandonado en el Concilio eran, más que garantías para la pureza de la fe, mecanismos de autodefensa que la institución tiende a crearse para asegurar su supervivencia y su poder.

Sin embargo, es más que evidente para nosotros que los desafíos del mundo moderno son también una acción de Dios sobre su Iglesia, que la invita a centrarse en sí misma, no para buscar resortes que le permiten adaptarse acomodaticiamente al mundo, sino para encontrar de nuevo la fuente de su ser y su perenne estímulo de purificación, es decir, la Palabra de Dios.

i. *Progreso doctrinal*

Hemos visto en detalle, al analizar el contenido de la Constitución el

(11) G. MURY, *o.c.*, p. 7-8.

avance del Concilio hacia posiciones doctrinales más cercanas a las de otras Iglesias.

Sobre el concepto y el valor de la Tradición puede decirse por lo menos que, si no se ha hecho el acuerdo —lo cual no era intención del Concilio— éste es ya posible, aunque requiera una mayor labor de precisión por parte de los teólogos de ambas partes.

Queda el problema del *criterio hermenéutico*, que por ser diversamente entendido, como hemos visto, aparece hasta hoy insoluble. Pero la libertad de investigación y la apertura de los problemas, así como la aceptación de los métodos científicos y del diálogo teológico, que el mismo Concilio quiere promover, hacen previsibles avances considerables.

En otros campos el progreso es ya un hecho, como dice el profesor CULLMANN:

“En el campo de la exégesis, la unidad está por así decirlo fundamentalmente realizada” (12).

Los teólogos protestantes han acogido con gran interés el párrafo del *Decreto sobre Ecumenismo* sobre la “jararquía” de las “verdades”, destinado a producir insospechables avances teológicos y a ir desbrozando los caminos hacia la unidad:

“A juicio de O. CULLMANN, el pasaje más revolucionario no sólo del *Decreto de Oecumenismo* sino de todos los decretos del Concilio es el párrafo que recuerda a los teólogos católicos que “hay un orden o *jerarquía* de las verdades en la doctrina católica, por ser diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana”. Lo que permitirá no colocar ya los dogmas del primado papal y de la Asunción de María en el mismo plano que los relativos a Cristo y a la Trinidad. En este nuevo acento, el profesor CULLMANN ve el punto de partida de progresos ecuménicos que autorizan todas las esperanzas. H. ROUX y J. MIGUEZ BONINO son del mismo parecer. Y el pastor MARC BOEGNER, en su conmovedora conferencia en San Luis de los Franceses, el 12 de noviembre, subrayó la misma idea con entusiasmo” (13).

En fin, la Constitución no ha dado solución plena a todas las cuestiones relacionadas con la Revelación, pero ha creado las condiciones que hacen posible afrontarlas con cierta seguridad y probabilidad de progreso, sobre todo gracias a la libertad teológica, de que hablaremos más adelante:

(12) O. CULLMANN, *Sind die Erwartungen erfüllt*. conferencia CCCC, 2, dic. 1965, citado por LAURENTIN, o.c., p. 288.

(13) VILLAIN, o.c., p. 147.

“Incluso esta Constitución deja sin duda un número de *desiderata*, y la cuestión es saber si debemos esperar que un Concilio diga la última palabra en teología mediante un decreto, o que llegue a la mayor profundidad teológica posible en ese momento particularmente de la historia. Y así, un Concilio está prácticamente obligado a contar en gran medida con compromisos, especialmente si quiere mostrar cierto respeto hacia la variedad de opiniones teológicas existentes dentro de la Iglesia” (14).

2. *Acercamiento vital*

Hemos visto también, al estudiar las decisiones de tipo pastoral que contiene la Constitución, cómo éstas están destinadas a crear un nuevo estilo de vida cristiana que, por su mayor semejanza con el de las demás Iglesias, producirá un acercamiento real, que a su vez estimulará el diálogo teológico. La auténtica teología siempre progresa por el análisis y la reflexión sobre hechos de Iglesia sucedidos con anterioridad.

Es previsible, y comprobado ya en algunas cuestiones, que la presión que la evolución de la vida cristiana ejerce sobre la reflexión teológica es un poderoso estímulo para ella.

Este nuevo estilo de vida cristiana, común a las diversas Iglesias en sus aspectos más fundamentales, es fruto de la Constitución en la comunidad católica, pero se da también de una forma creciente en las demás Iglesias, gracias al renacer ecuménico. La restauración de la Cena, que en muchas Iglesias ha pasado de ser ocasional a celebrarse todos los domingos, el nuevo aprecio a la Tradición, la valoración renovada de la penitencia, de la vida monástica y del culto litúrgico, son las señales más notables del acercamiento protestante al estilo católico. Por su parte, el mundo católico se va pareciendo sociológicamente cada vez más al estilo de vida protestante, por la revaloración de la Palabra de Dios en la vida cristiana la mayor exigencia de fe en la práctica sacramental, y la valoración del laicado en todas las actividades de las Iglesias.

La Constitución, se ha escrito, ha empezado ya a dar los mejores frutos:

“Es sin duda, de todos los documentos conciliares, el que ha empezado a producir los efectos más generalizados, los más armoniosos y los más prometedores a largo plazo, a la vez que los más discretos... Ya se empieza a ver un poco en todas partes que el

(14) L. BAKKER, **Qué lugar ocupa el hombre en la divina revelación**, Concilium 21 (1967), p. 23-42, p. 32.

retorno a las fuentes de la Palabra de Dios se traduce efectivamente en la pastoral, en la liturgia, en la formación de los sacerdotes y en la catequesis..." (15).

E. PROBLEMAS PENDIENTES

No sería completo este estudio si dejara de mencionar los problemas que, a juicio de los comentaristas, quedan todavía pendientes, y aún las mismas deficiencias del texto.

No pueden considerarse fracasos del Concilio, si no más bien sus limitaciones, impuestas por la situación histórica —y por lo mismo superable— de la investigación teológica católica y aún del mismo movimiento ecuménico.

Según un criterio auténticamente ecuménico, estas insuficiencias de la Constitución deben verse como el programa de trabajo para el futuro.

El P. VAN LEEUWEN, al establecer un balance ecuménico de la Constitución, apunta también los problemas que siguen pendientes:

"Junto con el informe sobre tradición y tradiciones, discutido y aprobado por el Consejo Mundial de las Iglesias en su conferencia sobre Fe y Orden en 1963, la Constitución ha proporcionado nueva esperanza y renovado estímulo para el diálogo, precisamente sobre este difícil punto que ha dividido a las Iglesias. Naturalmente, la autoridad de estos documentos es distinta. El informe de Montreal sólo fue discutido brevemente en la Asamblea y sólo tiene valor representativo en la medida en que es aceptado y operante. Pero también el texto conciliar, aunque más representativo con mayor autoridad, no se ha de considerar como la última palabra sobre la materia, sino más bien como un testimonio del crecimiento de la tradición de que habla el texto mismo. Ahora existe un profundo acuerdo en cuanto al concepto de revelación y al principio de su transmisión. También el informe de Montreal coloca la tradición delante de la Escritura. Las cuestiones que siguen pendientes, pero que sólo ahora pueden plantearse provechosamente, se refieren sobre todo al dominio de la Palabra de Dios sobre la Iglesia, la distinción entre tradición, tradiciones y función del magisterio, y particularmente el sentido de la función pastoral del Papa dentro de la función del colegio episcopal y del conjunto de la Comunidad de los fieles" (16).

(15) INFORMACIONES CATOLICAS INTERNACIONALES, **Un año después del Concilio**, n. 279, 1966).

(16) P. VAN LEEUWEN, **Historia de la Constitución sobre la divina revelación**, Concilium 21 (1967), p. 7-22, p. 21-22.

Unánimemente señalan los comentaristas como el problema más importante que queda actualmente presente es el de la interpretación del contenido dogmático tanto de la Escritura como de la Tradición. No existe una posición unánime en las diversas Iglesias:

“El estado actual de los debates conciliares y también el de las investigaciones hermenéuticas en las diversas confesiones pone de manifiesto que el problema de la interpretación de los textos bíblicos no se plantea solamente entre católicos y no católicos, sino que suscita en el interior mismo de cada confesión interrogantes que esperan aún su respuesta” (17).

Las diversas posiciones sobre el criterio hermenéutico aparecieron como el problema más espinoso que se ofrece al diálogo entre las Iglesias: Pendent hermenéutica.

“¿Se puede decir que todo ha quedado resuelto? Ciertamente no. Queda el difícilísimo problema del criterio de interpretación (o criterio hermenéutico), ante el cual por otra parte tuvo que detenerse la Conferencia de Montreal. ¿Dónde encontrarlo? En la misma Escritura (posición protestante, con una cierta gama de matices); en la enseñanza de los Padres y de los Concilios ecuménicos (posición ortodoxa); en el magisterio vivo (posición católica)? La Conferencia de Montreal ha registrado estas posiciones divergentes, sin más, y sobre este punto preciso deberá emprenderse una labor en común. Será por medio de una fidelidad más profunda a la Escritura (leída ahora, por una y otra parte) en la tradición de la comunidad viva) y en el seno de un diálogo así emprendido, que este problema crucial, si Dios lo quiere, hallará su solución. Tarea ardua, pero ya posible” (18).

El pastor HEBERT ROUX expone la posición fundamental del protestantismo ante esta cuestión, y hace resaltar las dificultades que comporta para la misma concepción del diálogo interconfesional:

“En doctrina reformada, toda interpretación de la Escritura encuentra necesariamente su fundamento en la misma Escritura. La palabra de Dios contenida en los libros canónicos saca de sí misma su propia autoridad, y para un protestante esta autoridad es *última*, y todas las cosas en la Iglesia deben estarle sometidas. Pero ciertamente ésto no es así para la Iglesia católica, la cual, en materia de autoridad en la interpretación de los textos bíblicos, hace intervenir en derecho y de hecho al órgano privilegiado del

(17) ROUX, *Le Concile et le dialogue oecuménique*, Seuil, 1964, p. 99.

(18) VILLAIN, o. c., p. 193-4.

magisterio de la Iglesia. De ahí que se presenten diferencias de interpretación, no sólo porque las tradiciones respectivas de unos y otros son distintas, sino también, y quizá sobre todo, porque las posturas previas son diferentes desde la raíz. Es importante no olvidarlo, porque en las opciones doctrinales que separan a católicos y protestantes, lo que es decisivo para unos en el último extremo no lo será necesariamente para los otros" (19).

Una deficiencia importante ha sido señalada desde el lado de la Ortodoxia: el poco relieve dado a la acción del Espíritu Santo en la transmisión de la Revelación. Precisamente esta acción es la que, como aportación de la teología oriental, puede ser el punto de enlace en el que queden superadas las posiciones opuestas e integradas en una síntesis superior:

"Las Iglesias ortodoxas objetaban al capítulo primero que no tenía en cuenta suficientemente la Trinidad. Se decía muy poco sobre la revelación del Espíritu Santo. No resultaba suficientemente claro que es el Espíritu Santo quien forma a la Iglesia histórica y hace así de la resurrección de Cristo el eje de la Historia y lleva la Iglesia a la plena verdad. Es esta actividad completa del Espíritu lo que forma la comunidad y determina la historia. De este modo, esta actividad completa la revelación de la Trinidad, que constituye el fundamento de la Iglesia. Las Iglesias ortodoxas no veían desarrollado adecuadamente este punto" (20).

Lo cual, a su juicio, hace insoluble la cuestión católico-protestante. Es el mismo Espíritu el que da la inteligencia de la Revelación, tanto al Magisterio (posición católica) como a la conciencia de cada cristiano (posición protestante). El mismo Espíritu Santo, presente ya en la evolución dogmática que se advierte en el Nuevo Testamento, es quien anima el progreso de la formulación de la fe en todo el tiempo de la Iglesia, y el teólogo, aunque no pueda comprobarlo por experiencia científica directa, sabe por la fe que ésto es así, y debe guiarse por esta realidad:

"Se nos plantea, un problema hermenéutico importante en torno al hecho de que la predicación del NT, que se extiende hasta finales del siglo I, manifieste un desarrollo sucesivo del acontecimiento de Cristo bajo los aspectos más diversos (cristología, soteriológico, sacramental, eclesiológico, religioso y moral). ¿Quién garantiza la autenticidad y la verdad de esta explicación de la revelación de Cristo? La pregunta encuentra su respuesta en el NT. Este apunta de diversas maneras hacia la misma verdad decisiva en la historia de la revelación y la salvación: El Cristo resucitado se hace presente y operante a través del Espíritu

(19) H. ROUX, *o.c.*, p. 100.

(20) VAN LEEUWEN, *o.c.*, p. 15-16.

