

la declaración "mysterium ecclesiae" y la inmutabilidad de los dogmas

"La Iglesia aún no ha declarado, y esto es providencial, en qué relación está su inmutabilidad con su invariabilidad". Estas palabras dichas por un modernista italiano a principios de este siglo siguen teniendo actualidad aun después de esta declaración de la Congregación para la doctrina de la fe. Creo además que una definición semejante sería teóricamente imposible (1).

El documento *Mysterium Ecclesiae* del día 24 de Junio de 1973 se dirige sobre todo contra determinadas doctrinas de H. Küng y trata de la unidad de la Iglesia, del problema de la infalibilidad y del sacerdocio. Nosotros nos vamos a ceñir en este breve comentario a uno de los problemas tratados: el de las proposiciones dogmáticas. Este problema está tratado como parte de un problema más concreto: el de la infalibilidad de determinadas proposiciones dogmáticas, pero creo que es en sí suficientemente interesante como para estu-

diar, aunque sea muy brevemente, la doctrina de este último documento oficial sobre el tema. La comparación con los documentos que le han precedido y una alusión a los problemas que, a nuestro juicio, deja aún sin responder, completarán el trabajo.

Las proposiciones dogmáticas

La pregunta que tenemos que hacernos es: ¿hasta qué punto son inmutables las proposiciones dogmáticas? O tal vez más exactamente: ¿qué es lo inmutable en las proposiciones dogmáticas? El problema no es exactamente el mismo de la infalibilidad de las proposiciones dogmáticas, pero está tan relacionado con ella que la declaración de la Congregación para la doctrina de la fe no tenía más remedio que plantearla. Pero para entender su respuesta tenemos que remontarnos a las diversas corrientes que ha habido, en el seno mismo de la iglesia, sobre este problema.

Dos corrientes

Hay una primera tendencia que se puede llamar tradicional. Tradicional, como ocurre otras veces, porque es la corriente que ha prevalecido exclusivamente con anterioridad al planteamiento del problema. En este sentido se puede hablar también de una doctrina tradicional antievolutiva, porque durante centenares de años la cuestión de la evolución no apareció en el horizonte y cuando ésta aparece la doctrina "tradicional" ofrece una especie de resistencia pasiva a la innovación, hasta que poco a poco se cae en la cuenta de que se trata de una pregunta nueva, a la que hay que buscar una nueva respuesta, dentro de un contexto nuevo.

Una cosa parecida pasa con el problema de la inmutabilidad de las formulaciones dogmáticas. Durante mucho tiempo los problemas que plantea la historicidad, los condicionamientos sociales y culturales del lenguaje, etc., eran totalmente desconocidos. Y cuando estos problemas asoman en el horizonte la primera reacción es naturalmente la repulsa. Una primera reacción en este sentido la podemos encontrar en una carta de Pío VII al Arzobispo católico de Mohilev, que había promocionado las Sociedades Bíblicas y la traducción de la Biblia a las lenguas vulgares. El 3 de Septiembre de 1816 le escribe el Papa: "A la verdad, como en el lenguaje vernáculo advertimos frecuentes vicisitudes, variedades y cambios, no hay duda de que con la inmoderada licencia de las versiones bíblicas se destruiría aquella inmutabilidad, que es propia de los testimonios divinos y la misma fe vacilaría" (D. 1604). Aquí no se trata de las fórmulas dogmáticas, pero

el problema es el mismo. El empeño en mantener la versión vulgata de la biblia, como exponente de la inmutabilidad propia de los divinos testimonios, deja entrever un concepto negativo de la inmutabilidad, que coincide con la aparente inmovilidad de una lengua muerta. La larga controversia sobre la lengua latina, que llegará hasta el Vaticano II, es solamente un síntoma de la lucha por defender algo firme e incambiable en un mundo que cada vez más se presiente como algo en movimiento. En el terreno mismo de las fórmulas dogmáticas la lucha se extiende a lo largo de las condenaciones del Modernismo por Pío X, de la Nueva Teología por Pío XII y de algunas de las tendencias de la nueva teología holandesa en la Encíclica "Mysterium Fidei" de Pablo VI poco antes de terminar el Vaticano II. Este último texto es terminante en sus afirmaciones sobre el lenguaje mismo de las fórmulas dogmáticas: "Puesto que esas fórmulas, como las demás de las que la Iglesia se sirve para proponer los dogmas de fe, expresan conceptos que no están ligados a una determinada forma de cultura, ni a una determinada fase del progreso científico, ni a una u otra escuela teológica, sino que manifiestan lo que la mente humana percibe de la realidad en la universal y necesaria experiencia y lo expresan con adecuadas y determinadas palabras tomadas del lenguaje popular o del lenguaje culto. Por eso resultan acomodadas a los hombres de todo tiempo y lugar" (AAS 57 (1965) 758). Este documento no admite, al menos aparentemente, ninguna clase de condicionamiento histórico ("todos los tiempos") o cultural ("todas las culturas"). En este sentido creo que se puede decir que el nuevo

