



FACULTAD DE TEOLOGÍA
PONTIFICIA Y CIVIL
DE LIMA

LA DINAMICIDAD DEL DOGMA

REFLEXIÓN A BASE DEL DOCUMENTO DE LA INTERPRETACIÓN
DE LOS DOGMAS DE LA COMISIÓN TEOLÓGICA
INTERNACIONAL EN RELACIÓN CON LA CONCEPCIÓN
TEOLÓGICA DE LA REVELACIÓN SEGÚN LA DEI VERBUM

(Tesis para obtener Maestría en Sagrada Teología
con mención en Teología Dogmática)

Presentado por Julio César Pérez Narrea

Asesor de Tesis: Pbro. Martín Arenas Calagua

2017

A mis padres, José y Teresa.

ÍNDICE

SIGLAS Y ABREVIACIONES.....	5
INTRODUCCIÓN.....	7
CAPÍTULO I: HISTORIA DEL TÉRMINO Y USO DE LA PALABRA DOGMA..... 11	
1. Cultura y filosofía griega.....	11
2. Sagrada Escritura.....	13
3. Padres de la Iglesia.....	17
4. La edad media.....	21
5. Formación del concepto de dogma.....	26
6. Reforma luterana y el modernismo.....	27
7. La teología contra los modernistas.....	31
8. El Concilio Vaticano I.....	32
9. Posiciones post- modernistas.....	33
10. Concilio Vaticano II.....	35
CAPÍTULO II: ELEMENTOS TEOLÓGICOS PARA UN HORIZONTE COMPRESIVO DEL DINAMISMO DEL DOGMA.....36	
1. La revelación y la interpretación.....	36
1.1 <i>La revelación como misterio.....</i>	37
1.2 <i>Revelación en dimensión trinitaria.....</i>	40
1.3 <i>La revelación como diálogo continuo.....</i>	42
1.4 <i>La revelación por medio de hechos y palabras.....</i>	42
1.5 <i>La revelación en la historia.....</i>	44
1.6 <i>Cristo, culmen de la revelación.....</i>	45
1.7 <i>Cristo, intérprete de la revelación.....</i>	48
2. La fe.....	49
2.1 <i>La fe como entrega personal.....</i>	49
2.2 <i>Fides qua y fides quae.....</i>	51
2.3 <i>El carácter eclesial de la fe.....</i>	51
2.4 <i>El depósito de la fe.....</i>	53
3. La Iglesia y la revelación.....	53
3.1 <i>La Iglesia, cuerpo de Cristo.....</i>	53
3.2 <i>La Iglesia, portadora de la promesa del Espíritu.....</i>	55
4. La Parádosis de la Iglesia.....	56
4.1 <i>La Iglesia peregrina.....</i>	56
4.2 <i>Parádosis y autocomunicación.....</i>	58
4.3 <i>Parádosis y lenguaje humano.....</i>	58
4.4 <i>Parádosis viva y continua.....</i>	59
4.5 <i>Parádosis e interpretación.....</i>	60
4.6 <i>Definición del dogma en la parádosis magisterial.....</i>	62

CAPÍTULO III: IDENTIDAD DINÁMICA DEL ENUNCIADO DOGMÁTICO.....	64
1. Afirmación con pretensión de ser verdadero y testificada como tal.....	64
2. Afirmación de carácter analógico.....	65
3. Son afirmaciones de fe.....	66
4. Tiene valor simbólico de carácter objetivo.....	68
5. Acontecimiento espiritual.....	69
6. Realidad doxológica.....	70
7. Afirmación eclesial.....	71
8. Por ser eclesial, es símbolo de fe.....	72
9. Afirmación que apunta a un misterio con sentido mistagógico.....	73
10. Es un fenómeno escatológico.....	75
11. No se identifica con la palabra original de la revelación y es dependiente de la Sagrada Escritura.....	75
12. Es explicación del depositum fidei.....	76
 CAPÍTULO IV: CRITERIOS DE INTERPRETACIÓN DEL DOGMA.....	 79
1. Criterio Escriturístico.....	80
1.1 <i>La importancia fundamental de la Sagrada Escritura.....</i>	80
1.2 <i>Consideraciones por el fenómeno moderno en la exégesis.....</i>	81
1.3 <i>El Concilio Vaticano II sobre la interpretación de la Escritura.....</i>	84
1.4 <i>Cristo, criterio insuperable de interpretación de la Escritura.....</i>	86
2. Criterio de la Tradición y la Comunión de la Iglesia.....	87
2.1 <i>La conexión estrecha de Escritura, Tradición y Comunión de la Iglesia.....</i>	87
2.2 <i>Distinción de la única Tradición y las muchas tradiciones.....</i>	88
2.3 <i>Interpretación de los dogmas dentro de la comunión de la Iglesia.....</i>	89
2.4 <i>Al servicio del “consensus fidelium”.....</i>	90
3. Criterio de apropiación en el presente.....	90
3.1 <i>La necesidad de una interpretación actual.....</i>	90
3.2 <i>Principios directivos de la interpretación actual.....</i>	91
3.3 <i>Validez permanente de las fórmulas dogmáticas.....</i>	92
3.4 <i>Ejes para la interpretación actual: Cristo, apostolicidad, comunión y el hombre.....</i>	94
3.5 <i>Importancia del magisterio para la interpretación actual.....</i>	94
 Conclusiones.....	 96
Bibliografía.....	102