Santo. Pero precisamente en este recurso al Espíritu como guardián y continuador de la revelación de Cristo aparece simultáneamente el límite de toda constatación y demostración: frontera que no puede ser rebasada por una exégesis científica e histórica del NT. El obligar al exégeta a que demuestre de un modo positivo, por el camino de la crítica histórica, que es el Espíritu Santo el que dirige la explicación de la revelación de Cristo tal como se manifiesta en el NT, garantizando así su autenticidad y su absoluta verdad, sería pedir demasiado. La misma naturaleza de la revelación de Cristo excluye una labor exegética basada únicamente en los métodos de las ciencias históricas. Esta labor sólo será objetiva si el exégeta incluye en sus cálculos, como principio hermenéutico, la función de salvaguardia e interpretación propia del Espíritu, la cual es exigida por el mismo NT. El exégeta puede oponerse con toda razón, aun desde un punto de vista crítico, a la postura que cree poder afirmar que en los documentos del NT se manifiesta un proceso de deformación que introduce elementos heterogéneos. Por otra parte, el exégeta sólo podrá reconocer como legítimo y dotado de lógica interna ese desarrollo de la revelación de Cristo, atestiguado en el NT en la medida en que tome en consideración por la fe la obra de protección realizada por el Resucitado a través del Espíritu" (21).

Han sido señaladas también otras deficiencias parciales, como la escasa importancia concedida a la Revelación final de Cristo como consumación de toda la Revelación:

"Con esto puede relacionarse otro hecho: el texto sólo menciona de forma incidental y breve la revelación final de Jesucristo, en el sentido de que, tras la revelación de Dios en Cristo, ya no esperamos nueva revelación pública antes de la manifestación gloriosa de nuestro Señor Jesucristo (n. 4). Y, no obstante, en la Escritura, ésta parece ser la plenitud de revelación a la que el Espíritu nos lleva" (22).

También se subraya como insuficiente el valor atribuido al Antiguo Testamento y con él al pueblo de Israel:

"A esta preparación pertenece, como revelación explícita, la vocación de Abrahán y la revelación de Dios a Israel. No es esto infravalorar el Antiguo Testamento? Es cierto que el capítulo cuarto menciona el valor perdurable del Antiguo Testamento. Pero esto parece limitarlo todavía demasiado al aspecto preparatorio. Esta limitación puede explicar también cómo Israel vino a ser men-

(21) VOGTLE, *Revelación e Historia en el N.T. Contribución a la Hermenéutica Bíblica*, Concilium, n. 21, 1967, p. 43 α 55, p. 54-55.

(22) VAN LEENWEN, a.c., p. 16.

cionado en el contexto de la declaración conciliar sobre las religiones no cristianas" (23).

Una observación más importante, y que afecta a la Constitución en general, pero mucho más a los demás textos conciliares, es el insuficiente carácter bíblico de que suelen adolecer los textos de la Iglesia católica. La observación, señalada especialmente por los protestantes, es recogida por LAURENTIN:

"A pesar de la intensidad de las aspiraciones, a la teología conciliar le ha resultado difícil hallar una inspiración bíblica. En la mayor parte de los casos (no en todos), la consulta a los exégetas conducía de ordinario a la conclusión de que el texto escriturístico estudiado no significaba exactamente lo que se había creído... y el texto bíblico era sacrificado al texto conciliar. Los casos en que se obró a la inversa fueron raros. Habrá que realizar un trabajo considerable para que el exégeta vuelva a ser el afluente mayor de la teología" (24).

Señaladas estas deficiencias, baste decir que la reflexión teológica católica encuentra en ellas una pauta de trabajo para hacer progresar el diálogo ecuménico. Lo cual nos recuerda, si hacía falta, lo peligroso que sería acudir a los documentos conciliares para sacar de ellos, de una vez para siempre, soluciones perfectas para todas las cuestiones. El Concilio incita a avanzar: la misma dinámica interna de la obra conciliar debe estimular a un progreso continuado. La repetición rutinaria de los textos conciliares, peor aún, su uso unilateral —como sucedió en la época postridentina— puede hacer estéril la obra del Vaticano II y volatilizar las grandes esperanzas que fundadamente se han puesto en ella.

C. CONDICIONES PARA EL DIALOGO

La *Constitución sobre la divina Revelación*, junto con la *Constitución sobre la Iglesia* y el *Decreto sobre Ecumenismo*, no resuelve los problemas que oponen a los cristianos, pero sitúa el diálogo ecuménico mucho más adelante: las posiciones son quizá igualmente irreductibles, pero mucho más cercanas. Numerosos obstáculos han desaparecido. Pero los problemas siguen. Y el diálogo debe proseguir.

Para que ello sea así, creemos que es necesario que por parte de la

(23) VAN LEEUWEN, o. c., p. 14.

(24) LAURENTIN, o. c., p. 370.

Iglesia católica se den ciertas condiciones, sin las cuales el progreso será difícil y escaso.

El oficializar el diálogo ecuménico representa un progreso: toda la Iglesia queda comprometida en él, y no sólo los especialistas o los especialmente interesados. De hecho, como observa el P. LE GUILLOU:

“Esta entrada masiva y prometedora de los católicos en la realidad ecuménica es sin duda el hecho mayor de la nueva era ecuménica y posiblemente llegará a caracterizar su fisonomía. Ninguna Iglesia ha definido todavía tan netamente la concepción que tiene del servicio ecuménico ni se ha decidido incorporar a él a todos sus miembros de una forma tan total” (25).

Pero esta misma oficialización lleva consigo el peligro de que el diálogo quede reservado a las autoridades de las Iglesias, y pueda perder así ciertas aportaciones, quizá indispensables, de otros sectores de la Iglesia.

Por ésto nos parece necesario señalar ciertas condiciones, que son necesarias para que el diálogo no llegue a quedar estancado en las esferas oficiales (en manos de lo que un ecumenista protestante llama “los encargados de mantener las diferencias confesionales”), y venga a ser desbordado por otras fuerzas internas, poniendo así en crisis todo el proceso.

1. *El carisma profético*

Si el movimiento ecuménico es un “paso del Espíritu Santo por la Iglesia” (JUAN XXIII), y no puede reducirse a un conjunto de especulaciones teológicas o de técnicas pastorales, es necesario que la Iglesia sepa percibir y asimilar la acción del Espíritu Santo en toda la comunidad.

En efecto:

“El Espíritu Santo, reparte entre los fieles gracias de todo género, incluso especiales, con que los dispone y prepara para realizar variedad de obras y de oficios provechosos para la *renovación* y una *más amplia edificación* de la Iglesia” (LUMEN GENTIUM, n. 12).

Estos “carismas” dice la misma Constitución, “*hay que recibirlos con agradecimiento y consuelo*”. Podríamos añadir: tanto por parte de los fieles que los reciben como por parte de la jerarquía, que debe incorporarlos al patrimonio común.

(25) *L'avenir du dialogue oecuménique*, en *Un nouvel age oecuménique*, p. 366.

Es sabido que no siempre ha sucedido así. Incluso después del Concilio, se echa de menos a veces una plasmación práctica de la doctrina conciliar sobre el respeto y la aceptación de las aportaciones carismáticas de los miembros de la Iglesia. Por parte de muchos responsables de las Iglesias, parece advertirse que en la práctica vive todavía inconscientemente el criterio de que la autoridad eclesiástica tiene la exclusiva de la acción del Espíritu Santo. Este problema no es exclusivo de la Iglesia católica: en el Consejo Ecuménico de las Iglesias se debate actualmente el problema de la intercomuni6n que las generaciones jóvenes reclaman y practican incluso por su cuenta, pero que en cambio no consigue recibir una respuesta por parte de las Iglesias.

La vida camina más aprisa que la reflexión teológica, y ésta más que las decisiones renovadoras de la autoridad.

Ante la acción carismática no prevista, la Jerarquía está atenta de dar por respuesta un simple rechazo, por no tener qué responder.

La renovación doctrinal, por el contrario, no es fruto solamente de los estudios técnicos, sino que es principalmente impulsada por las nuevas situaciones históricas, por los movimientos suscitados en el seno de la comunidad por el mismo Espíritu Santo, por ciertos acontecimientos eclesiales no previstos ni a veces queridos por la autoridad .

Es cierto que compete a la Jerarquía discernir los carismas, purificarlos de toda adherencia dañosa e integrarlos en el conjunto de la vida eclesial. Pero es lamentable que ésto no se convierta en realidad, sino después de largos años de lucha, en los que no faltan persecuciones, castigo ni víctimas.

Los carismas sacuden regularmente el sistema doctrinal pacíficamente poseído y custodiado por la Jearquía, pero su presencia es saludable y renovadora. La autoridad debe estar atenta a percibir sus valores, a descubrir al Espíritu que está en su origen, y a asumir amplia y rápidamente el enriquecimiento que pueden procurar a la comunidad.

El movimiento ecuménico, por ejemplo, reconocido por fin por la Jerarquía católica como una gracia del Espíritu, sigue progresando en la conciencia de los fieles, más rápidamente que en las decisiones jerárquicas. Existe ya lo que se ha llamado una "juventud postecuménica" (LEO ALTING VON GEUSAU), que se siente decepcionada por la lentitud de la renovación interna de las Iglesias, por el estancamiento de las relaciones de las Iglesias con el mundo (problemas del hambre, de la paz, del desarrollo), con los que esta juventud se siente plenamente identificada.

No progresará el movimiento ecuménico si la actitud de los responsables sigue limitándose a poner diques a estos avances, posiblemente inmaduros o mal definidos, y a recomendar prudencia y tiempo. Debe al contrario, asimilarlos, dirigirlos e impulsarlos. Los carismas no tienen por objeto falsear el mensaje cristiano, sino estimularlo a fin de que se centre más en sí mismo y descubra en su interior dimensiones nuevas todavía no afloradas.

Es imaginable prever, para después del Concilio, y gracias al acercamiento ecuménico, una extraordinaria floración de carismas. La puesta en común de la vida cristiana por los cristianos de diversas confesiones, y la adopción de un lenguaje y unos hábitos comunes, gracias al uso conjunto de la Escritura, pueden delinear un nuevo estilo de vida cristiana y abrir grandes horizontes a la reflexión teológica y a las relaciones entre Iglesias como tales:

“Si es posible traducir, estudiar y recibir en común la palabra bíblica y si toda enseñanza debe impregnar en ella, cómo podrá evitarse que se planteen los problemas de una enseñanza teológica común, de una catequesis bíblica común, y en último término de una predicación bíblica común? No se ha llegado todavía aquí, ciertamente, por lo menos en los círculos donde la Sagrada Escritura es constantemente mediatizada por un ministerio de Iglesia que cuida con vigilancia su distribución y su explicación. Pero una masa inmensa en todo el mundo tiene desde ahora un acceso directo a ella. Con ello se suscitan interrogantes que son ya los del porvenir del movimiento ecuménico” (26).

2. *La libertad teológica*

La función de los teólogos ha sido puesta a la luz en el Concilio. Precisamente el Concilio, y el hecho es elocuente, acabó, utilizando los servicios de los teólogos creadores, e incluso adoptando sus afirmaciones, que hasta el momento habían sido tenidas por sospechosas y reprimidas duramente. Los teólogos repetidores de la teología oficial fueron de bien poca utilidad.

Una de las consecuencias que se deducen del estudio de los documentos conciliares en su conjunto, es la de que debe darse un gran impulso a la investigación teológica. Tanto los progresos de la doctrina conciliar como sus insuficiencias lo exigen.

(26) FERRIER-WELTI, *o.c.*, p. 72.

Pero este esfuerzo teológico no llegará a dar los resultados esperados si no se dan las debidas condiciones de libertad, como lo dice el mismo concilio.

“Pero para que puedan llevar a buen término su tarea debe reconocerse a los fieles, clérigos o laicos, la debida libertad de investigación, de pensamiento, y de hacer conocer, humilde y valerosamente, su manera de ver en el campo de su competencia” (GAUDIUM ET SPES, n. 62).

Y hablando de la cultura en general, en la cual hay que incluir lógicamente la ciencia teológica, afirma:

“La cultura, por dimanar inmediatamente de la naturaleza espiritual y social del hombre, *tiene siempre necesidad de un clima de libertad* para desarrollarse y de posibilidades legítimas, según su naturaleza, de *autonomía en su ejercicio*” (Id., n. 59).

Esta necesidad es más apremiante después de haberse visto, en el Concilio, la insuficiencia y los peligros de una ciencia teológica encerrada en sí misma, muchas veces por un control injustificado por parte de la autoridad. Así lo ve el pastor ROUX:

“Sin duda no es exagerado decir que la empresa del Concilio revela la necesidad de una renovación que pone en cuestión los principios y los métodos de la teología romana tradicional” (27).