documento de la Congregación para la Doctrina de la fe supone una mitigación, como veremos enseñada. En esta concepción influye sobre todo, según creo, lo que Mircea Eliade ha llamado "la terreur de l'histoire", del cual en el fondo ninguno estamos totalmente libres.

Pero influye también la preocupación pastoral —muy apreciable sobre todo en Pablo VI— por el peligro de relativismo y confusio-nismo que otras tendencias pueden crear en los fieles. En esta corriente se aprecia también la tendencia a considerar el depósito de la fe como una serie de proposiciones claras, con un contenido preciso.

La corriente marginal

Frente a esta tendencia tradicional, en el sentido que hemos descrito antes, se forma lentamente otra, más difícil de definir, que aparece en la Iglesia simultáneamente con el despertar de la conciencia histórica. Una orientación en este sentido la podemos encontrar ya en el gran teólogo de la escuela de Tubinga J. A. Möhler, a principios del siglo XIX. En su obra *La unidad de la Iglesia o el principio del catolicismo* dice: "El cristianismo no consta de expresiones, fórmulas o frases. Es una vida interior, una fuerza sagrada y todos los conceptos doctrinales y los dogmas tienen valor únicamente en cuanto expresan lo interior, que por este mismo hecho se da por supuesto. Es más, como concepto, que siempre es limitado, no puede comprender y agotar la vida, que es inexpresable, y es siempre inadecuado. Pero como vida tampoco es comunicable y no puede ser fijada. Lo tiene que ser mediante representaciones en conceptos, mediante expresiones. Pero como los con-

ceptos doctrinales, los dogmas etcétera, son representaciones de una *determinada* vida interior y ésta tiene que ser fijada por éstos, estos conceptos no son indiferentes sino extraordinariamente importantes". Es ésta una concepción romántica, influida seguramente por Schleiermacher, pero se va a continuar al margen de la doctrina oficial en una serie de movimientos que tendrán una gran influencia en el pensamiento religioso de la actualidad. Los continuadores de esta tendencia, aunque con variantes, son Newman en Inglaterra y posteriormente todo el movimiento modernista, tanto con Tyrrel, como con Loisy, Buonaiuti, en cierto sentido Blondel y posteriormente con la "Nouvelle Théologie" de los años cuarenta con De Lubac, Daniélou etc. hasta llegar sin haber encontrado una síntesis con la doctrina tradicional y oficial hasta los mismos comienzos del Vaticano II.

El Vaticano II

En el Vaticano II aparecen ya desde su preparación las dos corrientes. La primera corriente que podemos llamar tradicional y ciertamente más intelectualista, estaba representada sobre todo en dos esquemas preparados por una de las subcomisiones de la Comisión Teológica, con los títulos: *Las fuentes de la revelación* y *La fiel custodia del depósito de la fe*. El texto sigue en algunos momentos bastante de cerca la encíclica *Humani Generis*, la condenación de la "Nouvelle Théologie", pero con alguna pequeña modificación significativa del cambio de situación. El esquema admite que los enunciados comunican verdades reveladas "de forma incompleta e imperfecta" ("incomplete et imper-

fecte”) lo que parece corregir la formulación de la *Humani Generis*, donde se decía que las expresaban de forma adecuada (“adequate”) y sustituye esta expresión de la encíclica por “omnino vere”, que no tiene el mismo valor. Ya veremos que el nuevo documento *Mysterium Ecclesiae* da un paso más en este sentido.