SIGLAS Y ABREVIACIONES

1. Abreviaturas generales

AA.VV.	Varios autores
al.	alii (“otros”)
Cf.	Confer, compara
cap.	capítulo
ed.	edidit, ediderunt, edición, editor(es)
edc.	edición, ediciones
etc.	Etcétera (o et cetera)
Ibíd.	Ibidem (en el mismo lugar)
ID.	ÍDEM (“lo mismo”)
n.	nota
óp.cit.	opus citatum (obra citada)
p.	página(s)
par.	párrafo, parágrafo
p.e.	por ejemplo

2. Abreviaturas de obras, diccionarios y revistas

BJ	Biblia de Jerusalén (1998)
CCE	<i>Catecismo de la Iglesia Católica</i> , 1992
Conc(E)	<i>Concilium</i> . Revista internacional de teología (Edición española), Madrid 1965ss.
CTI	Comisión Teológica Internacional
CVII	<i>Concilio Vaticano II</i>
D.	H. Denzinger, <i>Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum</i> , 37 ^a ed., dir. P. Hünermann, Freiburg 1991ss., Barcelona 1999
DCT	<i>Diccionario de conceptos teológicos</i> , 2 vols. dir. P. Eicher. Herder, Barcelona 1989-1990.
DENT	<i>Diccionario Exegético del Nuevo Testamento</i> , eds. H. Balz- G. SCHENEIDER, Salamanca 1996. Traducido por Constatino Ruiz Garrido.
DS.	H. Denzinger, <i>Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum</i> , 32 ^a ed., dir. A. Schönmetzer, Freiburg 1991ss., Barcelona 1963ss.

- DT *Diccionario de Teología*, 1ªed., dir. C. Izquierdo, Pamplona 2007
- DTF *Diccionario de Teología Fundamental*, dirs. R. Latourelle, R. Fisichella, S. Pié- Ninot, Madrid 1992
- DV Constitución dogmática *Dei Verbum*, 1965
- GLNT *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 16 vols., Brescia 1965- 1992 (cf. ThWNT)
- MySal *Mysterium Salutis. Grundris heilsgeschichtlicher Dogmatid*, eds. J. Feiner y M. Löhrer, Einsiedeln- Zürich- Köln 1965-1976: *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, 5 vols., Madrid 1969-84
- PG *Patrologia Graeca*, dir. J. P. Migne, 161 vols., París 1857-1866
- PL *Patrologia Latina*, dir. J.P. Migne, 217 vols., y 4 de índices, París 1878-1890
- RTL *Revista Teológica Limense*
- ScrTh *Scripta Theologica*, Pamplona 1969ss.
- SelTeo *Selecciones de Teología*, Barcelona 1962ss.
- SM *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica*, 6 vols., dirs. K. Rahner y A. Darlapp, Barcelona 1972ss.
- S. Th. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*
- ThXa *Theologica Xaveriana*, Bogotá 1959ss.
- ThWNT *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dir. G. Kittel, continuado por G. Friederich, Stuttgart 1933ss. Ed. italiana: cfr. GLNT

INTRODUCCIÓN

El dogma fue descalificado inicialmente por las corrientes protestantes que sobredimensionaron la Sagrada Escritura como la única y exclusiva fuente de la Revelación. La crítica derivó luego en una nueva descalificación del dogma por considerarla como realidad contaminante del mensaje evangélico. La fuerza influyente de estos juicios se puede ver en el casi silencio o desuso del término dogma en algunos y no pocos discursos teológicos.

Parece que estudiar el dogma, en sí mismo, o mencionarlo se produce una inconsciente descalificación ante los interlocutores que ven en el dogmático una persona obtusa y testaruda en proposiciones pasadas y cerradas al diálogo.

La tesis pretende reflexionar y presentar al dogma como una realidad dinámica que propicia el encuentro con el Misterio de Dios. Para ello, en el primer capítulo hacemos una breve historia del uso de la palabra dogma. La historia del término nos aporta cómo la configuración propiamente católica del dogma es posterior a la edad antigua y media porque ellas (iglesia antigua y medieval) se sentían unidas a la tradición de los Padres de la Iglesia.

La crítica protestante de la edad moderna al admitir sólo la autoridad de la Sagrada Escritura atacó a la autoridad de la Iglesia. Aquello suscitó en el catolicismo la reflexión a nivel apologético del dogma destacando su aspecto formal basado en la dimensión autoritativa y vinculante.

Esta línea formal del dogma católico derivó luego a una visión intelectualista de la naturaleza y evolución del dogma. La visión intelectualista de la teología católica decantó en oscurecer, nunca se negó, aspectos constitutivos del dogma.

Estos aspectos tendrían que esperar a ser revalorados por el catolicismo de manera oficial en el documento Dei Verbum del Concilio

Vaticano II. Este documento que aborda la Revelación cristiana es la clave para rescatar al dogma de la visión intelectualista y con ello poder comprenderla como categoría dinámica y teológica.

Por eso este capítulo primero se cierra presentando al Concilio Vaticano II como puente al segundo capítulo: Elementos teológicos para un horizonte comprensivo del dinamismo del dogma.

En el segundo capítulo, se presenta la visión teológica de la Revelación con miras a la comprensión del dinamismo del dogma. Los padres conciliares del Vaticano II irán más allá de considerar a la revelación como conjunto de verdades sobrenaturales que proponía la perspectiva intelectualista. La Constitución Dogmática sobre la Revelación, Dei Verbum, desde una visión teológica, presentará a la revelación como realidad dinámica que se origina en la Trinidad y conduce al hombre a la comunión con Dios.

Esta revelación se despliega con hechos y palabras donde las palabras interpretan los hechos. Jesucristo, palabra eterna del Padre, es el intérprete de todo el acontecimiento de la revelación. La revelación admite interpretación y la clave hermenéutica es el misterio de Cristo.