El diálogo ecuménico ha hecho esta experiencia: la libertad de investigación y de pensamiento ha hecho posible progresos valiosos, y este mismo acercamiento ha estimulado a su vez la investigación. Un clima de libertad teológica se hace absolutamente necesario para que la labor ecuménica siga adelante:

“Debe ser mencionado en primer lugar el trabajo perseverante llevado a cabo desde hace muchos años por los teólogos. Orientado no hacia un endurecimiento de las posiciones tradicionales, sino hacia una búsqueda común, una reevaluación de los elementos bíblicos, patrísticos y teológicos de las doctrinas fundamentales sobre las cuales se han producido las rupturas, el diálogo teológico, llevado con la plena fidelidad respectiva a la enseñanza de una y otra Iglesia, permite una aproximación nueva de los puntos en discusión. Esto se nota de una manera particular por una parte en el campo de la exégesis y de la teología bíblica, y por otra en el de la eclesiología. Así se hace posible proseguir a la vez un avance de una y otra parte en la investigación, en la cooperación y la emulación, y la elaboración de un método positivo

de diálogo, verdadera ascesis intelectual y “*ética de la inteligencia espiritual*”, por la cual la expresión de la verdad solamente puede salir ganando” (28).

Muchos se preguntan, sin embargo, a la vista de algunos hechos sucedidos después del Concilio, si la libertad de investigación y de pensamiento que reclama el Concilio puede ser usada sin temor a represalias por parte de algunas autoridades eclesiásticas. La represión, la censura y las amenazas veladas no han desaparecido. Y los observadores no católicos se preguntan si la Iglesia católica hace confianza de verdad a los teólogos a quien debe sus recientes avances.

3. *El principio del “dépassement”*

Los ecumenistas acuden con frecuencia, sin precisar mucho su contenido, al que podría llamarse el principio del “*dépassement*”: se supone que dos posiciones doctrinales opuestas pueden englobarse en una tercera, de modo que no se niegue ninguna de las dos, sino que se recoja su aportación y se integre en una verdad más amplia y más rica.

Este principio, que es más una intuición que un método racionalmente estructurado, envuelve una serie de problemas lógicos y metafísicos, que deberían ser expresamente estudiados.

Las ciencias del lenguaje, escasamente incorporadas al método teológico, podrían ayudar a esclarecer las relaciones entre fórmulas opuestas y sus posibilidades teóricas de integración.

Los avances de la psicología, que analizan la carga emotiva que subyace a toda formulación en apariencia puramente racional, pueden ser utilizadas por el teólogo para el análisis de los enunciados doctrinales considerados inconciliables.

Concretamente la teología católica, a pesar de su tradicional rigidez en el mantenimiento de las fórmulas, tiene a la vez una marcada tendencia a la síntesis y al equilibrio, como lo observa el pastor ROUX:

“En qué medida el deseo de renovación evangélica y de profundización de la doctrina en un sentido más fiel a la vocación esencial de la Iglesia conducirá a una revisión más profunda de ciertas posturas doctrinales? Sería ingenuo y prematuro avanzar cualquier tipo de evaluación en este campo. No hay que olvidar que el principio mismo de la catolicidad romana excluye toda po-

(28) ROUX, o. c., p. 50.

sibilidad de volver a discutir las definiciones dogmáticas, consideradas como verdades de fe irreformables o inmutables. Pero no hay que perder nunca de vista que por otra parte el mismo progreso del pensamiento católico, siempre dominado por la exigencia de conformidad con el magisterio, como *norma próxima* de toda verdad de fe, se presenta siempre como un esfuerzo de la "síntesis", de búsqueda de "equilibrio" entre dos verdades parciales que se trata de reevaluar, de reequilibrar, de readquirir, y no de revisar" (29).

Sin embargo el auxilio de las ciencias humanas nunca llegará a ser suficiente para aclarar este principio, hasta ahora más profético que teológico, porque se trata de verdades que conciernen al orden sobrenatural y son aprehendidas por la fe. Tratándose de verdades de fe, la dificultad de sentar el principio es mayor, pero también queda más clara la trascendencia de la verdad divina, difícilmente encajable en las fórmulas conceptuales:

"En el orden humano la verdad se va revelando más y más compleja. En el orden divino es trascendente, y sobrepasa toda expresión así como toda inteligencia. De ahí el carácter indefinidamente perfectible de todo acercamiento a la verdad. Es este un tema que el cardenal Léger ha expuesto al Concilio a partir de San Pablo (Efesios 3, 8, cf. Romanos 11, 33). No digamos que la verdad se ha vuelto en ésto relativa. Al contrario, se puede medir mejor su carácter absoluto al mismo tiempo que la inadecuación de las fórmulas humanas que nos la comunican auténticamente" (30).

Quizá se puede esperar que las oposiciones doctrinales entre catolicismo y protestantismo, tan agudas por ser fruto de una misma mentalidad occidental, puedan recibir nuevos planteamientos a partir de la metafísica de otras culturas, cuando se realice en culturas distintas a la occidental. En realidad, los cristianos de Africa y de Asia se sorprenden de las polémicas que llaman europeas, y les conceden (cuando las comentan en un plano de sinceridad) una importancia ínfima. Para la misma Ortodoxia, muchas oposiciones doctrinales católico-protestantes son consideradas cuestiones sin interés, fruto de la mentalidad racionalista de los occidentales. Decir ésto, sin embargo, no soluciona ninguna cuestión. Es necesario que se ofrezcan a la reflexión teológica nuevas luces. Esta podría ser la gran aportación de las nuevas culturas al movimiento ecuménico.

D. EL PORVENIR DEL MOVIMIENTO ECUMENICO

Un intento de prospectiva del futuro del movimiento ecuménico, ba-

(29) ROUX, o.c., p. 24.

(30) LAURENTIN, o.c., p. 366.

sado en su densa aunque breve historia, hace ver que la clave de la evolución futura reside en el diálogo doctrinal.

No es que —lo hemos visto ya— la renovación pastoral y espiritual de las Iglesias sea de segunda importancia, al contrario. Lo que sucede es que la vida, en este caso, camina más rápidamente que el pensamiento. Este permanece atascado en las divergencias tradicionales, mientras la vida desborda todos los esquemas y plantea continuamente problemas que no son resueltos.

Es necesario desbrozar el camino doctrinal, y deberían concentrarse todos los esfuerzos de los teólogos para flexibilizar los métodos del diálogo doctrinal.

No se puede decir que el avance ecuménico del Pueblo de Dios, movido por el Espíritu Santo, sea superficial o irreflexivo, o indebido, por la sola razón de que no tiene unas bases precisas trazadas por la teología profesional:

“La teología, en efecto, no está contenida tan solo en los tratados escritos, sino también en toda la comunidad de la Iglesia que toma conciencia y trata de comprender la Palabra de Dios que le es confiada” (31).

Si la reflexión teológica no está alerta y acoge, interpretándolo, el movimiento vital ya en marcha, puede dejar de cumplir una misión histórica, y privar al ecumenismo de conciencia refleja, con el peligro de que de un primer grado de despreocupación doctrinal se derive después una desafección dogmática que volatilice el alma misma del movimiento.

Estudiamos a continuación tres aspectos de este urgente problema doctrinal.

1. *El progreso doctrinal*

La Constitución GAUDIUM ET SPES exhorta a los teólogos a seguir adelante en sus investigaciones, quitando las trabas que a veces han dificultado una labor erizada de peligros pero absolutamente necesaria: renovar el pensamiento de la Iglesia, cotejarlo con el de las comunidades separadas y adaptarlo a las condiciones del mundo actual:

“Los más recientes estudios y hallazgos de las ciencias... reclaman nuevas investigaciones teológicas. Por otra parte los teó-

(31) D. CHENU, *o.c.*, p. 97.

logos están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar sus conocimientos a los hombres de su época; porque una cosa es el depósito mismo de la Fe —o sea, sus verdades—, y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo contenido” (n. 62).

Y todas las disciplinas teológicas, añade el *Decreto sobre la formación sacerdotal* (n. 16), “renuévense por un contacto más vivido con el misterio de Cristo y la historia de la salvación”.

Esta renovación teológica no se dará por sí sola, por más que el Concilio la exija y le trace los caminos: hay que fomentarla e impulsarla, como dice LAURENTIN:

“Hay que contar también con los imprevistos del desarrollo histórico del postconcilio. La doctrina del Concilio de Trento tuvo en general equilibrio y amplitud de miras. Pero no por ello el posttridentino fue menos unilateral. Un Concilio prestigioso corre el peligro de ser tomado como un arsenal del cual se van sacando indefinidamente soluciones o esquemas hechos. Entonces se degradan. Una gran obra no puede sobrevivir sino sobrepasándose a sí misma en la línea de una fidelidad a lo esencial. Para el Vaticano II, concilio de retorno a las fuentes, es necesario mantener el contacto con el conjunto de la tradición”. (32).

El progreso teológico debe partir de un renovado retorno a las fuentes, y ser predominantemente bíblico. El *Decreto sobre la formación sacerdotal* pone en primer plano la formación bíblica de los futuros sacerdotes, y dice que “La escritura debe ser como el alma de toda la teología” (n. 16). Los no católicos han atribuido una importancia singular a este documento:

“Un texto al cual los de fuera no hacen plenamente justicia merece una mención especial: el que trata de la formación al sacerdocio. Se sitúa sin duda, en mi opinión, entre los mejores y los más importantes. En él el estudio de la Escritura es puesto en el primer plano (...). Si la formación futura de los sacerdotes se persigue según estos principios, los progresos de la Iglesia católica en la dirección de un pensamiento bíblico y de “historia de la salvación” están asegurados. Entonces toda la obra del aggiornamento continuará avanzando en el sentido de una reflexión profunda sobre lo esencial. Aquí podemos decir sin más que nuestras esperanzas han sido desbordadas” (33).

(32) LAURENTIN, o. c., p. 360.

(33) O. CULLMANN, *Sind die Erwartungen erfüllt*, conferencia del CCCC, 2 dic. 1965, citado en LAURENTIN, o. c., p. 259.

La teología postconciliar deberá también profundizar más en su aspecto de "sapiencia", de meditación espiritual y religiosa de la fe:

"Igualmente es necesario recobrar a partir del retorno a las fuentes, paso primero y todavía vacilante, una inteligencia de la fe, una "especulación" que sea, según la etimología, contemplación y no construcción artificial y sutilización... Sólo la inteligencia de la fe permitirá realizar la tarea preconizada por el Decreto de Ecumenismo (n. 12): "Establecer el orden o jerarquía de las verdades según su relación con el fundamento de la fe". Esta tarea condiciona la formación del laicado responsable a la vez que el porvenir del ecumenismo. En este mismo plano habrá que elucidar el sentido de la distinción propuesta por Juan XXIII entre "sustancia y formulación", "cuestión compleja que no ha sido tratada ni por Juan XXIII ni por el Concilio" (34).

La nueva teología, básicamente bíblica, deberá ser también ecuménica:

"Es necesario que las instituciones de la sagrada teología y de las otras disciplinas, sobre todo las históricas, se expliquen también en sentido ecuménico, para que respondan lo más posible a la realidad" (*Decreto sobre el Ecumenismo*, n. 10).

En efecto las cuestiones que se plantean a la teología católica actual son debatidas así mismo en las demás Iglesias, especialmente en lo que concierne a la Revelación, como lo dice expresamente un teólogo protestante:

"El movimiento teológico que aflora en la Constitución sobre la revelación no es distinto del que, bajo formas diversas, afecta a toda la reflexión doctrinal en el mundo cristiano" (35).

Y el mismo movimiento ecuménico, con sus nuevos interrogantes, se convierte, en un poderoso acicate para la renovación teológica:

"Cualquiera que posea alguna experiencia del diálogo ecuménico en la hora actual, reconocerá fácilmente que éste va acompañado de un modo necesario de una renovación teológica. (...). El movimiento ecuménico... pone en marcha todo un trabajo de reflexión y de investigación específicamente teológicos, cuyo método y avance serán determinados por su mismo objeto y su finalidad. Así el movimiento ecuménico obliga a cada Iglesia a repensarse a sí misma en su existencia propia en relación con la realidad esencial de la Iglesia santa, una, universal y apostólica" (36).

(34) LAURENTIN, o.c., p. 370.

(35) FERRIER-WELTI, o.c., p. 52.

(36) ROUX, o.c., p. 91.

Como lo demuestra la experiencia conciliar, la teología está destinada a llevar la dirección de la renovación de la Iglesia. Es necesario pues, promoverla en todos los niveles, dedicarle personal y medios, apoyar y valorar sus progresos.

2. *La interpretación del dogma*

Para explicar de una forma satisfactoria la evolución dogmática es necesario, como paso previo, llegar a una explicación más completa y madura del mismo *concepto de revelación*. En efecto, las teorías sobre la evolución del dogma no satisfacen precisamente por partir de una idea de la revelación que ya está superada, pero que no ha sido sustituida todavía por otra más teológica y que esté lo suficientemente madura y elaborada para permitir que el desarrollo dogmático no deba explicarse por añadidos posteriores o deducciones lógicas de la revelación original, sino por una progresiva inteligencia y explicitación de ella.

