

consideraciones en torno al concepto de dogma

La palabra "dogma" evoca lo más específicamente católico en contraposición al modo de concebir la fe otras confesiones cristianas. Se refiere a una autoridad de la Iglesia, que impone una obligación de creer. Esta autoridad se ejerce con miras a salvaguardar la unidad de la fe. Dogma será aquello en lo que todos los creyentes tienen que estar unidos, a diferencia de otras cuestiones en las que cabe una mayor o menor libertad de opinión.

Si atribuímos al dogma la función de dar cohesión interna a la comunidad de fe y al mismo tiempo de delimitarla hacia afuera, parece que se le puede pedir al mismo concepto de dogma que sea perfectamente delimitado, que sepamos con toda exactitud qué queremos decir cuando hablamos del dogma. Sin embargo, tanto desde el punto de vista de la historia como del pensamiento actual, no sólo a nivel de pensamiento popular precientífico sino también a nivel de elaboración teológica, no se da esa pretendida delimitación perfecta del concep-

to. Hay un cierto margen de imprecisión que querríamos hacer notar, para señalar la diferencia entre una comprensión más superficial del dogma y otra que va más al núcleo, a lo que nos parece más importante y vital para la fe. No vamos a plantearnos las dificultades clásicas que se suelen poner a propósito del dogma. Pero quizás, si llegamos a entenderlo mejor y eliminamos algunas falsas o inadecuadas ideas, indirectamente habremos facilitado la respuesta a esas dificultades.

Función de los dogmas en la Iglesia

Para comenzar pongámonos a nivel de los hechos, de la vida concreta de la Iglesia tal y como se desarrolla ante nosotros, prescindiendo de lo que en pura teoría se pueda decir. Aunque no se puede canonizar esa vida concreta, sin embargo alguna luz arroja para la misma reflexión teológica.

Preguntemos qué papel desempeñan de hecho los dogmas en la vida de la Iglesia. Probablemente

se llegará a la conclusión de que los dogmas puros, tal y como se los suele entender, juegan un papel bastante limitado. ¿Qué porcentaje de católicos (ilustrados), aun de aquéllos que se distinguen por su actitud dogmática, han leído alguna vez en su vida los textos mismos en que están formulados los dogmas, por ejemplo, la definición del concilio de Calcedonia, las de Trento o las del Vaticano I? Y no se les puede reprochar que no los lean u oigan, porque la actividad docente de la Iglesia en sus variadas formas, antes y ahora, no ha puesto especial empeño en acercar esos textos a los creyentes. No son textos que se suelen citar o comentar en la predicación o catequesis. Me refiero al conocimiento de los mismos textos —no a una referencia global e imprecisa al dogma de la divinidad de Cristo o del pecado original, por poner dos ejemplos—, porque los textos mismos son los que tienen valor dogmático.

Es verdad que influyen indirectamente a través del conocimiento que de ellos puedan tener los que se han dedicado al estudio de la teología. El libro de H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, publicado el siglo pasado y reeditado numerosas veces, ha influido considerablemente en este estudio. En él se recogen esos textos dogmáticos juntos con otros del magisterio de la Iglesia, que no pretenden imponerse con la misma autoridad. Y. Congar ha señalado algunas deficiencias y cierta tendenciosidad en varias de las reediciones de esta antología (1). También se ha dado una deformación en la llamada "teología del Denzinger". El Vaticano II al hablar del magisterio de la Iglesia y del método teológico ha introducido un correctivo a esa teología