El hombre para recibir la revelación necesita del misterio de Cristo y la fe que perviven en la Iglesia asistida por el Espíritu Santo. Esta transmisión y recepción de la revelación se da en el testimonio de la Iglesia.

Una forma del testimonio de la Iglesia está en su función magisterial que es donde nace el dogma. El dogma se forja en la función magisterial de la Iglesia sobre la verdad del acontecimiento dinámico de la revelación.

Después de haber recorrido este largo camino en la Dei Verbum sobre el dinamismo de la revelación estamos preparados para identificar los rasgos del dinamismo del dogma. El dogma se encuentra en la dinámica de la revelación que integra los elementos de la fe, Iglesia y tradición que permite al hombre del presente a unirse a la revelación original que en último término nos une al misterio de Dios.

En esta parte de nuestro trabajo, estamos listos para poder describir los elementos dinámicos que integran la afirmación dogmática que supera la materialidad de una proposición lógica. Esta descripción es el objeto del tercer capítulo.

El tercer capítulo presenta la identidad dinámica de la afirmación dogmática. Una identidad que no se reduce a una «proposición» como lo sustentaban las visiones intelectualistas. La afirmación dogmática tiene varios rasgos dinámicos: pretensión de verdad, dimensión eclesial, escatológica, doxológica, etc.

El cuarto capítulo, cierra la exposición, presentando los principios que deben regir una recta interpretación del dogma para el presente. Si el dogma es dinámico y no es una petrificación intelectual del evangelio entonces puede tener una validez en el presente. El valor para el presente pasa por una recta interpretación.

El dogma por ser dinámico no se queda en el pasado como un resto arqueológico de erudición sino que por su naturaleza dinámica se hace presente en los fieles cristianos para llenar de sentido la existencia del hombre en el encuentro con el misterio de Dios.

Nos valemos principalmente del documento sobre la Interpretación de los dogmas de la Comisión Teológica Internacional para señalar los principios de interpretación del dogma.

Estos principios son: la Escritura, la Paradosis junto con la Comunión de la Iglesia, y la apropiación de la fórmula dogmática en el presente por la vida de la Iglesia. Estos principios tienen especificaciones concretas que se desarrollan en este capítulo. Para efectos de brevedad y concisión de acá en adelante mencionaremos a la Comisión Teológica Internacional con las siglas CTI.

El estudio espera haber sacado al dogma de esa especie de oscurecimiento que aún se mantiene en algunos sectores seculares y religiosos.

Insertar al dogma en la revelación desde la concepción teológica de la Revelación según la Dei Verbum, ayuda a comprender que el cristiano si quiere encontrarse con Dios necesita recurrir al dogma. Esta necesidad estaría fundamentada por el dogma que remite introduciendo al fiel en la Revelación original de Jesucristo testimoniada por la fe apostólica que se hace presente en la comunidad creyente de la Iglesia. Todo esto se da porque el dogma tiene una dinamicidad de hacer presente el fin de la revelación: la comunión con Dios.

CAPÍTULO I

HISTORIA DEL TÉRMINO Y USO DE LA PALABRA DOGMA

Nuestro primer capítulo corresponde a un acercamiento histórico sobre el uso del término dogma. Tendremos que partir de la respuesta inmediata de los discípulos a la misión evangelizadora “Id al mundo entero y proclamad del Evangelio” (cf. Mt 28, 19-20) del Maestro.

Este “id al mundo entero” como imperativo del Resucitado empujó a los primeros evangelizadores a interactuar con la cultura imperante del momento: greco-romana. Por ello, la fuerza del Espíritu que “sopla donde quiere y como quiere” capacitó a los discípulos a utilizar los términos comunes entre los destinatarios de la Buena Nueva. Uno de ellos fue el término dogma, objeto material de nuestro estudio.

Si bien, el término dogma de origen greco-latino es asumido en el léxico cristiano para la misión, veremos también como el evangelio produce una conversión de dicha palabra.

El cristianismo asume palabras pero las va transformando para que sean más efectivas para la evangelización. Observaremos este proceso de conversión en las siguientes etapas: edad media, edad moderna y Concilios Vaticano I y II.

1. Cultura y filosofía griega

La aparición del Verbo Encarnado y la posterior expansión de la Iglesia se desarrollaron en el contexto de la dominación del Imperio Romano sobre el pueblo judío en oriente medio. Antes de analizar la presencia de la palabra *dogma* en la Sagrada Escritura, debemos comprender qué significaba la palabra *dogma* en la cultura helénica.

La palabra *dogma* en el mundo griego antiguo tenía una variedad de usos y significaciones. Su significado original es lo que a todos o a

muchos parece correcto¹. Puede entenderse como opinión, norma, doctrina que emana de una persona o de un grupo de personas que se ponen de acuerdo. Estas personas pueden ser la totalidad, una mayoría o también puede ser una autoridad como una asamblea.

El Diccionario Exegético del Nuevo Testamento Balz-Schneider en la voz de *dogma*, el dr. Nikolaus Walter², profesor en Jena, afirma que el término *δόγμα* fue usado a nivel filosófico por Platón con una gama de significados que va desde *opinión, intención, norma, doctrina (filosófica), axioma didáctico*. También cuando esta opinión viene de un gobierno entonces el dogma se convierte en *decreto, edicto, ordenanza*.

Distinguiamos un doble uso del término dogma según el contexto: a) A nivel filosófico como opinión o doctrina; b) A nivel jurídico como decreto, mandato u ordenanza que tiene fuerza imperativa vinculante por emanar de una decisión de la autoridad.