Sobre este problema de candente actualidad, y decisiva por otra parte para asegurar el progreso del diálogo ecuménico, publica el P. H. HAMMANS un importante estudio (*Concilium*, 21, 1967), en el cual expone las diversas teorías sobre la evolución del dogma, las aportaciones de la teología más reciente, y un conjunto de reflexiones personales particularmente sugestivas. Este estudio sintetiza, actualizándolo, el libro del mismo autor: *Die neueren Katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*, Essen, 1965).

La tendencia que podría llamarse histórica, dice, se esfuerza en retrotraer el conocimiento explícito de las verdades de la fe a la época más temprana posible, en el supuesto de que los apóstoles conocían ya los dogmas definidos posteriormente, por lo menos en su contenido fundamental. Esta escuela ha sido ya prácticamente abandonada, por basarse en supuestos gratuitos y reducir a la nada el hecho comprobado de una verdadera evolución dogmática.

La escuela intelectualista, representada principalmente por R. M. SCHULTES (*Introductio in historiam dogmatum*, París, 1922), F. MARIN-SOLA (La evolución homogénea del dogma católico, Valencia, 1923), y M. TUYAERTS (*L'évolution du dogme*, Lovaina, 1929), explican la evolución del dogma atribuyendo valor dogmático a las conclusiones teológicas, proposiciones conseguidas por deducción del dato revelado mediante un silogismo con una premisa de carácter racional. Para SCHULTES puede ser dogmáticamente definido solamente lo que está formal e implícitamente contenido en la revelación; MARIN-SOLA Y TUYAERTS, en cambio, consideran definible como dogma incluso lo que se halla en ella virtualmente, es decir,

lo que se puede deducir de la revelación formal mediante un silogismo, por medio de un nuevo concepto de carácter racional.

Ante la insuficiencia de estas tendencias, se ha visto necesario acudir a una nueva comprensión de lo que es la revelación en sí misma, para explicar a partir de esta visión nueva, de carácter teológico, la evolución dogmática.

Esta nueva síntesis no puede decirse que ya se haya logrado. Precisamente es una tarea que el movimiento ecuménico señala actualmente a la teología, y del éxito de la cual depende previsiblemente la aceleración del acercamiento teológico entre las diversas confesiones.

Pero sí se cuenta ya, gracias a estudios recientes, con algunos elementos y perspectivas que están indudablemente destinados a integrar esta síntesis esperada. Intentamos señalarlos a continuación, de una forma esquemática, en cuanto ayudan a comprender mejor tanto la revelación por parte de Dios, como la forma en que ésta es recibida por el hombre, como por fin el proceso por el que éste la expresa en fórmulas:

La revelación que Dios hace

a) La revelación hecha por Dios de una vez para siempre es de una densidad tal que la Iglesia, que la ha recibido, la conoce y la comprende cada vez con mayor profundidad. Pero esta evolución progresiva en el conocimiento de la revelación no puede ser reducida a un *único principio*, como fue tradicional hacerlo en las distintas tendencias mencionadas, porque en esta evolución influyen todos los elementos de la vida de la fe en la Iglesia.

b) La evolución dogmática, es decir, el progreso en la comprensión de la revelación divina, es un hecho históricamente comprobado. A partir de la historia se pueden delinear los principios que rigen esta misma evolución. Pero como este proceso está muy lejos de haber demostrado todas sus posibilidades, puesto que irá desarrollándose hasta el fin de los tiempos, nuestro conocimiento de sus leyes será siempre *insuficiente e incompleto*. Porque el crecimiento en la percepción de la revelación no se realiza de acuerdo con una teoría teológica por la cual se rige la Iglesia, sino al contrario: la forma en que de hecho se realiza en la Iglesia el desarrollo dogmático, cuyo futuro es siempre imprevisible, es la que da pie al teólogo para elaborar su explicación.

c) La revelación divina no se limita a la comunicación de proposiciones estrictamente dichas. En realidad es algo más: es un *acontecimiento en el que Dios mismo se comunica* al hombre. No se trata pues, en primer tér-

mino, de comunicación de verdades, sino de la comunicación *personal* de aquel que es la misma Verdad.

“Dispuso Dios en su sabiduría revelarse *a sí mismo*, y dar a conocer el misterio de su voluntad”... “En consecuencia, por esta revelación Dios invisible habla a los hombres como amigo, movido por su gran amor, *y mora con ellos* para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía” (Dei Verbum, n. 2).

Esta visión más amplia y profunda de la revelación que recoge el Concilio, ayuda a romper los estrechos límites en que había sido encerrado el concepto de revelación en la teología corriente, según la cual ésta consistía en una serie de afirmaciones nocionales. En realidad, en todo tipo de comunicación por el lenguaje, aún en el diálogo entre dos hombres, no sólo se comunican proposiciones o sentimientos, sino que el que habla se comunica de algún modo, en mayor o menor grado, al interlocutor. El que recibe una comunicación recibe también al que le habla, se establece entre ambos una relación personal, se descubre y se percibe a la otra persona y de algún modo se la acoge en la propia personalidad. Las relaciones de conocimiento mutuo, de amistad y de amor, se establecen generalmente por medio de unos signos de lenguaje que en realidad son desbordados por la misma realidad que a través de ella se comunica. Si ésto suele suceder en todo tipo de comunicación humana por el lenguaje, en un grado mucho mayor se realiza cuando se trata de la revelación divina que intenta precisamente llegar a establecer “una comunión de vida” entre Dios y la humanidad, comunión que no será solamente intencional o psicológica, sino ontológica, plenamente real.

Y en segundo lugar porque esta comunión de vida es absolutamente definitiva para el ser y la existencia del hombre, puesto que en ella llegará a su realización plena y total, a diferencia de cualquier otro tipo de comunicación que pueda recibir de otro ser creado, la cual no pasaría de ser para él algo accidental.

De ahí que la revelación, ya en el mismo momento de producirse, encierre realmente más de lo que puedan contener las proposiciones que son transmitidas, por más que sean exploradas en su extensión y en su profundidad. Contiene no solamente verdades, sino a Aquél en quien y por quien toda verdad lo es. Las proposiciones, analizadas en sí mismas en el aspecto nocional objetivo que contienen, aunque precisan y canalizan el contenido revelado, son incapaces de darlo en su plenitud.

Esto no significa evidentemente, que las proposiciones formuladas por la revelación no tengan valor alguno, ya que comunicándose Dios se comunica toda verdad. Sería excesivo pensar que dándose Dios en persona, todo ha si-

do revelado ya en su propia manifestación personal. En realidad solamente han sido reveladas las cosas que Dios se ha dignado dar a conocer, sin agotarse a sí mismo. Las "palabras" por las que Dios —junto con las "acciones"— se revela, configuran y delimitan lo que Dios quiere dar a conocer. Pero también es cierto que en sus palabras conocemos al Mismo Dios, y que conforme crece nuestra comunión de vida con él, el sentido de las proposiciones se va abriendo cada vez más a nuestra comprensión. De modo que no puede entender lo mismo quien las examina desde un ángulo puramente racional que quien las acepta por el don divino de la fe. Y será tanto mayor la inteligencia de la verdad revelada cuanto más presente esté Dios mismo en el sujeto de la fe. De ahí que el progreso y crecimiento de la fe en el cristiano y en la misma comunidad, que es ley en la vida de la Iglesia, comporte por sí mismo una profundización ampliada de la comprensión de lo revelado, sin necesidad de acudir a deducciones lógicas.

"En la palabra gratuita, de la revelación se nos da ya la realidad superior: en la palabra viene dada la realidad misma. Esto vale no sólo para la época apostólica constitutiva de la revelación, sino también para el tiempo posterior de la Iglesia, en el que se realiza la evolución dogmática" (37).

d) El mismo carácter de *acontecimiento* propio de la revelación hace que las proposiciones en que es formulada queden siempre limitadas y sean susceptibles de nuevas reformulaciones. Estas no serán evidentemente contradictorias a las anteriores, pero sí explicitarán mejor lo que de algún modo estaba ya contenido en las primeras, o por lo menos en los hechos que éstas intentaron expresar. Un *acontecimiento*, un hecho histórico, no es un simple concepto, sino que está cargado de realidad. Pero esta realidad no puede ser captada intelectualmente de una vez: su verdadero contenido, que escapa generalmente a sus propios protagonistas, es puesto a la luz gracias a la sucesión de otros hechos históricos conectados con él y determinados o condicionados por el hecho inicial. Incidentes en sí mismos insignificantes, como la liberación de Egipto de una pequeña tribu descendiente de Abraham, la toma de la Bastilla, un grito de independencia, etc., no son comprendidos en su misma realidad sino a partir de hechos posteriores, que pueden suceder o no, pero si lo hacen es porque su realidad estaba ya contenida en el primer acontecimiento. La revelación divina, como acontecimiento y no solamente como transmisión de proposiciones, saca también de sí misma nuevos aspectos de su contenido cuando se encara con nuevas situaciones histó-

(37) HAMMANS, *o. c.*, p. 112.

ricas. Proyecta nuevas luces ante nuevos objetos que iluminar: la luz ya existía, pero no pudo manifestarse en su peculiaridad sino cuando encontró una nueva situación humana capaz de recibirla.

e) Según ésto, es de especial importancia considerar que la revelación acontece no sólo en palabras *sino también en obras*. Las palabras están indisolublemente unidas a los acontecimientos, como dice la Constitución:

“Este plan de la revelación se realiza con palabras y hechos intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas” (DV, n. 2).

“Jesucristo... habla palabras de Dios y lleva a cabo la obra de la salvación que el Padre le confió. Por tanto... con su total presencia y manifestación personal, *con palabras y obras*, señales y milagros... completa la revelación” (n. 4).

Este conjunto de acontecimientos, que se entienden cada vez mejor en cuanto sus repéreciones en las sucesivas situaciones nos muestran dimensiones más profundas de su contenido original, es la clave más importante de interpretación de las palabras inspiradas. Su posterior formulación en proposiciones doctrinales puede llegar a quedar limitada y estrecha, aunque nunca falsa, y exigirá un nuevo esfuerzo de formulación que acoja más cantidad de realidad revelada.

f) Una nueva luz es aportada también por la debatida cuestión del *sensus plenius*:

“El sentido pleno es aquel sentido bíblico profundo que constituye la intención de Dios en la revelación y en la inspiración de una palabra divina, situada, por lo general, más allá de la conciencia del hagiógrafo; sentido profundo hacia el que se dirige la intención oculta en el sentido literal” (38).

Este sentido no fue conocido por el hagiógrafo, puesto que no es el simple sentido literal. Se irá haciendo patente, partiendo del mismo sentido literal, a la luz del conjunto de la Escritura, de las nuevas revelaciones y del influjo que haya ejercido de hecho en la evolución posterior de la fe. Este mismo sentido pleno es por consiguiente susceptible de una inteligencia cada vez más profunda, fruto de una labor exegética y teológica iluminada por la

(38) J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments*, Brujas, 1952, citado por HAMMANS.

fe. Esta inteligencia progresiva, situada en el crecimiento mismo de la vitalidad de la Iglesia, puede en principio ser ilimitada e imprevisible. Sin dejar de ser fiel a las formulaciones anteriores, puede producir otras nuevas que las incluyan pero las desborden.

g) Por último, es necesario ver y tener en cuenta no sólo en su sentido escueto y obvio, sino también por medio de repeticiones, alusiones, silencios e insistencias, citas, evocaciones y estilo. Y valorar también el contexto teológico y espiritual en el que vive, que siempre se reflejará en su escrito, porque forma parte de una comunidad con características culturales y teológicas concretas, y un estilo de vida que marca de algún modo sus expresiones.

“Por ello sus afirmaciones han de ser interpretadas desde la totalidad de la Sagrada Escritura. El carácter peculiar del pensamiento semítico, siempre abierto y dinámico, orientado hacia un sentido cada vez más profundo, excluye una reducción de las afirmaciones de la Escritura a unas premisas claramente delimitadas” (39).

La recepción de la revelación por parte del hombre

Los estudios recientes han aportado también elementos de inestimable valor para mejor entendimiento del dogma, en la fase de percepción de la revelación por parte del hombre:

a) La revelación es un *proceso histórico*, en el cual está situado el hombre concreto que la recibe. La plenitud de la verdad no se dará en la Iglesia, en un sentido total, hasta el fin de su historia. Por lo tanto, cada hombre solamente puede captar de la revelación nuclearmente completa y terminada aspectos incompletos, aunque ciertamente suficientes.

b) Esto aparece con toda claridad cuando se ha llegado a un concepto más profundo de *tradición*, que se entiende ya como transmisión de la misma realidad y no sólo de las fórmulas que la expresan conceptualmente:

“Fue principalmente M. BLONDEL quien superó una concepción demasiado estrecha de la tradición. Esta no nos transmite, a partir del pasado, una serie de fórmulas venerables o de acciones, sino la misma realidad viviente. Apoyada en los textos, pero también en una experiencia constante, la tradición puede ejercer un dominio sobre los textos. La tradición formula verdades que el pasado ha vivido sin poder expresarlas. “Aun en el caso de que descubra algo, tiene la impresión de que se trata de un

(39) HAMMANS, *o. c.*, p. 117.

reencuentro fiel con algo ya poseído". Se da así un paso de "lo vivido implícitamente a lo explícitamente conocido" (*Les premiers écrits de M. BLONDEL*, París, 1956). La tradición es idéntica a la acción, entendida ésta en el sentido propio de la filosofía de la acción" (40).