que tomaba como punto de partida los documentos del magisterio eclesiástico. Pero, incluso si nos atenemos a los libros de texto de teología de corte más dogmático, como la *Sacrae Theologiae Summa* (Madrid 1954 y siguientes), lo que en ellos destaca son los enunciados de las tesis, que cuando son dogmáticas tienen algún parecido con las definiciones del magisterio de la Iglesia, pero no las suelen reproducir. Por ejemplo, en dicho libro t. III, no se estudia en ninguna parte el texto íntegro de la definición dogmática del concilio de Calcedonia, clave para toda la cristología. No se lo considera como una unidad, sino que se lo divide (en una tesis se trata de las dos naturalezas de Cristo y en otra de la unidad de persona), se lo simplifica prescindiendo de muchos de sus párrafos y se lo reestructura según una elaboración teológica posterior (por ejemplo, siguiendo a Sto. Tomás, precede la dualidad de naturaleza y sigue la unidad de persona, mientras que en el concilio es al contrario). Por tanto hay que concluir que incluso esta teología es poco dogmática. Sólo en un estudio más especializado de historia de los dogmas, muy minoritario incluso entre los estudiosos de la teología, se abordan directamente los textos en que están formulados los dogmas. Pero dentro de la vida de toda la Iglesia esto representa solamente el lujo que se pueden permitir unos pocos eruditos. Estos textos son en buena medida remotos y poco accesibles. Su influjo habrá que buscarlo preferentemente en una acción indirecta, a través de enseñanzas que no tienen en sí mismas valor dogmático. Más adelante podremos contrastar esta apreciación con los resultados de la reflexión teológi-

ca sobre el mismo concepto de dogma.

Actitud dogmática

El dogma se presenta generalmente como la máxima garantía de objetividad en cuestiones de fe. El dogma está ahí, fuera de nosotros, formulado en unas precisas palabras. Sin embargo, lo dicho anteriormente nos pone en guardia respecto a una excesiva valoración del papel que juega el dogma en su pura objetividad. Más aún, desde el punto de vista de la naturaleza del conocimiento la objetividad pura no pasa de ser un fantasma, una irrealdad. Por lo menos hay que tener en cuenta el otro polo del conocimiento (también del conocimiento de fe y por tanto del conocimiento del dogma): el sujeto con sus cargas afectivas o sus diversas estructuras mentales e incluso con las diversas aptitudes o funciones desarrolladas por la acción del Espíritu. Todavía habría que matizar y criticar esta concepción del conocimiento (de fe) como un dipolo sujeto-objeto. Pero para nuestro propósito nos basta tener en cuenta esas actitudes dogmáticas, en las que a veces lo subjetivo predomina sobre el conocimiento de los mismos dogmas. Se puede ser muy dogmático y saber muy poco de los dogmas e interesarse muy poco por ellos.

Al hablar de actitud dogmática no nos referimos necesariamente al dogmatismo, que sería esa actitud llevada al extremo con su dosis de estrechez mental, incapacidad para el diálogo, intolerancia y en definitiva irracionalidad. El dogmatismo es la patología del dogma.

Suponemos además que lo subjetivo —a lo que de ninguna ma-

nera damos por sí mismo un sentido peyorativo— se da no sólo junto a lo intelectual, como un concomitante afectivo, sino en lo mismo intelectual, en el mismo modo de funcionar el conocimiento.

Una variante subjetiva consiste en la mayor o menor exigencia de reflexión sobre la fe, de conceptualización de la vivencia y del contenido de la fe. Para algunos o muchos las precisiones que aporta el dogma están de más, porque responden a cuestiones que nunca se han planteado. Para otros no bastan, porque o se plantean cuestiones distintas, no respondidas en los dogmas, debido a que esas cuestiones han surgido posteriormente, o se las plantean a un nivel de reflexión al que la formulación dogmática no pretende llegar. La actitud dogmática, la que busca una respuesta en los dogmas, ocupa un puesto intermedio, que limita por abajo con la sencillez y espontaneidad popular, para la que los dogmas sobran, y por arriba con el criticismo, la problematización o simplemente una exigencia de elaboración intelectual y de interpretación que van más allá de donde han dejado la cuestión los dogmas. En todo caso la actitud dogmática tendrá que tener en cuenta que el dogma no es una panacea que sirva para todo, sino que desempeña una función entre otras al servicio de la fe de la Iglesia, bajo la supremacía absoluta de la Palabra de Dios, que no se deja encerrar ni en los enunciados dogmáticos.

También es propio de la actitud dogmática la búsqueda de seguridad. Unos la vivirán como una seguridad tranquila, capaz de asimilar los cambios y las incertidumbres que depara el futuro.