Dado sin embargo el carácter tradicional de este esquema lo que resulta sorprendente es que no fuera admitido ni siquiera a discusión y que se tuviera que recurrir a la colaboración del Secretariado para la unión de los cristianos, de mentalidad muy distinta. El resultado de esta colaboración sería el esquema de una constitución que posteriormente había de ser la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación. Aunque en el esquema se introdujeron muchas modificaciones, el documento final es muy distinto del esquema primitivo de la Comisión Teológica. Se puede resumir bien con las palabras del Arzobispo de Florencia H. Florit: “De lo dicho se sigue que el Cristianismo más que una doctrina comunicada divinamente es un *hecho divino*: la encarnación de Dios”.

El cambio de orientación en el Vaticano II ha tenido sin duda muchas causas, pero creo que se puede decir que de la misma manera que las primeras orientaciones en este sentido coinciden con la penetración en la Iglesia de la mentalidad histórica, la introducción en los documentos oficiales del Vaticano II coincide con un despertar masivo a la conciencia de la historicidad.

La aportación de la *Mysterium Ecclesiae*

Es difícil situar la reciente de-

claración de la Congregación para la Doctrina de la Fe: *Mysterium Ecclesiae* (AAS 65 (1973) 396-408). Por una parte estaba obligada a tratar el problema de las proposiciones o fórmulas dogmáticas mismas, por su controversia con H. Küng, que había tocado este problema. Por otra parte las precisiones que hace sobre lo permanente en estas fórmulas dejan entrever que no se puede volver atrás en la conciencia histórica.

El documento nos interesa únicamente por el estudio que hace de lo permanente y lo variable con relación a las formulaciones dogmáticas mismas.

Empieza reconociendo las dificultades que hay en la transmisión de la revelación, que nacen de una doble fuente: 1) De los misterios de Dios, que por su naturaleza exceden de tal modo el entendimiento humano, que aún después de la revelación y de su aceptación por la fe, permanecen cubiertas por el velo de la fe y como envueltas en oscuridad. 2) La *condición histórica* de la expresión de la revelación.

La primera razón de la dificultad no se vuelve a mencionar. La segunda se explica más detalladamente a continuación.

En primer lugar el sentido que tienen los enunciados de fe depende en parte de la fuerza significativa de la lengua empleada en un determinado tiempo y en determinadas circunstancias. Esto es una invitación a una exégesis de los enunciados de la fe, que supone que los términos empleados en un determinado tiempo y en una determinada lengua necesitan un análisis del contenido que tenían precisamente cuando fueron pronunciados.

En segundo lugar se pone un principio que ciertamente ha in-

tervenido en determinados casos en un "progreso" del dogma. "En algunos casos, dice, sucede que una verdad dogmática se expresa inicialmente de modo incompleto, aunque no falso, y posteriormente en un contexto más amplio de la fe o de los conocimientos humanos se significa de una manera más plena y más perfecta". Concede por tanto que las fórmulas pueden ser, al menos inicialmente, inadecuadas y que el ser inadecuadas no quiere decir que sean falsas. En este sentido puede haber un progreso en la formulación de la misma verdad dogmática. Con esto ya entramos en el tema de la distinción entre la cosa significada y el modo de significarla, o si se quiere, del elemento estructurado y del elemento estructurante. Se habla sólo de algunos casos y en éstos de un "progreso" dogmático, es decir, de un progreso en el conocimiento de la realidad misma de la revelación. No se considera el caso en el que la fórmula sea simplemente distinta, por la evolución de los conocimientos humanos, pero no necesariamente *mejor* que la anterior, aunque sí más adecuada al momento, como respuesta a sus problemas.

El tercer elemento que hay que tener en cuenta para la interpretación de las fórmulas dogmáticas es que no sólo pretenden confirmar o aclarar cosas, que de alguna manera se contienen ya en la tradición precedente, sino también solucionar algunas cuestiones y eliminar algunos errores. Esta última condición, que ha intervenido en gran cantidad de definiciones, limita el horizonte de las mismas como respuestas a determinadas preguntas planteadas dentro de un horizonte determinado de comprensión. Esto último no está dicho, pero me parece que se in-

sinúa ya y posteriormente se dirá más claramente.