En el primer nivel llamado filosófico, se les concede el uso más restringido para designar como dogma el juicio claro del entendimiento que determina la conducta moral a los estoicos³. Así lo señalan Rahner y Lehman como se lee a continuación: “En este sentido todas las escuelas filosóficas tienen sus dogmas. Así la palabra dogma pudo tomar, finalmente, también el sentido de la simple opinión”⁴ Existirán tantos tipos de dogmas cuantas escuelas filosóficas existan. Todas ellas con categoría de opinión pero que rigen la vida moral de sus seguidores.

El segundo nivel jurídico ve al dogma con la determinación de una ley. Esta forma de usar el término está marcada por su dimensión social y política. Se encuentra la relación del dogma con la autoridad y las ordenanzas vinculantes. Rahner señala esta fuerza vinculante del dogma como norma. “Destaca el elemento social normativo que se refiere a la aprobación que ha conseguido por parte de una

¹ W. KASPER, «Dogma-evolución de los dogmas», *DCT*, I, 262

² cf. N. WALTER, « *δόγμα* », *DENT*, I, 1028-1031

³ K. RAHNER- K. LEHMAN, «Kerigma y dogma», *MySal*, I, 706

⁴ W. KASPER, «Dogma-evolución de los dogmas», *DCT*, I, 263

comunidad y a la creciente fuerza obligatoria que de este hecho se deriva”.⁵

Estos dos sentidos, el jurídico y el filosófico, son utilizados en la Sagrada Escritura cuando los hagiógrafos toman este término en la transmisión escrita de la revelación. Este doble nivel de significación del dogma en la cultura helénica hay que tenerlo en cuenta para una correcta visión del dogma en la Sagrada Escritura.

La razón de fondo de este análisis, está, como veremos más adelante que la concepción católica del dogma sobrepasa estas primarias significaciones.

2. Sagrada Escritura

El Antiguo Testamento utiliza el término dogma para poder designar “orden”, “decreto”.

Los libros de Daniel y Ester ponen la palabra dogma con el significado de decreto o edicto que emana de una autoridad con poder vinculante. Observemos en las siguientes citas:

Dn 2,13: “Una vez promulgado el decreto de exterminar a los sabios buscaron también a Daniel y a sus compañeros.”

Dn 6,10: “Cuando Daniel se enteró de que había sido firmado el edicto, entró en su casa.”

Est 3,9: “Si el rey juzga conveniente publicar un decreto para exterminarlos.”

Como decretos, estos *dogmata* no podían ser modificados porque vienen “desde arriba”.⁶ La fuerza del dogma como norma viene por proceder de una autoridad que ostenta el poder sobre los demás. Entonces en el Antiguo Testamento, la presencia del término dogma se estaría circunscribiendo a un nivel jurídico.

El Nuevo Testamento también usa la palabra dogma en sentido jurídico. Los *dogmata* son los edictos de la autoridad. Los libros del

⁵K. RAHNER- K. LEHMAN, «Kerigma y dogma», *MySal*, I, 706

⁶ Cf. *Ibid*, 706

evangelio de Lucas y Hechos tienen esta intención al usar la palabra dogma relacionada con la autoridad de Roma.

Lc 2,1: “Aconteció por aquellos días emanó un edicto (dogma) de parte de César Augusto en que ordenaba que se inscribiesen en el censo los habitantes de todo el orbe.”

Hch 17,7: “A los cuales Jasón ha escogido; y todos éstos obran en contra los edictos (dogmaton) del César, diciendo que hay otro rey”.

Lucas entiende en estos dos pasajes los dogmata como edictos del César. También las decisiones del concilio apostólico son llamadas dogmata que se pone de relieve en los Hechos de los Apóstoles.

Hch 16,4: “Y como iban pasando por las ciudades, les entregaban, para que las observasen, las decisiones decretadas (dogmata) por los apóstoles y presbíteros que estaban en Jerusalén.”

Las decisiones de los apóstoles en el concilio de Jerusalén que tuvo que afrontar la crisis sobre las discusiones judaizantes del primitivo cristianismo son designadas por la tradición lucana como dogmata. Este uso jurídico del término dogma va en consonancia con la perspectiva lucana de pretender presentar el Evangelio para todos los hombres de todos los tiempos.

La palabra dogma se pone al servicio de una naciente universalidad del mensaje cristiano testimoniado por los apóstoles. Razón por la cual que el dogma que inicialmente para el mundo romano estaba referido al emperador para vincular a todo el imperio, ahora pasa en los Hechos de los Apóstoles a designar las decisiones de los apóstoles que vinculan a todos los creyentes. El término dogma queda al servicio de la pretensión lucana de la universalidad del cristianismo.

La posterior adopción del sentido filosófico del dogma en la Escritura se da por la influencia de dos escritores judíos: Flavio Josefo y Filón⁷. Ellos innovan el uso del sentido filosófico cuando contraponen los dogmas filosóficos frente a los dogmas de Dios.

⁷ W. KASPER, «Dogma-evolución de los dogmas», *DCT*, I, 262

Los dogmas de Dios, para Flavio Josefo y Filón, son la ley del Antiguo Testamento como un ordenamiento divino- jurídico obligatorio. Entonces en el mundo intelectual judío se vislumbra este sentido filosófico.

Los escritores sagrados del Nuevo Testamento que viven en el mundo judío tomarían la palabra dogma con el sentido filosófico. Así es como se concretaría luego en la Sagrada Escritura el uso del término dogma con sentido filosófico como se ve en los libros de Efesios y Colosenses.

Ef 2,15: “La ley de los mandamientos formulados como edictos (dogmasin), para hacer en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo, estableciendo paz.”