Otros, como una seguridad crispada, como la mano que se agarra a lo único firme, una seguridad amenazada de inseguridad. En estos casos el sentimiento más hondo puede ser el de inseguridad, mientras que la seguridad es algo superpuesto, un modo de forzar una salida a una situación peligrosa. Según Hebr 11,1 la seguridad es propia de la fe. Pero en este mismo pasaje la seguridad o garantía de la fe dice referencia a las "cosas que se esperan", por tanto a lo que no se tiene a la mano, a lo que uno no se puede agarrar. Más que un modo de salir del peligro es un modo de meterse en él, como muestran los ejemplos que siguen en Hebr. 11. Habrá que preguntarse qué clase de seguridad es la que se busca en los dogmas: si predomina el deseo de poseer, de captar y abarcar el objeto de fe, o si por el contrario se renuncia a toda seguridad fundada en uno mismo, porque los dogmas remiten a algo que está más allá de ellos, al inasible misterio de Dios.

En lo que llevamos dicho hay implícita una cierta idea de lo que es un dogma. Pero esta idea hay que examinarla más de cerca y confrontarla con otras. Partiremos de los diversos significados que ha tenido a lo largo de la historia la palabra "dogma". Creemos que esta evolución es significativa, aunque la realidad de lo que hoy entendemos por dogma pueda haber sido designada en otro tiempo con palabras distintas. Podremos ver cómo en el dogma convergen diversos factores, cómo unas veces han predominado unos y otras otros y cómo se pueden unir entre sí.

Diversidad de significados

Es suerte común de las palabras cambiar de significado a través de los siglos. Por eso no puede extrañar que ocurra lo mismo con la palabra "dogma". Pero como a ella se une actualmente la idea de fijeza, esta fluidez puede resultar desconcertante. Citamos a continuación unos pocos ejemplos (2).

En el N. T. "dogma" significa un edicto imperial (Lc 2,1), las disposiciones de la Ley judía (Ef 2,15; Col 2,14), pero también con sentido eclesial el decreto del concilio apostólico de Jerusalén (Act 16,4). Este decreto dice: "Que hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponeros más cargas que éstas indispensables: abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de los animales estrangulados y de la impureza. Haréis bien en guardaros de estas cosas. Adiós". (Act 15,28-29). Como se ve este primer "dogma" de la Iglesia no está en vigor ni lo estaba ya para las comunidades de san Pablo (cf. 1 Cor 8-10). Tiene un sentido completamente distinto del que hoy tiene una definición dogmática. Su sentido es práctico o disciplinar: da una norma de conducta en aquellas circunstancias concretas de transición entre un cristianismo procedente del judaísmo y otro que se movía dentro del mundo helénico. La Iglesia apostólica entiende que lo que ella dictamina está garantizado por el Espíritu Santo; en esto se asemeja al sentido moderno de "dogma". Pero el Espíritu Santo no garantiza la inmutabilidad ni definitividad de lo establecido, sino que es un paso acertado en aquel momento y en aquellas circunstancias históricas.

También en la Iglesia Antigua

se llama "dogmas" a preceptos de origen puramente eclesiástico, como por ejemplo la celebración de la Pascua en domingo. Otras veces designa a los preceptos morales de origen divino, como "amad a vuestros enemigos".

En contraposición a estos casos en que el "dogma" mira directamente a la praxis en otros designa una doctrina cualquiera o una "percepción racional" (Clemente de Alejandría). Es sorprendente para nuestro uso lingüístico que algunos autores eclesiásticos de la Antigüedad utilicen "dogma" en el sentido de "haíresis" ("herejía"). Dos palabras, que después serán antagónicas, en un tiempo fueron casi equivalentes. "Dogma" significa en este caso "sistema doctrinal" propio de una escuela o secta (haíresis), por ejemplo, los estoicos o los marcionitas. Puede designar también la doctrina cristiana, como en las actas del martirio de Justino; pero aún en estos casos tiene un sentido muy amplio, no restringido a las doctrinas de fe.

Para autores como Orígenes no tienen que ser doctrinas propuestas por la Iglesia. Habla de "dogmas de Dios", es decir, de doctrinas cuyo autor es Dios. Otros autores hacen referencia a la Iglesia, pero sin distinguir si la doctrina propuesta por ella es revelada o no.