El cuarto elemento es el más curioso de todos y en su formulación misma no es totalmente claro. "Finalmente, dice, aunque las verdades que la Iglesia con sus formulaciones dogmáticas pretende enseñar, se distinguen de los conceptos cambiables de una determinada época y puedan ser expresadas sin ellos, sin embargo, algunas veces puede suceder que aquellas verdades sean expresadas, incluso por el Sagrado Magisterio, con palabras que lleven en sí los vestigios de estos conceptos".

El párrafo es típico de la teología romana, cuando quiere hacer alguna concesión, pero teme ir demasiado lejos, o cuando los diversos redactores, con diversas mentalidades, quieren que se limiten esas concesiones. A pesar de todo es interesante, en primer lugar por la distinción entre la fórmula misma y la *intención de enseñar* que hay en ella, aunque tal vez se minimiza el valor de mediación que tiene el lenguaje. Pero es sobre todo la segunda parte la que merece un análisis más detallado. El que las verdades que la Iglesia pretende enseñar se distinguen de los conceptos mudables de una época y puedan ser expresadas sin ellos, podría en absoluto significar que pueden ser expresadas con otros conceptos, mudables también, de otra época. Pero la intención del documento parece más bien indicar que se trata de la posibilidad de expresar las verdades dogmáticas prescindiendo de todo lenguaje que esté sometido a los cambios históricos, con términos de valor eterno. ¿Es esto posible? El documento parece referirse a una determinada filosofía, entendida como un sistema

determinado, en el sentido de las escuelas escolásticas (tomismo, escotismo, suarismo, etc.), pero difícilmente se puede referir a la liberación de los conceptos que forman el fondo común de la visión de la realidad en una determinada época y que con frecuencia son considerados como totalmente obvios y ni siquiera sometidos a crítica. Por ejemplo, la concepción estática de la realidad es un presupuesto general de toda la filosofía antigua que contribuyó a la reflexión teológica del cristianismo y en realidad no pertenece a ninguna de las filosofías en particular como algo propio sino como un presupuesto de todas.

En todo caso el documento admite, y esto es una novedad, que algunos dogmas han sido expresados con estos conceptos cambiables. Seguramente piensa en el problema de la transubstanciación que depende de una determinada concepción filosófica de la realidad; pero ¿no se puede decir lo mismo de otros términos como naturaleza, persona, etc., que se inscriben claramente dentro de una determinada visión del universo, e incluso dentro de una determinada visión filosófica de la realidad?

Tal vez por esto añade el documento: "Consideradas estas cosas hay que decir que las fórmulas dogmáticas del Magisterio Eclesiástico ya desde el principio han comunicado aptamente la verdad revelada y, permaneciendo las mismas, seguirán comunicándolas perpétuamente a aquéllos que las interpreten rectamente". Si no entiendo mal, este final quiere decir que la comunicarán rectamente a aquéllos que conocen la historia, la terminología, el entorno cultural, etc. del tiempo en el que fue dada la definición. Esto confirmaría la interpretación de los dogmas

como respuestas concretas y verdaderas dentro de un sistema de relaciones propio de una época determinada. Pero al mismo tiempo parece admitir que esta situación se puede haber hecho para algunos incomprensible. Para éstos los teólogos y la misma Iglesia tendrían que buscar nuevas fórmulas. Naturalmente la misión que con esto se encomienda sobre todo a los teólogos es una misión de hermenéutica difícilísima. Algo así como convertir una composición melódica en una rítmica, sin traicionar a ninguna. Y no basta con decir que hay que volver a las fuentes, para encontrar el sentido químicamente puro de la revelación, porque las mismas fuentes nos llegan a nosotros a través de un largo proceso de tradición y nosotros volvemos a ellas con un esquema mental determinado que pesa sobre el texto y sobre nuestra comprensión.

El documento llega en este punto a la concesión más avanzada, según creo, en un documento oficial: la posibilidad no sólo de completar y de aclarar las antiguas fórmulas dogmáticas, sino incluso de sustituirlas por otras y esto lo da no sólo como posibilidad, sino incluso como un hecho, aunque no enumera ninguna en particular. Para este cambio requiere la *propuesta o la sanción* del Magisterio. La alternativa de que las nuevas fórmulas sean propuestas o sancionadas por el Magisterio Eclesiástico deja abierta la puerta a la investigación teológica para ir estudiando y preparando en su caso nuevas fórmulas que puedan ser más significativas para el hombre de hoy del auténtico sentido de la verdad revelada.