Este carácter vivo, y por lo tanto en constante crecimiento, es admirablemente expuesto por el Concilio, el cual lo atribuye en primer lugar a la misma conciencia del creyente y a su experiencia espiritual, y sólo en segundo lugar a la guía del magisterio:

"Esta tradición, que deriva de los apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo, puesto que va creciendo la comprensión de *las cosas* y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón; ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales; ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad. Es decir la Iglesia camina en el decurso de los siglos, a *la plenitud de la verdad* divina, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios" (DV., n. 8).

c) Entrando más profundamente en la intimidad de la conciencia humana, es posible hacer mayores precisiones acerca del proceso del conocimiento. K. RAHNER (*La cuestión de la evolución dogmática*, Escritos de Teología, I) intenta una explicación del conocimiento de lo revelado, partiendo de la realidad psicológica de todo conocimiento humano. En el ámbito natural, dice, existe un punto de partida que es el contacto con lo conocido; se trata de un conocimiento básico, no reflejo, ni por lo tanto articulado en fórmulas, pero que por su mismo dinamismo interno va produciendo una evolución intelectual que produce sucesivas y cada vez más aptas formulaciones. En un primer momento la cosa conocida es verdaderamente poseída, pero de una forma escasamente refleja, la progresiva toma de conciencia de la realidad de lo conocido permite hacer más refleja y por tanto mejor formulable lo que en realidad ya se había aprehendido en un principio. Este tipo de comprensión primera, no perfectamente refleja pero explicitable, se da también en los Apóstoles:

"Cristo, como mediador vivo entre Dios y el mundo... es objeto de una experiencia más sencilla, más concretada, más simple, pero también *más rica* que las formulaciones concretas en las que esta experiencia puede luego acuñarse en un progreso posterior, ilimitado en principio" (41).

(40) HAMMANS, a. c., p. 121.

(41) K. RAHNER, a. c.

Así puede haber ya en la misma época apostólica diversidad de formulaciones doctrinales, evolución y progreso teológico, porque la realidad poseída de una forma no refleja tiende dinámicamente a hacerse más conciente y a producir formulaciones condicionadas por diversas circunstancias. Para RAHNER, esta evolución del dogma dentro de la misma Escritura es el modelo de toda evolución dogmática.

Y nada impide aceptar que esta misma conciencia global no refleja y posteriormente explicitable se vaya dando en el decurso de la historia de la Iglesia, y produzca así fórmulas cada vez más adecuadas a un contenido más conscientemente conocido.

d) En esta misma línea, es preciso ahondar en el carácter de *experiencia*, que tiene todo conocimiento, para el que el actual pensamiento filosófico y psicológico reclama una importancia capital:

“El camino para encontrar la verdad no es la deducción silogística. Según la experiencia cotidiana, el conocimiento surge por otro camino muy distinto del de unas premisas lógicas. SCHILLEBEECKX advierte que estos autores (de la tendencia “intelectualista”) confunden el aspecto lógico del pensamiento con el psicológico. En el plano psicológico el pensamiento no es otra cosa que la totalidad del conocimiento experimental dominado por el objeto. El silogismo controla únicamente su estructuración noética. Las conclusiones se encontraban ya desde un principio, aunque inconscientemente, en la conciencia, donde son descubiertas por el conocimiento experimental y el análisis reflexivo (SCHILLEBEECKX, *Révélation et Théologie*, Bruselas, 1965). No son lo mismo la lógica del descubrimiento integrado por cientos de observaciones comprendidas sólo de un modo instintivo y difícilmente reducibles —si es que ello es posible en absoluto— a una serie de fórmulas logísticas” (42).

Esta *experiencia* no es independiente de la palabra revelada, pero tampoco se reduce a ella en su materialidad, puesto que es el Espíritu quien da a su vez la comprensión de lo revelado. La palabra, aunque dada en un momento histórico ya pasado, sigue en la Iglesia por el Espíritu, que la mantiene viva tanto en la enunciación como en el acogimiento por parte del creyente:

“El Espíritu y la palabra constituyen juntos la posibilidad efectiva y permanente de una experiencia que es fundamentalmente igual a la de los apóstoles, si bien y ello de un modo especial descansa en la de los apóstoles y es su continuación por ha-

(42) HAMMANS, *o. c.*, p. 118.

llarse basada en la palabra transmitida por los mismos apóstoles (43).

e) Pero aun en el nivel del conocimiento puramente intelectual, es de gran utilidad considerar el nuevo concepto de *inteligencia* aportado por BERNARD WELTE (*Philosophische Bemerkungen Zum Begriff der Offenbarung*, conferencia, 1957), que resume HAMMANS en su citado artículo:

“La revelación ha de llegar a nosotros en la audición inteligente por parte del hombre al que interpela. Esta inteligencia no ha de limitarse a la simple audición material de las múltiples palabras, sino que habrá de avanzar hacia la comprensión del único principio vital que lo informa todo y que es el origen de la multiplicidad de las palabras. A partir de la inclusión en este principio se puede comprender todo lo demás partiendo de su origen y llegar así —podríamos continuar— a afirmaciones que se deducen por sí mismas del espíritu de la revelación. Estas afirmaciones aparecen como contenidas en las palabras y expresiones en las que el espíritu de la revelación da testimonio de sí mismo, pero sin que las palabras en su multiplicidad y mutua yuxtaposición puedan mostrar ese contenido” (44).

Conforme aumenta la comprensión de este principio vital que informa el conjunto de palabras, y la inteligencia puede ir remontándose a la raíz misma de las palabras que recibió, se encuentra en mejores condiciones para captar el más profundo contenido de ellas. Este contenido radical no siempre, por lo menos de una forma perceptible, está claramente expresado en cada una de las palabras ni tan sólo en el conjunto de ellas. La palabra es un signo, un vehículo de comunicación, que no puede transmitir el contenido de lo comunicado más que de una forma imperfecta.

f) También es necesario reconocer el debido valor *a la situación concreta del recipiente*, ya que “quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur”. El mismo mensaje puede producir un impacto distinto y resonar con diverso timbre en el interior del hombre, de acuerdo a la situación concreta en que se halla. El grado de receptividad que puede ser grande para unos aspectos, los que responden por ejemplo a interrogantes muy vivos o a problemas sentidos profundamente, y escaso ante las formulaciones que no respondan a una inquietud vivida. La formación intelectual, el contexto cultural, la mayor o menor familiaridad con el estilo del mensaje o con la persona que lo comunica, condicionan la asimilación del mensaje, y hacen que ésta sea generalmente inferior a sus posibilidades y matizada en forma distinta de una per-

(43) K. RAHNER, *o. c.*

(44) HAMMANS, *o. c.*, p. 117.

sona a otra. Lo mismo sucede evidentemente en la recepción de lo revelado, puesto que la revelación nos llega por los mismos caminos que las comunicaciones humanas. Según la experiencia, la asimilación del mensaje revelado se hace por aproximaciones y tanteos, por progresivos avances, mediante los cuales la palabra de Dios, quizá conocida ya intelectualmente en su totalidad, crece en el creyente por sucesivos descubrimientos vitales. La inteligencia limitada del hombre, y condicionada por otra parte por múltiples factores psíquicos y ambientales, es siempre capaz de una más profunda comprensión de una misma verdad.

g) Por último, y ésta es la observación más importante, no se puede olvidar que la asimilación de la revelación *se hace por la fe*. Aunque la inteligencia desempeña su propio papel, y lo hace según las reglas que le son propias, no puede sin embargo reducirse la aceptación de lo revelado a una simple mecánica racional. En las afirmaciones de fe se trata de *misterios salvíficos*. La simple lógica humana es incapaz de acogerlos en toda su realidad. "El dogma hace estallar todos nuestros conceptos" (H. DE LUBAC, *Le problème du développement du dogme*, Rech. Sc. Rel., 35, 1948). La evolución del dogma debe ser abordada no con una visión simplemente racional, semejante a la que se utiliza para el estudio de la evolución de las ideas, sino con un enfoque profundamente teológico, que tenga en cuenta la sobrenaturalidad del mensaje y la acción imprevisible del Espíritu Santo, que crea en el creyente capacidades de comprensión que desbordan todo cálculo lógico.

La formulación doctrinal

Como es natural, a las dificultades y aún deficiencias que la asimilación de lo revelado encuentra en el hombre deben sumarse otras nuevas cuando lo recibido en la conciencia debe expresarse en fórmulas precisas. Recogemos a continuación algunas reflexiones que intentan precisar estas nuevas dificultades, y que a la vez pueden aportar nuevas luces de cara a la formación de un método de interpretación de las fórmulas dogmáticas.

a) Hay que tener en cuenta en primer lugar la *naturaleza* misma de la formulación verbal de un concepto, su mecanismo lógico interno. Cuando un conocimiento pasa a formularse en palabras, la fórmula tiende a restringir su contenido, dejando afuera aspectos más imprecisos y recogiendo solamente aquella parte que ya está madura y apta para una formulación. La exigencia de precisión y de claridad estrecha las fronteras de la fórmula y la hace centrar en lo esencial, o a veces solamente en lo fácilmente formulable. El resultado suele destacar por su limpidez, pero olvida elementos de importancia o carga el acento en aspectos parciales, a causa de

la perspectiva concreta con que se emprendió la labor de formulación. Cuando los aspectos olvidados salgan posteriormente a la luz, o haya conseguido una fácil formulabilidad, la fórmula primitiva aparecerá incompleta, parcial, e incluso tendenciosa o unilateral.

b) Por otra parte, cualquier tipo de formulación humana, a pesar de su tendencia a la precisión que la lleva a dejar al margen lo oscuro y vagamente intuído, tampoco consigue encerrar en sí con toda exactitud el contenido que quiso recoger. Los contornos de cualquier proporción tiene siempre algo de impreciso, y se hace difícil trazar los límites entre lo que es conocido y afirmado y lo que queda claramente fuera. Lo mismo sucede naturalmente con las formulaciones doctrinales de la Iglesia y con sus mismos enunciados dogmáticos:

“La realidad (revelada) contenida en las fórmulas teológicas es de una plenitud y una riqueza infinitas. Por otra parte, el instrumento lingüístico que la designa es finito y determinado; y sigue siéndolo siempre, puesto que se desarrolla junto con la historia de los conceptos y de las palabras. Y lo es tanto más cuanto que se trata aquí (en el caso de una fórmula dogmática) de una formulación que debe ser concisa, inteligible, y *adaptada a la experiencia de fe de un grupo suficientemente amplio*. A través de este lenguaje, no se puede perder de vista la realidad significada y su plenitud, porque tal terminología *no puede jamás ser adecuada al “dato”*... La fórmula, inadecuada a la realidad, no pone en evidencia en su empleo comunitario, más que ciertos caracteres determinados de la realidad significada y deja a otros en la sombra. La terminología, históricamente condicionada y limitada, da a la formulación dogmática en su forma teológica un cierto carácter histórico, concreto y contingente. A ésto se añade que es imposible dar una definición única y reflexivamente determinada de los términos empleados, puesto que la teología no procede como la geometría, a partir de axiomas definidos y precisos. Lo mismo debe decirse de las definiciones del Magisterio que contienen una terminología precisa, de la cual no puede ciertamente ponerse en duda la verdad, sino la aptitud funcional para expresar el dato revelado” (Rahner, Escritos de Teología, V, *¿Qué es una declaración dogmática?*).