Unas veces se emplea "dogmas" en plural para significar cada una de las doctrinas. Otras, "dogma" en singular para el conjunto de todas ellas y puede significar lo mismo que "fe". El primer significado es el que ha prevalecido modernamente, por ejemplo, cuando se habla de "dogma del pecado original" o de "dogma de la Inmaculada concepción".

Con frecuencia destaca el aspec-

to subjetivo. Por ejemplo, en un fragmento del obispo Marcelo de Ancira: "La palabra dogma tiene que ver con la voluntad y la opinión humanas. Que esto es así lo testifican los llamados dogmas de los filósofos. Y todo el mundo sabe que lo que el Senado acuerda también ahora se llaman *dogmas del Senado*" (3). Debido a este aspecto subjetivo no se considera apropiada esta palabra para significar lo que modernamente se entiende por dogma.

En san Basilio, uno de los autores que más han influido en la Iglesia Oriental, adquiere un sentido que también se aparta del moderno. Mientras que el "kerigma" designa la doctrina de la Iglesia definida oficialmente, los "dogmas" son doctrinas no fijadas por escrito sino recibidas de la tradición de los apóstoles; pertenecen al misterio. Según él la monarquía de Dios o la pertenencia del Espíritu Santo a la Trinidad es un dogma, mientras que por el contrario la consubstancialidad ("homousios") del Hijo con el Padre, definida en el concilio de Nicea, es un kerigma. Las definiciones doctrinales de la Iglesia son "manifestación del dogma de la salvación" (4). El dogma adquiere en él un carácter místico; va unido a la liturgia y continuará unido a ella en la Iglesia Oriental.

En los documentos de la Iglesia, por ejemplo, en los concilios antiguos, no se utiliza hasta los últimos siglos la palabra "dogma". En los teólogos medievales, en particular en Sto. Tomás, no tiene ningún relieve. Ellos hablarán más bien de "regla de fe" o de "artículos de la fe". Esto se explica después de lo dicho, porque esta palabra no tenía un sentido claro y determinado. Pero esto puede llevar a olvidar esos otros aspectos

que quedan fuera, sobre todo si, al mismo tiempo que se precisa, se absolutiza el concepto.

Unos comienzos de precisión, todavía no sancionados oficialmente, pueden verse en san Vicente de Lerín según el cual el "dogma católico" es "la fe universal y antigua" de la Iglesia, y en el "Libro de los dogmas eclesiásticos" de Gennadio. Pero no se puede afirmar, como hacen algunos, que en los ss. IV y V esté ya adquirido el concepto de dogma. Hasta el siglo XIV no empieza el cambio hacia un nuevo planteamiento de la cuestión, que consiste en buscar primariamente la certeza objetiva y la seguridad que procede de ella. Esto cuadrará después a una "teología cartesiana". Al mismo tiempo se acentúa la obligatoriedad extrínseca y jurídica del asentimiento a las fórmulas dogmáticas, con olvido de la obligatoriedad que procede de su interna conexión con la fe.

Definiciones dogmáticas

Lo que de hecho desde el s. XIX se suele entender por dogma son las definiciones solemnes del magisterio conciliar o papal. Se piensa por ejemplo en el dogma de la infalibilidad del Romano Pontífice definido por el Vaticano I, en el de la Inmaculad definido por Pío IX o en el de la Asunción definido por Pío XII. Son proposiciones muy determinadas: tales palabras y no otras dentro del Vaticano I, de la bula "Ineffabilis Deus" o de la constitución apostólica "Munificentissimus Deus". En estos casos consta claramente la intención de *definir*. No siempre se tiene que emplear esta palabra, ni siempre que se ha empleado significa lo mismo que en los documentos más recientes, en los que se ha conver-