Col 2,14: “Cancelando el acto escrita contra nosotros con sus prescripciones (dogmasin), que nos era contraria, y la quitó de en medio, clavándola en la cruz.”

El Cardenal Kasper señala que se puede observar de manera más radical el uso filosófico en San Pablo en sus cartas a los Corintios. Porque en ella se contraponen el *kerigma* frente al *logos* filosófico, como se observa en la siguiente cita:

“Contrapone en 1Cor 1 y 2 la sabiduría de Dios, es decir, la necesidad del kerygma de la cruz, a la sabiduría del logos filosófico; en este texto, kerigma significa el anuncio y la suma normativa del evangelio que se interpreta en una fórmula.”⁸

Para concluir esta parte del estudio, que no ha pretendido agotarlo sino sólo mencionarlo de manera introductoria, del término dogma en la Sagrada Escritura podemos mencionar dos conclusiones de dos teólogos.

El primero es Rahner. Rahner⁹ concluye que en el Nuevo Testamento no se conoce el sentido posterior de dogma, es decir, del sentido específico católico y teológico del dogma que se tiene en el presente. Veremos más adelante como esta categoría teológica se va poco a poco

⁸ *Ibid.* 262

⁹ Cf. K. RAHNER- K. LEHMAN, «Kerigma y dogma», *MySal*, I,706-707

definiendo por reflexiones posteriores en distintas etapas de la historia teológica de la Iglesia.

Para Rahner, el hecho que la tradición lucana utilizara la palabra griega δόγμα para señalar las conclusiones del concilio apostólico no es suficiente para enlazarla con la concepción moderna del dogma católico. La razón sería que las conclusiones del concilio de Jerusalén tendrían un fuerte acento de valor ético y disciplinar. Esto obligaría al traductor moderno prescindir de la palabra dogma y poner en su lugar como traducción “prescripciones disciplinares”, “órdenes” (edicto).

El libro de los Hechos de los Apóstoles está dentro de una mentalidad que busca implantar la universalidad de las decisiones apostólicas. Por eso usa el término δόγμα para poner las resoluciones de los apóstoles en el Concilio de Jerusalén al mismo nivel de los edictos del César.

Así queda claro que el uso de δόγμα está en consonancia de la teología de la inserción de la iglesia en la historia y de la expansión de la misma. La Iglesia está llamada a expandirse hasta los confines del mundo. Por eso, Rahner no admite que se denomine el uso del término δόγμα por la tradición lucana como “prototipo de dogma” ya que obviaría las diferencias históricas.

El segundo teólogo que ofrece una conclusión al uso del término δόγμα en la Sagrada Escritura es el Cardenal Kasper¹⁰. Afirma que desde un punto de vista histórico, no existe el concepto de dogma que se formará más tarde en el suceder de las edades del cristianismo sobre todo en la modernidad. Coincide entonces con Rahner.

Sin embargo, para Kasper, no tiene reparo, en una mirada retrospectiva, hablar de un matiz distinto en el uso del δόγμα en la Escritura. Este matiz sería afirmar que el uso del término δόγμα sería un “prototipo de dogma”¹¹.

¹⁰ Cf. W. KASPER, «Dogma-evolución de los dogmas», *DCT*, I, 262-263

¹¹ Cf. *Ibid.* 263

Queda claro que el estudio del término δόγμα en la Escritura es introductorio por no ser suficiente para entenderlo como categoría teológica y dinámica.

3. Padres de la Iglesia

Entramos a la etapa de los testigos privilegiados de la tradición: los padres de la Iglesia. Los padres de la Iglesia gozan de una fuerte autoridad para poder conocer la revelación porque su teología está en sintonía con la de la Iglesia (doctrina ortodoxa); porque han tenido una vida ejemplar, reconocida y venerada por el pueblo (santidad de vida); porque la Iglesia ha reconocido su doctrina y vida (aprobación de la Iglesia); y, por último, que la persona o escritor pertenezca al período de los ocho primeros siglos de la Iglesia (antigüedad).

Los padres de la Iglesia como testigos privilegiados de la tradición viva delinearon con su vida y enseñanza a la Iglesia y permanecen válidos para el presente. Por esta razón, debemos revisar, sin pretender ser un estudio exhaustivo, una referencia clara de los Padres en el uso y concepción de la palabra dogma.

La iglesia antigua tiene su encuentro con la filosofía griega. Este encuentro tuvo dos valoraciones distintas por parte de los padres de la Iglesia. Para un primer grupo de padres de la Iglesia era un encuentro positivo y fructífero para evangelizar. Para un segundo grupo, la filosofía debería ser rechazada por la fe por ser un elemento nocivo al evangelio.

Rahner menciona a los padres apostólicos que aceptaron el uso del término δόγμα con sentido filosófico. Los padres apostólicos habrían conocido de este uso de la palabra gracias a la influencia de los judíos Flavio Josefo y Filón, como lo habíamos mencionado más arriba.

“Los padres apostólicos trasladaron el uso lingüístico de Flavio Josefo y de Filón al contexto cristiano aplicando el concepto de dogma o dogmas a las doctrinas y mandatos de Jesús (Ignacio, Magn. 13,1; Barn 1,6) o del evangelio (Did. 11, 3).”¹²

¹² *Ibid.* p. 263

En GLNT se encuentra registrado este paso del significado de dogma por la influencia de los autores judíos. Ellos serían, Flavio Josefo y Filón que utilizan el término dogma para designar primariamente los axiomas filosóficos y los edictos imperiales para luego pasar a definir la ley divina. Este tránsito de significado servirá para ser parte de una terminología específicamente cristiana.¹³

Los Padres Apostólicos utilizaron la palabra dogma para señalar las doctrinas y mandatos de Jesús o del evangelio. Se registra entonces el uso de la palabra dogma con sentido filosófico como doctrinas. Como lo señala Kittel en GLNT.¹⁴

Los padres apologistas que fueron los que defendieron a los cristianos por medio de sus escritos ante los ataques externos (autoridad romana y los paganos) e internos (herejes) usaron también la palabra dogma con el sentido filosófico. Diogneto, Taciano y Arístides confrontan los dogmas filosóficos con los dogmas cristianos.