Solamente el análisis comparado de diversas formulaciones concernientes a una misma verdad, y el estudio de su relación con el núcleo central de la revelación ayudarán a determinar el verdadero sentido de la fórmula. Así es como trabaja la teología bíblica en su campo. El mismo método debería ser acomodado al estudio de las fórmulas dogmáticas.

c) También la *situación histórica* en la cual el dato revelado recibe una formulación influye en ésta, y le da unos rasgos peculiares que no se

encontrarían si las situaciones fueran otras. Esta constatación es útil tanto para interpretar las proposiciones dogmáticas, que hay que situar en su contexto histórico, como para justificar y comprender la misma evolución del dogma, la cual encuentra en la diversidad de situaciones un estímulo de progreso que le fuerza a hacer de la misma revelación poseída de un modo no reflejo respuestas y explicaciones nuevas. La teología protestante es particularmente sensible a este influjo de las circunstancias históricas en la evolución de la doctrina. Aunque el protestantismo, pese a reconocer una importancia primordial al dogma para la inteligencia del mensaje revelado y para su difusión, no le atribuye un carácter infalible, ni por consiguiente inmutable, su visión de la evolución doctrinal puede enriquecer considerablemente el pensamiento teológico católico. Un completo "estado de la cuestión" puede verse en el estudio del teólogo luterano G. A. Lindbeck. (*Evolución doctrinal y teología protestante*, Concilium, 21 p. 129-143). quien dice, refiriéndose a la teología protestante:

"Por lo que se refiere a la caracterización positiva de la evolución, ésta tiende a ser considerada simplemente como una función de las diferencias en las situaciones en que la Iglesia existe. Es posible esta actitud situacionista porque las doctrinas de la Iglesia se consideran como el producto del diálogo en la historia entre Dios y su pueblo, como las respuestas, las interpretaciones y los testimonios históricamente condicionados que se dan a la Palabra que se dirige al hombre a través del testimonio de la Escritura. Las circunstancias cambian radicalmente, y lo mismo ocurre con los problemas y las cuestiones a que los cristianos buscan respuesta. Las respuestas, en cuanto tales, no se hallan en la Escritura; ésta, en efecto, como libro totalmente histórico, no formula explícitamente respuestas a cuestiones de que sus autores no tenían conciencia. La Iglesia, por tanto, confiaba en el Espíritu Santo, y escuchando atenta a Dios, que habla a través de la Escritura, se siente llamada a formular respuestas doctrinales nuevas a cuestiones nuevas" (45).

d) También la teoría del "sensus plenus", que muchos autores aplican a la Sagrada Escritura, puede aportar su ayuda a la interpretación del dogma. Así como el enunciado dogmático no puede ser plenamente entendido si se lo abstrae de situación histórica, tampoco será comprendido sin un debido análisis de la intención profunda de la Iglesia, y concretamente de las personas que intervinieron en su formulación. El dogma puede parecer una proposición abstracta para quien no haya vivido las circunstancias de su elaboración. Pero el análisis histórico de las definiciones dogmá-

(45) LINDBECK, a. c. , p. 134.

ticas hace ver como éstas siempre querían responder a problemas pastorales muy concretos, que obligaban a la Iglesia a exponer en términos que respondieran a las inquietudes de la comunidad aquellas verdades que habían sido tradicionalmente vividas en la fe pero sin una formulación en términos precisos. Las fórmulas dogmáticas pasaban inmediatamente al culto y a la catequesis (si no es que habían surgido ya en su seno), y se convertían en instrumentos de la acción pastoral de la Iglesia, que es por su misma naturaleza tan fiel al mensaje original como adaptable a las condiciones peculiares de la comunidad. Como dice URS VON BALTHASAR (*Verdad y vida*, Concilium, 21, p. 88-95):

“Toda formulación dogmática hecha por la Iglesia es necesariamente también expresión de su preocupación pastoral (así como la verdad de Cristo en su ser y en su palabra es siempre expresión de la preocupación pastoral de Dios: piénsese en las parábolas); por ello puede y debe ser interpretada siempre de este modo, y nunca como una verdad “puramente teórica”, la cual jamás se dá desde un punto de vista cristiano” (46).

e) Otro factor de la evolución del dogma, al que se presta escasa atención, es la misma *vida de la comunidad*. En efecto, la fe es vivida por la Iglesia como colectividad, no por la mera repetición constante de unas fórmulas hechas, sino sobre todo por una serie de instituciones, de leyes y de hábitos, el conjunto de los cuales es transmitido de generación en generación como una conciencia de fe que es anterior y también posterior a las definiciones dogmáticas, sin reducir totalmente a la evolución de éstas. La conciencia de fe del pueblo cristiano puede en unas ocasiones ser más madura acerca de una verdad que las elaboraciones de los teólogos o que las mismas fórmulas dogmáticas, y en otras ocasiones puede serlo menos. Pero este sentido de la fe influye fuertemente en la evolución dogmática, como ha sido reconocido por los teólogos y por el mismo Magisterio:

“En la comunidad de la Iglesia donde se realiza la evolución dogmática con la participación de todos sus miembros la luz de la fe actúa como una lente convergente. De esta forma, en la Iglesia va creciendo la convicción de que una determinada afirmación expresa realmente aquello que la Iglesia venía practicando desde hace mucho tiempo y de que corresponde al contenido de la revelación de Cristo. El argumento teológico que surge posteriormente es como la palabra feliz con la que uno cualquiera formula su convicción interior. El magisterio ha custodiado siempre esta evolución y ha juzgado la reacción colectiva de fe de la comunidad creyente como producto de la luz de la fe: por ello sus resultados pueden ser de-

(46) VON BALTHASAR, *o. c.*, p. 94.

clarados dogmas. El magisterio es, juntamente con la luz de la fe de la comunidad creyente, el único principio de la inmutabilidad de la fe" (47).

El momento actual de la Iglesia, caracterizado por el movimiento ecuménico, vivo y acuciante en todos los niveles eclesiales, impulsa hacia una evolución doctrinal que facilite el encuentro entre las tradicionales proposiciones adversas. Es cierto, como observa inteligentemente el pastor reformado MAURICE FERRIER-WELTI, que no se debe forzar la teología de una Iglesia para acomodarla a la de otras o a un hipotético cuerpo doctrinal común que se imaginara para el futuro:

"La doctrina de la Iglesia unida no puede ser el resultado de las modificaciones operadas en los organismos vivos que son las doctrinas tradicionales. Cada elemento doctrinal expresa a su manera la totalidad de una vida eclesial, de suerte que quizá solamente la vida común de las Iglesias permitirá un día encontrar las expresiones apropiadas y reintegrará las formulaciones parciales en el conjunto. Pero en la situación actual ninguna consideración formal de las divergencias y de las convergencias históricas permite inferir lo que podría ser un acuerdo doctrinal sobre el modo de la revelación. Con mayor razón, ninguna crítica puede dar por supuesto un acuerdo semejante" (48).

Pero sí es cierto que la actualidad ecuménica, como situación histórica que interpela a las Iglesias, puede servir hoy de timón que oriente la evolución doctrinal, por su propio dinamismo y no por distorsión extrínseca producida por otros sistemas doctrinales, hacia uno de sus posibles derroteros: el del acercamiento interconfesional. Esto es posible actualmente en todas las Iglesias, y comprobable en la mayoría de ellas, como señala el mismo teólogo protestante:

"El afán de una exactitud que se satisface a sí misma puede convertirse en un afán de comunicabilidad; la preocupación dogmática tiende a ordenarse a la preocupación pastoral; la autoridad teológica no se afina en su privilegio y se expresa con preferencia en una función ministerial al servicio de un pueblo cuya vocación reviste nuevas exigencias. Sobre todo teniendo en cuenta que no se puede excluir a priori que afirmaciones y actitudes consideradas hasta cierto momento como exclusivas puedan aparecer un día convergentes o complementarias" (49).

f) Para comprender en profundidad la evolución dogmática es ne-

(47) HAMMANS, *o.c.*, p. 127.

(48) FERRIER-WELTI, *o.c.*, p. 52.

(49) FERRIER-WELTI, *o.c.*, p. 48.

cesario también precisar la *función del Magisterio* en la formulación de una verdad como perteneciente a la fe. No siempre aparece clara la fundamentación histórica o racional por la que una verdad pertenece a la Revelación, y sin embargo el Magisterio puede definirla. ¿Cómo vio la Iglesia que ésta verdad pertenece a la fe? ¿Cuál es el carisma del Magisterio que hace que de una mera probabilidad racional se llegue a una certeza de fe? El porvenir del diálogo ecuménico está ligado a la clarificación de este problema en la teología católica. La constitución sobre la Revelación traza, como hemos visto al analizarla, las grandes líneas de la función del Magisterio: éste es el único encargado de interpretar auténticamente la palabra de Dios, a la cual no domina sino sirve, sacando de este único depósito de la fe todo lo que propone como verdad revelada (n. 10). Ahora bien, ¿cómo sucede ésto? Las diversas teorías de los teólogos actuales que han reflexionado sobre esta cuestión son presentadas por HERBERT HAMMANS en su estudio ya citado:

“Una verdad revelada es convertida en dogma por la definición del magisterio eclesiástico. En su mismo origen, la evolución dogmática depende ya del magisterio porque los factores no magisteriales piensan a partir del magisterio y orientados hacia él en el seno de una comunidad de fe dirigida por el mismo.

La definición por la Iglesia implica la legitimación del progreso que a ella condujo; por eso es lógico el recurso a la fundamentación del magisterio en la teología fundamental para justificar la evolución dogmática en su caso concreto. R. Draguet intenta seguir este camino, aunque sólo en el caso que no sea posible una demostración histórica o racional. L. Charlier y R. Spaemann, partiendo de razonamientos distintos, niegan a nuestros conceptos teológicos toda capacidad para llegar a un progreso unívoco en el conocimiento teológico, por lo cual el magisterio, bajo la acción del Espíritu Santo, puede proponer las formulaciones necesarias. Cl. Dillenschneider atribuye al magisterio un carisma especial de penetración y discernimiento en el caso de que una conclusión racional no lleve a la certeza. De una raíz semejante proviene la afirmación según la cual un teólogo puede conocer en principio y no sólo de hecho —una verdad de la revelación bajo la luz del magisterio; la afirmación de que las lagunas que se dan en el conocimiento y que son constatadas por los teólogos— sólo pueden ser superadas, por la asistencia del Espíritu, en las definiciones de la Iglesia.

Y. Congar y K. Rahner rechazan enérgicamente este agnosticismo teológico, señalando que el magisterio no puede prescindir de la proposición que, a modo de materia, proviene de la Iglesia; además la teología tiene la misión de demostrar la legitimidad de las definiciones hechas por el magisterio, aun en el caso de que la Iglesia, en sus decisiones, se apoye en su propia autoridad

y no en la deducción lógica. Una reducción de la teología de la evolución dogmática a la doctrina del magisterio entrañaría una atomización de fe en proposiciones particulares, que sólo encontrarían su cohesión en la autoridad del magisterio. La fe sería obediencia" (50).

g) Por último, y es también aquí la observación más importante, hay que poner en primer plano, tanto en la creación de las fórmulas dogmáticas como en el problema de su evolución, la *acción del Espíritu Santo*, que anima y dirige toda la actividad eclesial. Un estudio meramente racional de estos problemas descuidaría el elemento clave para su planteamiento y para su solución: la presencia del Espíritu, no sólo en el hecho de la revelación, sino también en el proceso de asimilación y de ulterior formulación en proposiciones dogmáticas. El Espíritu anima también los mismos acontecimientos de la historia profana, de tal modo que, en su acción providencial, cualquier hecho histórico o situación nueva se convierte en un factor de evolución doctrinal. Y el Espíritu Santo, que es espíritu de vida, dirige el progreso doctrinal de la Iglesia en función de la vida sobrenatural que infunde constantemente en ella. Este carácter vital de la acción del Espíritu debe estar siempre presente en la reflexión teológica, ya que, a pesar de tratarse de una evolución doctrinal, sería faltada de método, y por lo tanto expuesta a error, enfocarla con un criterio exclusivamente intelectualista:

"El Espíritu ha dado a la Iglesia una estructura a tenor de su fidelidad absoluta a la revelación de Cristo y según la libertad absoluta que posee para interpretar y explicar aquella revelación. El es el Espíritu de la teología dogmática, cuyas proposiciones son verdaderas en tanto en cuanto son expresión y función de la inteligencia que la Iglesia tiene del misterio de Cristo (en la medida en que esta inteligencia le es comunicada por el Espíritu Santo). Tales proposiciones son inseparables de esta relación y por ello no poseen una verdad *puramente* teórica (es decir, que no sea al mismo tiempo vivida de un modo existencial). Precisamente en la medida en que la Iglesia sea dócil al Espíritu puede como pastor de la cristiandad y de la humanidad en su conjunto repensar y formular libremente el misterio de Cristo para cada nueva época" (51).

Las anteriores reflexiones no llegan a formar una nueva teoría sobre la evolución del dogma, pero constituyen ya una buena base sobre la que se podrá construir en el futuro una nueva teoría sistemática, tanto para la

(50) HAMMANS, *o.c.*, p. 125-126.

(51) VON BALTHASAR, *o.c.*, p. 92.

interpretación del dogma como tal, como para el trazado de nuevos caminos de desarrollo dogmático de cara a la aproximación ecuménica.

Algunos de los elementos de reflexión teológica apuntados anteriormente no pasan de ser simples intuiciones, que esperan una mayor precisión. El conjunto, por lo demás, no es suficientemente orgánico, pero sí considerablemente sugestivo y luminoso.