tido en término técnico. Definir sugiere dos ideas: una, en sentido forense, la de zanjar una cuestión autoritativamente (definitivamente), de modo que ya no pueda continuar la discusión; otra, la de manifestar el papa o los concilios su pensamiento, acerca de las cosas de fe o de costumbres, directa y terminantemente, de modo que conste con certeza cuál es su mente. Así se expresa el obispo Gasser, relator en el Vaticano I (5). Lo definitivo y lo definido (en oposición a indefinido o indeterminado), la obligación jurídica y la certeza objetiva, lo autoritativo y lo intelectual se aúnan en las definiciones dogmáticas. Dos corrientes históricas configuran esta comprensión; el juridicismo, que lleva a concebir la autoridad como extrínseca a la misma verdad que se propone e impone, y un cierto intelectualismo objetivista, que establece una rígida contraposición entre lo subjetivo y lo objetivo y da la primacía a esto último.

Queremos hacer dos salvedades. La primera, que la identificación entre definición dogmática y dogma en general no está respaldada por ningún documento del magisterio de la Iglesia. Decíamos que *de hecho*, tanto entre los fieles como entre algunos teólogos, se ha dado una cierta tendencia a establecer esta identificación. La segunda, que tampoco está definido el concepto mismo de definición a que antes hacíamos referencia. La prevalencia de lo jurídico y de lo intelectual-objetivo pertenece más bien a uno de esos presupuestos tácitos, procedentes de la mentalidad de una época, que ha influido durante algún tiempo en el modo de pensar y de hablar de la Iglesia, pero que tampoco él mismo ha sido propuesto definitivamente.

Para entender mejor qué es una definición dogmática, pongamos un ejemplo: el de la Asunción de María. Es la última, pues posteriormente a 1950 no ha habido ninguna ni de los papas ni del Vaticano II. La fórmula definitoria se encuentra al final de la constitución apostólica. Primero se expresa la autoridad: "con la autoridad de Nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados Apóstoles Pedro y Pablo y la Nuestra pronunciamos, declaramos y definimos ser un dogma revelado por Dios...". Es la autoridad del papa cuando habla "ex cathedra" según lo definido por el Vaticano I, distinta de aquélla con que generalmente ejerce su magisterio en las encíclicas y por supuesto en otros actos de menor solemnidad como alocuciones o diversos modos de predicación. Las mismas palabras antecedentes de la constitución apostólica no están dichas con esta misma autoridad. A continuación vienen las palabras que enuncian escueta y definidamente el dogma: "la Inmaculada Madre de Dios siempre virgen María, cumplido el curso de su vida terrestre, fue asumida en cuerpo y alma a la gloria celeste". En estas dos líneas, con estas mismas palabras, ni más ni menos, está formulado el dogma. Hay que ponderar lo que dice y lo que no dice. Se verá que no coincide con una idea popularizada de la Asunción. Nada dice de una traslación local (subida o ascenso); "asumir" significa sólo "tomar consigo" y la "gloria celeste" es un estado, no un lugar. Dejan al margen deliberadamente cuestiones discutidas entre teólogos: ¿murió o no murió? Tampoco se define que la Asunción de María sea un privilegio. Por tanto la definición delimita un núcleo míni-

mo de verdad y deja abierta una serie de cuestiones.

Al dogma definido positivamente añade Pío XII una cláusula referente a los que lo niegan o pongan en duda: "Por lo tanto, si alguno, lo que Dios no quiera, se atreviese a negar o poner en duda voluntariamente lo definido por Nos, sepa que se ha apartado de la fe divina y católica". En siglos anteriores (cánones de Trento o del Vaticano I) el modo de proponer la definición era diverso. La fórmula exclusiva era la que expresaba más nítidamente la definición dogmática. Trazaban una línea defensiva contra la herejía. No es este el caso de la definición dogmática de la Asunción. No había herejía que combatir. No es un dogma defensivo, sino que pretende promover positivamente la vida de piedad de la Iglesia, sancionando lo que ya estaba en práctica en ella, en especial en la liturgia, desde hacía siglos.

En las definiciones dogmáticas tenemos una forma de dogma, la más claramente localizada y delimitada, pero no la única. Las palabras de Pío XII, en que hace referencia a la "fe divina y católica", llevan a un concepto más amplio de dogma.