La palabra dogma en el siglo II no termina por ser una “terminología” propia. Muchos autores utilizan la palabra para designar también los falsos dogmas que serían las falsas doctrinas.

Tenemos a san Agustín, san Ambrosio, san León Magno y san Gregorio Magno que usan la palabra dogma para referirse casi exclusivamente a las herejías y casi nunca a la doctrina católica.¹⁵ Se entiende hasta acá que el término dogma católico de manera específica está en formación. Porque su uso puede ser aplicado a las doctrinas ortodoxas como las heterodoxas y las netamente filosóficas.

El primer concilio ecuménico celebrado en Nicea (cf. DS 127) introduce la palabra dogma para designar las leyes eclesiásticas. Es necesario recordar que la palabra dogma hasta este momento puede tener dos niveles de uso: el primero el jurídico y el segundo el filosófico.

¹³ cf. G. Kittel, «δόγμα», *GLNT*, II, 234: “Come per Filone e Flavio Giuseppe il termine che prima designava gli assiomi filosofici e gli editti imperiali era passato a definire la legge divina, così comincia ben presto a servire alla terminologia specificamente cristiana.”

¹⁴ *Ibid.* 235: “Con i Padri apostolici il termine comincia ad esser riferito alla dottrine e alle disposizioni di Gesù; Ign., Mg, 13, 1; Barn. 1, 6: δόγματα τοῦ κυρίου; Did. II, 3: τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου.”

¹⁵ cf. K. RAHNER- K. LEHMAN, «Kerigma y dogma», *MySal*, I, 707

Los padres del concilio niceno utilizan la palabra dogma con el sentido jurídico. Entonces se tiene que afirmar que el uso de la Iglesia de la palabra dogma es un uso prestado de la visión helénica. La Iglesia en el concilio aún todavía no posee una construcción propia de la palabra dogma con sentido teológico y dinámico. Este uso jurídico es prestado por parte de la Iglesia.

Los Padres de Oriente deben a la obra de Orígenes la introducción de la palabra dogma con el uso filosófico. Orígenes es quien introduce el uso de dogma para referirlo a la doctrina de la Iglesia. Kasper lo apunta refiriéndose al comentario de Orígenes sobre el evangelio de Mateo: “Orígenes habla expresamente de los dogmas de Dios distinguiéndolos de las doctrinas humanas (In. Mt. XII, 2).”¹⁶Dios es el autor de los dogmas en comparación con los otros que son de autoría humana.

Rahner también atribuye a la obra de Orígenes la introducción del uso de la palabra dogma. Para Rahner, Orígenes equipara el “dogma”, al “kerigma” y al “evangelio”.¹⁷ Orígenes aplica la palabra “dogma” de manera especial al conjunto de la doctrina (cf. *Contra Celsum* III, 39).

Es importante este estudio de la palabra dogma en los padres porque nos ilustra cómo poco a poco se va ir formando un uso propio de dicha palabra en la Iglesia. Pero hasta este punto aún no se concreta este uso propio.

En los Padres de la Iglesia, el uso de la palabra dogma tiene un alcance limitado. Este alcance está circunscrito a la concepción propia de cada uno de los padres. No alcanza aún una universalidad que como hemos visto hay distintos usos de la palabra dogma por parte de los padres.

Como se verá más adelante, el concepto moderno de dogma tiene una mayor complejidad. Sin embargo, hay una influencia de los Padres en la posterior concepción moderna. Este aporte de los Padres al concepto moderno de dogma está en Vicente de Lerins. Su influencia, como veremos más adelante, se concretará en la respuesta de los católicos a

¹⁶W. KASPER, «Dogma-evolución de los dogmas», *DCT*, I, 263

¹⁷ K. RAHNER- K. LEHMAN, «Kerigma y dogma», *MySal*, I, 708

la reforma protestante al recurrir a los escritos del monje galorromano. Vicente nació en Toulouse y vivió en el siglo IV y mediados del siglo V.

Su escrito más famoso es la *Commonitorium* donde desarrolla una serie de reglas principales que debe seguir un cristiano para distinguir las doctrinas heterodoxas. Vicente de Lerins propone un su obra *Commonitorium* un uso nuevo y distinto de la palabra dogma. Como hemos dichos, este uso será referencia para la época de la Reforma para combatir a los innovadores.

Vicente relaciona al dogma con los conceptos regula fidei y canon veritatis¹⁸; es decir, que el dogma sería una especie de norma para la interpretación de la Escritura.¹⁹

Rahner entiende que Vicente en la obra *Commonitorium* relaciona la regla de la recta fe con el dogma. “La regla de la recta fe, recibida por tradición de una vez para siempre desde los tiempos primeros, es un caeleste dogma, un universale dogma, un catholicum dogma.”²⁰

Vicente comprende el dogma como valioso para conservar la fe frente a doctrinas erróneas. Además pone el origen del dogma en Dios. Los dogmas, originados en Dios, están confiados a los hombres. El dogma no sería el resultado del ingenio humano sino una doctrina recibida en referencia directa a la tradición. Tiene un carácter público y no privado.