Si algo queda claro en el estado actual del pensamiento teológico acerca de este tema es, en primer lugar, que el desarrollo doctrinal y concretamente dogmático es una necesidad para la vida misma de la Iglesia, y ésto precisamente por una exigencia de fidelidad al mensaje revelado. El fijismo fundado en un respeto mágico a la fórmula que es por su naturaleza misma precaria, podría llegar a ser una traición al contenido. Como observa el teólogo protestante LINDBERCK, desde su ángulo de visión confesional pero totalmente abierto a la problemática ecuménica:

“Los desarrollos, lejos de ser deplorables, porque van más allá de la Biblia, son necesarios para la continuidad, la vitalidad y la renovación que son esenciales a la Iglesia. Esto no se debe sólo a que son necesarios para la relevancia y la inteligibilidad, sino a que son imprescindibles para mantener las viejas verdades. Las formulaciones tradicionales, si se repiten sin cambio en situaciones totalmente nuevas, asumen significados diferentes, a veces radicalmente diferentes. En lugar de proteger o transmitir la fe comunicada de una vez para siempre a los santos, en realidad pueden traicionarla. Por tanto, el cambio en el interpretación y formulación doctrinal de la verdad escrituraria es exigido por la fidelidad plena a esa verdad” (52).

Y en segundo lugar, queda también claramente planteada la necesidad y aun la urgencia de elaborar un método hermenéutico especialmente configurado para el estudio de los dogmas. Este método, superada la tendencia histórica y la puramente intelectualista, de las que se ha hablado al principio de este apartado, debe ser fundamentalmente teológico. Y puede ayudarse de las técnicas que en los últimos años han llevado a la exégesis católica a un tan elevado grado de desarrollo, como lo sugiere el P. LEO BAKKER, la crítica histórica y literaria de los textos dogmáticos, si se emprenden con seriedad comparables a los de la crítica bíblica, y lo que es más importante, permitir con todas las garantías de fidelidad a la doctrina tradicional e inmutable, aquella nueva formulación de la que habló JUAN XXIII en su célebre discurso inaugural del Concilio:

(52) LINDBECK, *o.c.*, p. 134-135.

“La Constitución nos recomienda que estudiemos detenidamente los diversos géneros literarios. Pero se tiene la impresión de que este hecho no se ha visto con la misma claridad cuando se trata de escritos o enunciados de épocas posteriores. Si, guiados por la investigación crítica e histórica y por el estudio literario de la Biblia, pasamos a leer textos de una manera nueva, no podemos esperar que suceda algo semejante con respecto a las formulaciones de dogmas realizadas en fecha posterior? (...). No estamos hablando todavía un lenguaje difícilmente inteligible —y para nuestros contemporáneos francamente ininteligible— en materia de fe? Lo que realmente importa es que debemos estar en la tradición real y vivamos en nuestro tiempo la misma fe que las generaciones anteriores. No podemos eliminar a *priori* el hecho de que esto precisamente puede hacer necesario, de un modo u otro, que nos apartemos de las formulaciones y estructuras de pensamientos tradicionales, incluso cuando éstas han sido proclamadas solemnemente por Concilios” (53).

No es necesario decir que se trata de un tema delicado y rodeado de peligros. Los intentos fallidos en otras otras épocas, frenados por las encíclicas PASCENDI de PIO X y HUMANI GENERIS, representan una seria advertencia contra una labor que no esté sólidamente fundamentada, en un tema erizado de dificultades. Sin embargo estas decisiones del Magisterio no deben bloquear los nuevos intentos de explicación, sino solamente señalarles unas pautas seguras para darles precisamente un mayor impulso. Algunos pasajes de los textos conciliares del Vaticano II quieren justamente ser un estímulo para la investigación teológica y están destinados a acelerar la renovación doctrinal de la Iglesia católica.

3. *Pluralismo dogmático?*

En la línea del problema de la interpretación que debe darse a las fórmulas dogmáticas, pero ya en una perspectiva mucho más radical, puede plantearse un problema nuevo: pueden coexistir dos o más fórmulas dogmáticas para expresar un mismo contenido de fe?

Se trataría evidentemente de fórmulas *diferentes*, que no se superpongan exactamente en cuanto al sentido, es decir, que no digan exactamente lo mismo una que otra, aunque fuera con distintas palabras. Y en éste caso, ¿qué límites deberían establecerse, dentro de los grados de diversidad real, para hacer posible o no una plena comunión de fe, una aceptación mutua sin restricciones, y como consecuencia una intercomunión total?

El problema, tan sugestivo como arriesgado, ha sido planteado recientemente, en una comunicación al Congreso Internacional de Teología (Roma, septiembre 1966) por el P. DEJAIFVE, S. J., publicada en el mes de enero en NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE.

El interés de esta sugerencia está en que no se basa en una especulación, sino en un ejemplo real, el del Concilio de Florencia, en el cual se llegó a una aceptación mutua de formulaciones verdaderamente distintas, aunque no contradictorias, en relación con la célebre cuestión del *Filioque*. Así razona el autor:

“El Concilio de Florencia nos ofrece un ejemplo impresionantemente y sin duda profético de un acuerdo realizado entre la Iglesia de Roma y ciertas Iglesias de Oriente sobre la enunciación diversa de un mismo dogma de fe: el de la procesión del Espíritu Santo.

Después de muchas discusiones, los preladados orientales presentes en el Concilio reconocieron la legitimidad de la fórmula “Filioque” como expresión de la fe de la Iglesia latina, habida cuenta las explicaciones aportadas por los teólogos; en cuanto a la Iglesia romana, admitió por su parte la fórmula griega “ex Patre per Filium”, la cual, aunque nunca fue dogmatizada en un Concilio, aparecía como una expresión válida de la fe ortodoxa. Estas fórmulas diversas, señala la Bula de definición, expresan una sola y misma verdad, y por ello las iglesias “se han puesto de acuerdo y han consentido unánimemente la unión con un mismo sentimiento y un mismo espíritu” (54).

Esta declaración conciliar parece implicar, a nuestro entender, una consecuencia importante; que una sola y misma fe —la “fides quae creditur”—, un solo y mismo misterio, puede ser expresado diferentemente, según representaciones diversas, sin que por ello se haga perjuicio a su verdad. (. . .). Si se concibe el Depósito de la fe como un conjunto de verdades explícitas comunicadas por Dios en forma de *enunciados nocionales* y el dogma como la formulación *adecuada* de una de estas verdades propuestas por el Magisterio a la adhesión de fe de todos los fieles, posiblemente habría que suscribir a esta aserción. Pero es precisamente esta concepción sólo “objetivista” de la Revelación y del dogma la que hoy se ve sometida a una seria revisión. La teología contemporánea va tomando cada vez una conciencia más aguda de la parte del *sujeto* en la percepción y la expresión de la verdad revelada, y el Concilio ha hecho ampliamente eco en este punto a estas nuevas exigencias”.

En efecto, el Concilio destaca en diversas ocasiones el carácter *personal* de la revelación, en el cual queda asumido y perfectamente situado el aspecto de revelación de *verdades* (“*Deus seipsum... manifestare ac communicare voluit*”, n. 6; “*Quapropter Ipse... tota sui ipsius praesentia ac manifestatione, verbis et operibus, signis et miraculis, praesertim autem morte sua et gloriosa ex mortuis resurrectione... revelationem complendo perficit*”, n. 4; “*Ab Apostolis, qui in predicatione orali, exemplis et institutionibus ea tradiderunt*” n. 7). Es Dios mismo quien se revela, sobre todo por la comunicación de la *persona* de Cristo, y después mediante el testimonio personal de los Apóstoles.

“Luego, sigue Dejaifve, Dios se revela, esencialmente, por el testimonio de los hombres, testimonio constituido y expresado ciertamente con la ayuda del Espíritu Santo, pero que requiere el concurso activo, la parte personal de quien lo da. Por esta causa, en el plano de la expresión, la Revelación reflejará las características propias del sujeto que la transmite.

Y es precisamente de la parte del sujeto que puede intervenir y de hecho interviene una diversidad legítima en la asimilación y la expresión del misterio revelado”.

El mismo Nuevo Testamento es una confirmación de este hecho: su objeto central y único, el Misterio de Cristo, nos es atestiguado bajo ópticas diversas, debidas a una percepción subjetiva distinta del mismo. Se nos da el mismo contenido pero en enunciados distintos, que no sólo no se sobreponen o coinciden exactamente, sino que hasta son aparentemente opuestos:

“Sabemos, dice, que estas expresiones diversas están garantizadas contra todo error por el carisma de inspiración de sus autores. Incluso cabe decir que el Espíritu Santo, lejos de impedir esta diversidad, más bien la suscita y la promueve; la razón está en que el misterio revelado trasciende infinitamente la capacidad del espíritu humano; por esta razón la diversidad de los testimonios que lo reciben y lo comunican permite manifestar mejor las insondables riquezas de Cristo y dejar presentir mejor su plenitud”.

Reducir a una unidad absoluta, en el posterior desarrollo de la expresión doctrinal de la Revelación, esta diversidad original, sería ciertamente empobrecerla. El mismo Concilio expone la legitimidad de un desarrollo doctrinal diverso:

“Tradita autem ab Apostolis haereditas diversis formis et modis acceptata est et inde ab ipsis Ecclesiae primordiis hic et illic varie explicata ob diversitatem quoque ingenii et vitae conditio- num” (Decreto de Ecumenismo, n. 14).

Con ello el Concilio confirma lo que en la Constitución sobre la Iglesia había dicho sobre la catolicidad de la Iglesia de Cristo, es decir, que en el seno de la Iglesia universal existen legítimamente Iglesias particulares que gozan de tradiciones propias (n. 13), entre las cuales el Decreto de Ecumenismo nos invita a incluir las tradiciones doctrinales:

“Pues bien, afirma, nos parece que entre estas diversidades legítimas, ligadas a las diferencias étnicas, culturales y espirituales de las comunidades eclesiales, deba igualmente incluirse la posibilidad de *enunciados dogmáticos* diferentes”.

Aunque podría pensarse que el Decreto no habla más que de una diversidad teológica que no implica una formulación dogmática diversa de la fe, el autor cree que en el mismo Decreto se va más allá de un pluralismo de sistemas teológicos, tal como existe de hecho aún en el seno de la misma teología católica:

“Nos habla, en efecto, de la herencia apostólica (el Depósito de la fe) *recibido* según formas y conforme a modos diversos, y que ha sido *desarrollado* (*explicata*) aquí y allá de forma diferente (n. 14). Más adelante nos dice que en la profundización (*explo-ratio*) de la verdad revelada han sido empleados modos de proceder (*methodi*) y caminos (*gressus*) diferentes en Oriente y Occidente para conocer y *confesar* (*confitenda*, un término litúrgico!) las cosas divinas. No es de extrañar, añade, que “ciertos aspectos del misterio revelado hayan sido a veces mejor *percibidos* y puestos a mejor luz por uno que por otro” (n. 7).

Es interesante relacionar estos textos del Decreto con un pasaje de la Constitución Dei Verbum que trata explícitamente del desarrollo dogmático. Habla de la Tradición de origen apostólico que progresa en la Iglesia bajo la asistencia del Espíritu Santo: efectivamente nos dice, se da un desarrollo en la “*percepción* tanto de las realidades como de las palabras transmitidas”, y éste tanto “por la contemplación y el estudio de los creyentes que las meditan en su corazón, por la inteligencia interior de las realidades espirituales que experimentan, como por la predicación de aquellos que, con la sucesión episcopal, han recibido el carisma de la verdad” (n. 8). (...). Lo que la Constitución dice de los fieles en general, el Decreto lo aplica por su parte a las comunidades y a sus diversas maneras de proceder respecto a la revelación, diversidad que parece ser, en parte, dependiente de su “genio propio” (*ob diversitatem ingenii*) (...). Este “genio” particular condiciona una experiencia espiritual sobre la aprehensión que en ella se hace de la Revelación y sobre la expresión dogmática que se le da”.

Según DEJAIFVE, la actual oposición dogmática entre las diversas Iglesias, acerca de puntos fundamentales, no sólo es inconciliable, por lo menos en la óptica actual y sin un cambio muy notable de los métodos y

normas tradicionales de la labor teológica (aunque hay que tener en cuenta lo que hemos expuesto en los apartados anteriores acerca de la interpretación del dogma y del principio del "dépassément"). Además de aparecer como imposible conciliación la diversidad dogmática de las Iglesias actuales, viene a ser, según el autor, innecesaria e inconveniente:

"El diálogo ecuménico entre las iglesias podría ser grandemente promovido, si las comunidades eclesiales tomaran más conciencia del aspecto limitado de sus fórmulas dogmáticas y consideraran la posibilidad y la legitimidad de una expresión dogmática diferente.

Pues parece vano buscar, como preconizan algunos, la elaboración de una nueva confesión de fe que hiciera abstracción de las tradiciones doctrinales de cada Iglesia. Comunidades cristianas que toman casi todas en serio su enraizamiento en la historia, su vinculación común a un mismo acontecimiento salvador, no pueden hacer tabla rasa del pasado: sería, para ellas, negarse a sí mismas en cuanto iglesias.