Naturalmente el problema que todo esto plantea es el del relati-

vismo dogmático. Con este problema se ha enfrentado Pablo VI en cantidad de documentos postconciliares y naturalmente el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe no podía ignorarlo. Habíamos empezado este artículo diciendo que la Iglesia hasta ahora no había definido la relación entre su inmutabilidad y su variabilidad. El documento de la Congregación intenta de alguna manera llegar a una delimitación, sólo dentro del campo de la doctrina, con la distinción entre lo inmutable, que sería: *el sentido, la intención de enseñar, la verdad que la Iglesia realmente quiere enseñar*, y lo mudable, que serían: *las fórmulas, las expresiones, el modo de decir, etc.* Naturalmente tanto el sentido como "la intención de enseñar" se prestan a interpretaciones subjetivas, que nos vuelven a referir a la dificultad de hacer la disección precisa entre el fondo y la forma, entre contenido y expresión, el sentido y la formulación etc.

De todas maneras creo que el documento ya no se puede encuadrar de una forma clara dentro de los documentos que insisten de una manera unilateral en el aspecto inmutable y que prescinden de los condicionamientos históricos, en el aspecto doctrinal, al que aquí nos referimos, prescindiendo de otros aspectos, por ejemplo, los estructurales. El tono general del documento —esto es una apreciación personal— me parece más temeroso y menos amplio que el del Concilio.

Conclusión

Como conclusión tal vez se pueda decir que el problema de la inadecuación entre el contenido y la expresión en las fórmulas dog-

máticas es en cierto sentido perceptible y aun superable, cuando la historia permite percibir el cambio lento pero claro de estructura mental a lo largo de un determinado período de la Iglesia, cuando ha habido un desplazamiento del modo de conocer en la totalidad de la Iglesia. En este proceso la distancia misma permite adquirir conciencia de la diversidad entre el contenido y su formulación, aunque naturalmente la formulación misma no puede quedar sin repercusión en el contenido.

El problema se plantea en toda su agudeza, cuando no se trata de la evolución de las estructuras mentales a través de los tiempos, sino de la coincidencia simultánea en la Iglesia de al menos dos mentalidades distintas. Este es el caso típico de las épocas de crisis en las que una nueva mentalidad se va abriendo paso lentamente —durante siglos— pero la anterior no ha dejado aún de tener vigencia para una mayoría. En esta situación el problema es el del criterio para determinar la unidad de la fe dentro de expresiones distintas y aun aparentemente contrarias. El problema no es nuevo en la Iglesia, pero una solución reducida a fórmulas no sería una verdadera solución. Siempre quedaría una puerta abierta para interpretaciones subjetivas del "sentido" o de la "intención de enseñar" que con esa fórmula tiene la Iglesia. En el fondo de la división que hoy encontramos en la Iglesia están diversas concepciones de la realidad, que se dan consciente o inconscientemente como indiscutibles. Estas diversas concepciones de la realidad son las que llevan a diversas reflexiones sobre la fe común y a diversas formulaciones de esta misma fe.

Como en toda época de crisis, cuando las meras formulaciones no bastan, hay que renovar la fe en la asistencia del Espíritu en la Iglesia. El es el único que como presencia realmente viva en la Iglesia puede solucionar un problema que por su radicalidad y por su profundidad desafía los intentos puramente especulativos de los teólogos, puesto que ellos también están necesariamente ancla-

dos en un determinado esquema de comprensión. Pero naturalmente la asistencia del Espíritu no tiene que llevar a los teólogos a cruzarse de brazos. Al menos tienen que esforzarse en comprender dónde está el verdadero problema y caer en la cuenta de sus propias limitaciones. El esfuerzo y la comprensión de la propia limitación son el terreno abonado para la actuación del Espíritu.

NOTAS

1. Para una información más amplia y más completa me remito a mi artículo: *Unidad y continuidad de la fe en un mundo histórico y pluralista*, aparecido en *Estudios Eclesiásticos* 48 (1973) pp. 443-475.