Para Vicente, además, el dogma no lo trae el cristiano sino el dogma lleva al cristiano como el maestro al discípulo. Sobre todo, sirve para que se mantenga intacto e incólume el talento (Mt 25,15) de la fe católica que se le ha confiado.²¹ Este nuevo uso dogma admite un progreso de comprensión sin que esta nueva comprensión niegue el sentido original.²²

Esta parte dedicada a los Padres cerramos con la referencia a Vicente de Lerins sobre un nuevo uso de la palabra dogma. Es importante

¹⁸ *Common.*, 23, DS 3020

¹⁹ Cf. K. RAHNER- K. LEHMAN, «Kerigma y dogma», *MySal*, I, 708

²⁰ K. RAHNER- K. LEHMAN, «Kerigma y dogma», *MySal*, I, 709

²¹ Cf. *Ibid.*, 709

²² Cf. *Ibid.*, 709

haberlo tocado porque inspirará las definiciones modernas para presentar el dogma. Este uso del término dogma marcará a la teología.

Aún nos falta ver la edad media cómo utiliza el término dogma. Como introducción, la edad media tiene un uso sencillo y no definido del dogma en contra parte con la teología moderna.

4. La edad media

La palabra dogma llega a la edad media con los usos jurídico y filosófico del mundo griego que la iglesia antigua tomó como lo hemos visto en los padres de la Iglesia. La edad media tiene muchos méritos en el desarrollo, sistematización y rigurosidad científica de la teología. Pero aún en esta edad la palabra dogma no tiene un uso exclusivo y definido.

Considerar el concepto dogma como medieval es una imprecisión. La palabra dogma aun tiene un sentido genérico. El gran teólogo Santo Tomás de Aquino hace mención de la palabra dogma tanto para designar la doctrina de la fe como las enseñanzas de los herejes.

Este uso lo hace dentro del tratado de la fe y analiza el pecado de herejía que lo expone en la Suma Teológica.

“En cambio está la enseñanza de San Agustín contra los maniqueos: Son herejes quienes en la Iglesia de Cristo tiene el gusto de lo mórbido y depravado y, corregidos para que abracen lo sano y recto, resisten contumaces y se niegan a enmendar sus dogmas pestíferos y mortales, y persisten más bien en defenderlos. Ahora bien, los dogmas pestíferos y mortales no son otra cosa que lo que se opone a los dogmas de fe, de la cual vive el justo, como afirma el Apóstol (Rom 1,17). Luego la herejía tiene como materia propia las cosas que son de fe”.²³

Santo Tomás como se observa designa dogmas pestíferos y mortales las enseñanzas de los maniqueos. También nombre a los dogmas de la fe con el que el fiel cristiano sigue las enseñanzas del Apóstol, aludiendo al autor de la carta a los Romanos. En este tiempo, se mantiene la aplicación de la palabra dogma para designar filosóficamente doctrinas verdaderas y falsas.

²³ S.Th., II-II, q.11, a.2: Sed contra.

Los teólogos medievales hacen poco uso de la palabra dogma en el sentido que hoy entendemos este concepto teológico. Sin embargo podemos distinguir en el uso de la palabra *articulus* un significado fundamental y diferenciado que se asemeja al concepto de dogma que hoy entendemos.

Articulus es un concepto muy común para los medievales para designar una verdad acerca de Dios que está por encima de la sola razón. El *articulus* es doctrina comunicada por Dios que movido por “amor” obliga al creyente a la obediencia de fe.

Tomás define al artículo de fe como verdad sobre Dios que obliga en la fe para el encuentro con Dios. Así lo vemos en la siguiente cita: “Es una verdad indivisible sobre Dios que nos obliga a creer [...] es una manera de percibir la verdad divina que nos orienta hacia esa verdad en sí misma.”²⁴ Tomás más adelante menciona ejemplos: “El artículo de la pasión y el artículo de la resurrección”²⁵.

En esta definición de *articulus* se encuentran varios elementos enlazados que han sido analizados por Kasper. El Cardenal Kasper destaca tres elementos constitutivos de la concepción de *articulus fidei* de Tomás de Aquino que lo comentaremos²⁶.

Los artículos de la fe se caracterizan primero por ser verdades de la revelación sólo directa y formalmente reveladas. Existe una gran relación de los artículos de la fe con la misma revelación. El ámbito natural del *articulus fides* es lo revelado por Dios.²⁷ Entonces, el artículo de fe está en estrecha relación con el acontecer de la revelación. Este aspecto nos va perfilando, para más adelante, ubicar al dogma dentro de la revelación.

Segundo rasgo del artículo de fe es ser de fundamental importancia para la fe y la vida de la fe. Tiene relación con el anterior ya que el artículo de la fe se expresa en las verdades reveladas necesarias para

²⁴ S.Th., II-II, q.1 art. 6

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Cf. W. KASPER, «Dogma-evolución de los dogmas», *DCT*, I, 264

²⁷ *Ibid.*, 264

vivir en el presente y ganar la salvación. Este rasgo es de suma importancia porque la visión tomista entiende que el artículo de fe no es sólo una realidad cognoscitiva sino que implica la totalidad de la persona para vivir la fe.

Entonces este segundo rasgo integra el móvil de la aceptación del artículo con la promesa de la bienaventuranza eterna que se nos da por anticipado y garantía en la obediencia de fe. Esto sucede gracias a su conexión con la fe.