El camino más seguro para un acercamiento, aunque parezca el más largo, no pasará, de manera paradójica, por el respeto común de las diversidades legítimas, incluso en el plano doctrinal, si este respeto no es otra cosa, en toda verdad, que un testimonio rendido a la diversidad de los carismas personales y comunitarios sin perjuicios de la unidad de la fe".

En efecto, la diversidad de experiencias espirituales, perfectamente legítima, está en la base de la formulación doctrinal que cada comunidad va elaborando. Un concepto más profundo de la naturaleza de la Revelación, como el que ha llegado como resultado del progreso teológico reciente y ha sido ampliamente acogido en los documentos conciliares, pone a nueva luz la importancia de la experiencia espiritual comunitaria en la elaboración de la doctrina:

"No hay que extrañarse de esta relación íntima que establecemos entre experiencia espiritual vivida y fórmula dogmática. Se ha tomado por costumbre considerar hasta ahora el dogma como la resultante de un encuentro entre la Revelación vista principalmente bajo el aspecto de enunciados doctrinales y la teología, obra de la inteligencia que se esfuerza, bajo la luz de la fe, en traducir el "dato" original en un sistema racional. Es de conocer tanto la naturaleza de la Revelación como la de la verdadera teología, que es la que ante todo se vive en contacto con la experiencia de fe, de la cual es tributaria en sus intuiciones más fecundas.. La verdad revelada no es análoga a una verdad de orden científico y lógico, confiada a la sola inteligencia, sino una *verdad de salvación*, es decir, una verdad que manifiesta una realidad divina a la cual el hombre se adhiere por una fe que compromete toda su persona

y según la cual ordena y regula toda su vida. Recibida en una comunidad, la Revelación no es para ella un simple conjunto de doctrinas, objeto de una adhesión puramente intelectual, sino mediación de una comunión con la realidad divina, objeto de experiencia espiritual en la fe y norma concreta de un comportamiento comunitario según determinadas condiciones de vida. El desarrollo de esta revelación será, por una parte, tributaria de esta experiencia concreta de la fe, vivida por la comunidad en un estilo original; en cuanto al enunciado dogmático, que será su resultado bajo ciertas condiciones, no solamente será una traducción fiel, con la garantía del Espíritu, de la Revelación divina dada una vez por todas, sino que llevará también la marca, en su expresión, ligada a tal forma de pensamiento y de lenguaje, de la experiencia de fe realizada concretamente por la comunidad entera" (55).

En especial el culto litúrgico, expresión decantada y madura de la experiencia de fe de la comunidad, diferenciada de otras por sus peculiares características étnicas, sociales y culturales, se convierte en determinante de la expresión en fórmulas del contenido de la fe. Las primeras expresiones dogmáticas, señala el autor, fueron las confesiones de fe utilizadas en el culto. Según algunas interesantes hipótesis de exégetas actuales, muchas fórmulas doctrinales contenidas en el Nuevo Testamento pueden haber nacido en el culto de la comunidad primitiva. La legitimidad de una adaptación de la liturgia al genio peculiar de cada pueblo ha sido ampliamente reconocida por el Concilio Vaticano II (*Constitución sobre la sagrada liturgia*, n. 38-40).

"Confesión de fe y culto litúrgico han ido siempre unidos desde los primeros siglos, hasta el punto de que E. SCHLINK (*Eastern and Western Traditions for the Christian Church*, en *Ecumenical Review*, XII, 2, p. 37) ha podido caracterizar el dogma, según la concepción antigua, como un "enunciado litúrgico". Porque ¿no es en el culto y en su expresión concreta que se traduce, como en un tiempo fuerte, la experiencia espiritual de una comunidad determinada en su relación con Dios? Si entre la "lex orandi" y la "lex credendi" hay una relación de simbiosis, ¿puede extrañar que la fórmula de fe, que es ella también el punto de encuentro entre la Revelación apostólica recibida y la experiencia espiritual que profundiza en ella por la reflexión, pueda diferenciarse según el genio particular de las comunidades para quienes es la expresión de su fe vivida? (56).

El problema está en conciliar esta pluralidad dogmática con la verdadera unidad de fe. La hipótesis debe ser verificada con análisis muy exigentes de los dogmas opuestos que polarizan la oposición doctrinal entre las diversas

(55) DEJAIFVE, *Nouvelle Revue Théologique*, enero, 1967, p. 22-23.

(56) DEJAIFVE, *o.c.*, p. 23.

Iglesias. Esta verificación se hace necesaria, ya que no basta suponerla teóricamente posible, como reconoce el mismo autor. Sin embargo la sola existencia de una hipótesis sólidamente probable, como la atestigua constantemente cualquier tipo de investigación científica, impulsa y orienta el trabajo de verificación.

“Esta diversidad dogmática no perjudica más a la unidad de la fe y de su objeto: el misterio revelado, que el hecho de la diversidad de las formas del culto a la unidad del solo y único sacerdocio de Cristo.

Afirmar este pluralismo no es caer en un relativismo dogmático, justamente condenado por la Encíclica “Pascendi”. Es posible distinguir en toda fórmula dogmática su significación sobre la cual recae la afirmación de fe, y sus elementos de representación que designan verdaderamente la realidad significada, pero sin agotar exhaustivamente su contenido. Diversas representaciones pueden manifestar el mismo misterio a partir de perspectivas diferentes, sin ser por ello coincidentes y sin excluirse mutuamente. Es lo que ha aclarado por su parte la Bula “Laetentur coeli” del Concilio de Florencia a propósito de las fórmulas griegas y latina sobre la procesión del Espíritu Santo, y es lo que sin duda podría ser verificado a propósito de otras divergencias teológico-dogmáticas entre ambas Iglesias”.

Naturalmente, no puede suponerse que esta verificación, unidad de fe y pluralidad dogmática, pueda realizarse en todo tipo de oposiciones doctrinales, tanto porque algunas son ciertamente excluyentes de las opuestas, como porque hay que admitir la posibilidad de errores doctrinales:

“Admitir en principio un pluralismo dogmático no equivale naturalmente a reconocer que todas las fórmulas de fe de las comunidades cristianas a propósito de un misterio sean, de hecho, legítimas. Hay que tener siempre en cuenta la posibilidad para una comunidad cristiana de haber roto, sobre un punto o sobre varios, con la tradición apostólica, sobre todo cuando le falta la garantía de un Magisterio auténtico”.

La orientación propuesta por el autor, que debería ser llevada a cabo con un gran rigor histórico y teológico, no podría considerarse sin embargo como la clave definitiva de las dificultades doctrinales que debe afrontar el actual diálogo ecuménico. Pero podría significar para él uno de los avances más sensacionales:

“De todos modos, en la medida en que las grandes confesiones cristianas están vinculadas al Depósito apostólico, al menos por su fidelidad a la sagrada Escritura como Palabra de Dios y por una cierta continuidad de sus tradiciones respectivas con la gran corriente de la Tradición apostólica, no está excluido que

hayan traducido a su manera algún aspecto del misterio revelado en expresiones válidas y aceptables para todos. Para asegurarse de ello será necesario, como primer paso, que las diversas confesiones confronten conjuntamente la autenticidad de la fe apostólica que ha dado origen a estas fórmulas, a través de su experiencia cristiana particular, y que verifiquen conjuntamente la aptitud de estos enunciados para expresarla correctamente”.

La labor que propone el P. DEJAIFVE a las Iglesias cristianas, y especialmente a sus teólogos, aparece como una empresa gigantesca, ardua si las hay, pero es una exigencia que hay que afrontar en este momento, si no se quiere que el pujante movimiento ecuménico llegue a quedar en breve encerrado en sí mismo, sin avanzar ni retroceder, o bloqueado totalmente. Quizá esta será la tarea del ecumenismo postconciliar.

Para emprender esta labor común, señala el mismo P. DEJAIFVE, es necesario, antes de proceder a la verificación, tomar una decisión unánime de hacerlo y crear el método:

“Esto requiere, evidentemente, normas y criterios, admitidos por acuerdo común, de los cuales no podemos ahora intentar establecer una definición precisa (ver sin embargo lo que dice E. SCHLINK en *Die Struktur der dogmatischen Aussage als oekumenisches Problem*, en *Der Kommende Christus und die Kirchlichen Traditionen*, p. 68-72). Lo menos que puede decirse es que estas formulaciones diversas no pueden ser mutuamente exclusivas. Por ejemplo, si una fórmula afirma la contradictoria de otra, reconocida como auténtica y conforme a la Revelación, no puede ser admitida como válida. Fuera de este caso límite, las fórmulas pueden ser complementarias, cuando se presentan en forma de antítesis, y es lo que insinúa el Decreto de Ecumenismo cuando nos dice que esto acontece *non raro*” (57).

(57) DEJAIFVE, *o.c.*, p. 24-25.

CONCLUSION

Al término de este análisis ecuménico del texto conciliar se pueden sintetizar así sus resultados:

1. *La Constitución sobre la divina Revelación* es, antes que un texto doctrinal, un *acontecimiento* ecuménico, un hito importante en el camino hacia la unidad. Como acontecimiento, supera a la misma materialidad del texto, en cuanto da pie a sucesivos hechos posteriores que son ya posibles, y que irán realizando gradualmente la unidad si la Iglesia es fiel a su propio programa.

2. Como *texto doctrinal*, su valor ecuménico no está en que haya resuelto los problemas que siguen siendo la raíz de las divisiones, sino en que los ha expuesto de una forma abierta al diálogo, susceptible de maduración ulterior, y sobre todo en que ha situado la reflexión teológica y la misma vida de la comunidad cristiana en el punto de partida de toda posible aproximación: la Palabra de Dios.

3. Como *experiencia ecuménica*, la Constitución puede servir de pauta para cualquier tipo de toma de posición doctrinal de una Iglesia que pretenda ser a la vez un paso hacia la unidad. En efecto, los problemas comunes no pueden ser resueltos unilateralmente. No se trata —sería una concepción superficial del ecumenismo— de acomodar la propia doctrina a la de otras Iglesias, sino de que cada una de ellas penetre en lo más profundo de sí misma y examine su propia doctrina a la luz de las fuentes de donde ha surgido, para reexaminarla, purificándola de adherencias históricas que puedan haberle dado un sabor parcial, incompleto o cerrado a sí mismo, llenarla de nuevo de vida, para presentarla así a los hermanos separados. Ellos habrán hecho lo mismo. Y ciertamente, cuando más se hayan revitalizado los sistemas doctrinales opuestos al contacto de la fuente única, más cerca estarán también entre sí. Se cumple de este modo uno de los axiomas del movimiento litúrgico: la unidad de las Iglesias no se hará por un acercamiento entre sí, sino por una aproximación de todas a su única fuente, que es Cristo. Sólo en El, y en su Palabra, es posible concebir la unidad, porque ésta no puede ser fruto del esfuerzo de los hombres, sino que es un don sobrenatural.

Así puede ser formulada, en síntesis, la aportación de la Constitución DEI VERBUM al pujante movimiento ecuménico. Aparecida en un momento clave de la evolución ecuménica, se sitúa en ella como uno de sus más firmes pilares, y sobre todo, junto con el *Decreto sobre el Ecumenismo*, marca

la incorporación de la Iglesia católica al movimiento. Una incorporación pura y desinteresada, hecha en la humildad y el respeto, aunque también en la firme fe en el don de Dios que vé en sí misma. Pero poniendo la solución del problema de las divisiones no en sus propios esquemas, sino en la Palabra de su Señor. La renovada sumisión y absoluta confianza en la Palabra divina es la que devuelve a la Iglesia católica la humildad ante los hombres separados y a la vez la alegre seguridad en su vocación.

Esta nueva actitud ante la Palabra de Dios es la más valiosa aportación del texto que hemos estudiado, y la clave de toda la obra de renovación emprendida por el Concilio, como lo dice bellamente uno de los teólogos protestantes que con más respeto y competencia han analizado la Constitución, con las profundas palabras, con las que ponemos fin a este estudio:

“Actualmente parece como que, después de haber usado de la Escritura como de una suma de la cual se trataba de extraer o de deducir las enseñanzas útiles, nos encontráramos ahora ante una Palabra misteriosa que exige un nuevo desciframiento. Palabra pronunciada de una vez por todas en Jesucristo, no presenta a Aquel que era y que es sin anunciarlo también como Aquel que viene y que reserva un futuro a su Iglesia: *“La Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que las palabras de Dios reciban en ella su consumación”* (Dei Verbum, n. 8.). Su secreto no está en poder de los hombres puesto que es el de un crecimiento en Cristo, del progreso hacia la unidad de la fe y del conocimiento de un pueblo único que profesa la verdad en el amor. Y la interpretación auténtica de la Palabra de Dios en nuestro tiempo no puede dejar de ser recibida siempre como nueva por la Iglesia que la aguarda en la esperanza” (58).