Fe divina y católica

Entre la amplitud y diversidad de significados de siglos anteriores y la tendencia a estrechar el concepto de dogma haciéndolo coincidir con el de definición dogmática se puede situar el concepto de "fe divina y católica". Las palabras citadas de Pío XII, entre otras, permiten establecer una correspondencia entre dogma y fe divina y católica.

Esta última expresión nos remite al Vaticano I: "Con fe divina

y católica hay que creer todo aquello que está contenido en la palabra de Dios escrita o transmitida y es propuesto por la Iglesia, ya sea por un juicio solemne ya sea por el magisterio ordinario y universal, como revelado por Dios que hay que creer" (6). Según esto para que una verdad sea creída con fe divina y católica tiene que haber sido revelada por Dios en la revelación pública y oficial (no en revelaciones privadas), pero además tiene que ser propuesta por la Iglesia con las condiciones que dan garantía de infalibilidad. Entre estos casos están las definiciones dogmáticas ("juicio solemne"). Sin embargo no son el único caso. El Vaticano I menciona otra posibilidad: la de que esa verdad sea propuesta "por el magisterio ordinario y universal".

Por tanto hay que considerar como dogma que debe ser creído con fe divina y católica, también lo que es propuesto por el magisterio ordinario y universal, aunque no esté solemnemente definido. A este magisterio se refiere el Vaticano II, cuando dice de los obispos: "Aunque cada uno de los preladados por sí no posea la prerrogativa de la infalibilidad, sin embargo, si todos ellos, aun estando dispersos por el mundo, pero manteniendo el vínculo de unión entre sí y con el sucesor de Pedro, convienen en un mismo parecer como maestros auténticos que exponen como definitiva una doctrina en las cosas de fe y de costumbres, en ese caso anuncian infaliblemente la doctrina de Cristo" (7). Cuando dice "todos", se entiende de una unanimidad moral, no absoluta y total. Pero no basta la unanimidad, porque puede suceder que todos estén de acuerdo en lo que es patrimonio cultural común. Hace falta que tengan conciencia de que

están proponiendo e interpretando el depósito de la fe.

Todavía para entender bien el magisterio ordinario y universal con su garantía de infalibilidad hay que enmarcarlo en una infalibilidad más amplia y fundamental, aunque no propiamente magisterial. Nos referimos a la infalibilidad de toda la Iglesia. Así es como procede el Vaticano II en la *Lumen Gentium*. En su capítulo segundo al hablar del Pueblo de Dios, de todos los fieles sin distinciones jerárquicas ni particulares funciones magisteriales, dice: "La universalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (cf. 1 Jn 2,20 y 27), no puede engañarse en su creencia, y manifiesta esta su peculiar propiedad mediante el sentido ("sensus") sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando "desde el obispo hasta los últimos fieles seculares" manifiesta el asentimiento universal en las cosas de fe y de costumbres" (8).

La dificultad del magisterio ordinario y universal es su imprecisión. ¿Cómo saber si se da suficiente universalidad? ¿Cuál es, en la gran variedad de lenguajes, de enfoques, de tendencias, ese núcleo unitario en que coinciden los obispos? Será imposible reducirlo a una formulación. Si toda la cuestión del dogma se enfoca, como a veces sucede, desde el punto de vista de la máxima claridad, de la perfecta delimitación, para conseguir por este medio un sentimiento de seguridad, el magisterio ordinario es sumamente insatisfactorio. La imprecisión es connatural a él. Y sin embargo, esa enseñanza dispersa es la que influye de un modo más decisivo en la vida de la Iglesia. Sin ella las formulaciones definitorias o no llegarían a darse o quedarían en letra muerta.

Relación entre magisterio solemne y magisterio ordinario

El Vaticano I no precisa la relación entre el juicio (o magisterio) solemne (definiciones dogmáticas) y el magisterio ordinario. Sin embargo, la naturaleza de ambos, la doctrina de la colegialidad y la praxis dan suficiente fundamento para pensar que no constituyen dos posibilidades independientes entre sí. La alternativa formulada por el Vaticano I ("ya sea...ya sea...") puede ser superada, si no nos contentamos con la simple constatación de que se dan en la Iglesia dos posibles modos de proponer el depósito de la fe.

Por su misma naturaleza el magisterio ordinario es la forma básica de enseñar la fe. Los obispos no tienen que esperar la ocasión de reunirse en un concilio y ponerse a elaborar una definición, para que deban buscar un consenso doctrinal entre sí y con toda la Iglesia. En este sentido se ha hablado de una conciliaridad permanente de la Iglesia. El consenso no es mera cuestión de hecho (se da o no se da), que podría ser investigado por una encuesta Gallup entre los obispos, sino que es una tarea que se les impone. La colegialidad, fundada en la comunión eclesial, les tiene que impulsar a buscar esta unidad doctrinal. Los diversos modos de actuarse esa colegialidad (sínodos de obispos, conferencias episcopales, etc.) potenciarán el consenso del magisterio ordinario.

La praxis de las definiciones dogmáticas confirma el papel básico del magisterio ordinario. En las dos definiciones marianas los papas consultaron al episcopado antes de proceder a ellas. Esta consulta no es una pura deferencia ni un modo como otro cualquiera de

formarse un juicio, sino que tiene un sentido eclesial fundado en la colegialidad. El modo de actuar los papas en cuestiones dogmáticas no responde a la imagen autoritaria y solipsista que a veces se presenta de ellos. Por destacar su autoridad singular casi se presenta al papa como a un cismático, es decir, como a un individuo que al menos en un primer momento actúa separado de la Iglesia, para desde este aislamiento exigirle a la Iglesia que se una a él. O se piensa que el papa podría decir, parodiando la frase absolutista: "la Iglesia soy yo". Pero esto ningún papa lo ha dicho ni lo podrá decir.

La praxis de los concilios se orienta en el mismo sentido. Sus definiciones no surgen de la nada ni de una iluminación instantánea sino que presuponen una precedente conciencia que se ha ido formando en la Iglesia. Por ejemplo el de Calcedonia llega a una elaboración doctrinal cristológica, que sintetiza la unidad de Cristo con su dualidad, distinguiendo entre hipóstasis (persona) y naturaleza. Esta distinción ha representado un paso importante para la fe de la Iglesia; en adelante no se podrá prescindir simplemente de ella. Pero tampoco se la puede considerar como la expresión fundamental de la fe en Cristo. En primer lugar, por el mero hecho de que durante cuatro siglos la Iglesia pudo vivir su fe en Cristo sin hacer esta distinción conceptual entre persona y naturaleza. Pero además, porque el mismo concilio de Calcedonia propone su definición dogmática como subordinada a algo más fundamental, de lo que ya antes la Iglesia tenía conciencia, aunque no estuviera expresado en una precisa formulación. Dice el concilio que quiere oponerse a los que "intentan destruir el misterio

de la distribución (*oikonomía*)” de la salvación. La conciencia de este misterio de salvación obrada por Dios en Cristo estaba desde siempre en la Iglesia y se manifestaba en su magisterio ordinario, cuando predicaba o confesaba el valor salvífico de la Cruz y Resurrección de Cristo o de su Encarnación. Si se prescinde de la referencia a este misterio, la definición dogmática queda en una mera cuestión especulativa que no sirve de nada, como decía Lutero. Como especulación es bastante imperfecta, porque no precisa el significado de cada uno de los términos. Pero era cuanto entonces bastaba y hacía falta para salvaguardar, con los medios conceptuales de que entonces se disponía, “el misterio de la distribución”.

El magisterio ordinario es un aspecto de la vida de la Iglesia en toda su amplitud. Dentro de este ancho campo el magisterio solemne determina y explicita más algunos puntos. Pero este último no se puede aislar del primero, que es como su contexto vivo. Esas mismas doctrinas, que en un momento determinado serán definidas dogmáticamente, se han ido formando en un largo proceso del magisterio ordinario y tienen que volver a él para ser recibidas por la Iglesia.

Con estas consideraciones, en las que hemos tomado como punto de partida el Vaticano I y hemos tenido en cuenta el Vaticano II, sólo se trata de aplicar al concepto de dogma la idea de “comunidad”, que no es algo jurídico ni tampoco vagamente afectivo sino, según el Vaticano II, una “realidad orgánica” “animada por la caridad” (9).

Dogma restringido y dogma amplio

De todo lo dicho se deduce que hay que distinguir entre un sen-

tido restringido de dogma (definición dogmática) y otro más amplio (dogma propuesto por el magisterio ordinario y universal). Además, que éstas no son dos formas independientes entre sí, sino que están relacionadas y de tal modo que al dogma amplio le corresponde la primacía sobre el restringido. Ahora podemos añadir a los dos sentidos de la palabra “definir”, de que antes hablamos, un tercero: el de señalar unos límites, acotar un espacio más pequeño dentro de otro mayor. Las definiciones (dogmáticas) son limitaciones. Como tales invitan a ser superadas, a volver la vista a la unidad del dogma (amplio). La pluralidad de dogmas (restringidos) no debe romper esta unidad.

Desde un punto de vista jurídico como el del Código de Derecho Canónico se impone un criterio restrictivo a la hora de determinar si algo está definido: “No se ha de tener por declarada o definida dogmáticamente ninguna verdad, mientras no constare manifiestamente” (can. 1323, § 3). La obligación impuesta por la autoridad de la Iglesia se limita a un mínimo. Si se da una duda razonable de que algo esté definido —y a medida que más se quiera precisar, más dudas surgirán— no se impone esa obligación de creer. No se dan facilidades para andar acusándose unos a otros de herejía. Se deja un amplio espacio de libertad. El dogmatismo por el contrario pretende invadir este espacio; quiere imponer coactivamente la máxima uniformidad doctrinal.

Este punto de vista jurídico por sí sólo sería empobrecedor, por lo que respecta a los contenidos y todavía más por el modo de concebir lo que es el dogma. Este quedaría reducido a imposición extrínseca, ley en el sentido paulino

de lo contrapuesto al evangelio. Si por el contrario se tiene en cuenta la comunión eclesial y la conexión que con ella tiene el magisterio, el dogma no es una imposición extrínseca.

* * *

Quedarían por tratar otros aspectos del dogma, pero no pretendemos abarcarlos todos. Como el dogma tiene una función en la vida de la Iglesia, su concepto dependerá del concepto de Iglesia que se tenga. Para ello vale permanentemente la palabra de Cristo: "el Espíritu Santo... os recordará todo lo que yo os he dicho"

(Jn 14,26). Esta "memoria" no es repetitiva sino interpretadora y actualizadora. La Palabra de Dios actúa en todo tiempo entre los creyentes. El magisterio de la Iglesia vive en esta acción y está al servicio de ella. El dogma que procede de este magisterio no se puede reducir a una máxima certeza objetiva. Esto sería demasiado intelectualista y está influido por el ideal crítico cartesiano. Hay que restituir el concepto de dogma a su verdadero contexto pneumático-eclesial: la Iglesia como comunión de fe obrada por el Espíritu, una fe que necesita expresarse en palabras que sean patrimonio de toda la comunidad creyente.

NOTAS

- (1) Y. M. CONGAR, *Situación y tareas de la teología hoy*, Salamanca 1970, pp. 135-152.
- (2) Cf. A. DENEFFE, *Dogma. Wort un Begriff*, Scholastik 6 (1931) 381-400; 505-538; M. ELZE, *Der Begriff der Dogma in der Alten Kirche*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 61 (1964) 421-438. Para un estudio de conjunto del concepto de dogma cf. W. KASPER, *Dogma y Palabra de Dios*, Madrid 1968; Y. CONGAR, *La fe y la Teología*, Barcelona 1970, pp. 70-106; K. RAHNER y K. LEHMANN, *Kerigma y dogma*, en: *Mysterium Salutis*, v. I, Madrid 1969, pp. 704-791.
- (3) Fragm. 86: *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, Bd. IV (E. KLOSTERMANN), p. 203.
- (4) Ep. 125: PG 32, 548 A.
- (5) MANSI 52, 1316.
- (6) DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, 3011.
- (7) *Lumen Gentium* n. 25.
- (8) ib. n. 12.
- (9) *Nota explicativa previa a la Lumen Gentium*.