Así lo expresa Santo Tomás:

“Y dado que la fe tiene como objeto especial lo que esperamos ver en la patria, según las palabras: *La fe es garantía de lo que se espera* (Hb 11,1), pertenece por sí mismo a la fe todo aquello que nos encamina directa a la vida eterna. Tales son la existencia de la Trinidad, la omnipotencia de Dios, el misterio de la encarnación de Jesús y otras por el estilo. En este orden hay lugar para distinguir los artículos de la fe.”²⁸

El artículo de fe tiene una relación con la fe al conducirnos a la salvación. El artículo tendría una dimensión escatológica. El dogma posee también esta dimensión escatológica por estar unida a la fe como principio de salvación, este aspecto dinámico se tratará en el tercer capítulo.

Santo Tomás admite que existen otro tipo de verdades que no son necesarias para la salvación y se excluyen como artículos de fe por su fin aunque estén relacionadas con estas últimas. Esto porque hay muchas verdades pero no todas tienen la misma fuerza dentro de la vida cristiana. Santo Tomás nos da algunos ejemplos:

“Hay, por el contrario, en la Sagrada Escritura verdades que se proponen no como principalmente intentadas, sino como algo orientado a manifestar esas verdades: por ejemplo, que Abrahán tuvo dos hijos; que al contacto con los huesos Eliseo resucitó un muerto, y otros hechos análogos narrados en la Escritura en orden a manifestar la majestad divina o la encarnación de Cristo. Respecto de ellos no se deben distinguir artículos”.²⁹

²⁸ S. Th., II-II, q.1 art.6

²⁹ Ibid.

La fuerza del artículo de fe para la obediencia radica en su carácter revelado. El artículo de fe por su relación estrecha con la revelación hace próximo el misterio de Dios motivando el acto de fe. Acercarse a Dios por el artículo de fe exige del hombre la fe para entrar en contacto con el misterio. Esto lo afirma el Aquinante en:

“Aunque nadie esté obligado a creer por necesidad de coacción, ya que el acto de creer es voluntario, hay, sin embargo, cierta coacción por necesidad del fin, dado que, como enseña el Apóstol, el que se acerca a Dios ha de creer que existe, y también: sin fe es imposible agradar a Dios (Hb 11,6)”³⁰.

El tercer rasgo de *articulus fidei* es su pertenencia al símbolo. El artículo de fe para Santo Tomás debe estar en estrecha relación con los símbolos. Sin embargo no hay que considerar la materialidad del símbolo sino más bien al acto propio magisterial de la Iglesia en su forma solemne y definitiva que reúne en una sola fe a los creyentes.

Tenemos que el *articulus fidei* está en estrecha relación con el oficio magisterial de la Iglesia. Esto importa porque veremos más adelante que el dogma que se apropia de estos rasgos medievales del *articulus fidei* está estrechamente ligado y dependiente de la tradición magisterial de la Iglesia.

Santo Tomás, al relacionar el *articulus fidei* con el símbolo, no cosifica el símbolo como lo expresa al aceptar un símbolo que pueda tener 12 o 14 artículos. Sostiene que la definición del símbolo o verdades que deben ser creídas corresponde al sumo pontífice en su munus docendi frente a las herejías que pueden surgir con el tiempo:

“Una nueva redacción del Símbolo se hace necesaria para evitar los errores que vayan surgiendo. Incumbe, pues, la publicación de un nuevo Símbolo a la autoridad a la que compete determinar por sentencia las cosas que son de fe, para que sean mantenidas inalterablemente por todos. Eso compete a la autoridad del Sumo Pontífice, a quien conciernen- como se afirma en el Decreto- las cuestiones mayores y más difíciles de la Iglesia. De ahí también que el Señor diga a Pedro: Yo he rogado por ti para que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando hayas vuelto, confirma a tus hermanos. (Lc 22,32). La razón de esto es que no debe haber más que una fe en toda la Iglesia, a tenor de las

³⁰ S.Th. II-II, q.1, art.6, ad 3

palabras del Apóstol: Que tangáis todos el mismo sentir y no haya entre vosotros disensiones (1Cor 1,10).

Esa necesidad no queda, sin embargo, salvaguardada sino cuando, al surgir una cuestión en materia de fe, queda zanjada por el que está al frente de la Iglesia, para que de esa manera su sentencia sea mantenida por todos. En consecuencia, incumbe de manera exclusiva al Sumo Pontífice la redacción de un nuevo Símbolo.”³¹

A modo de conclusión con santo Tomás de Aquino, debe afirmarse que el tratamiento tomista tiene una perspectiva propia comparado con los usos antecedentes. El artículo de fe de visión tomista no es una obligación extrínseca o jurídica sino que proviene de su relación estrecha con la fe. Estos rasgos del *articulus fidei* están alejados de las visiones jurídicas o filosóficas de la palabra dogma de origen helénico.

El dogma católico que se forma posteriormente se ve más identificado con los rasgos del *articulus fidei* de Tomás de Aquino. Así lo expresa Rahner en la siguiente cita:

“La importancia de lo que hay que creer es uno de los elementos internos del dogma. El concepto de dogma como ordenación a la vida eterna y como incipiente posibilidad de la dicha sin fin ilumina tal luz la creencia íntima, llena de la fuerza primaria de la vida orientada de nuevo hacia esta vida.”³²

La concepción del dogma católico se ve reflejada en la visión del *articulus fidei* pues integra la fuerza de la fe, presencia del misterio y comunicación de la nueva vida. Además el dogma como el *articulus fidei* obliga desde adentro por la fe del creyente y no como una imposición jurídica o filosófica (gnosis).

También con el desarrollo del concepto *articulus fidei* empezó a distinguirse con el concepto amplio de *fides* o *veritas catholica*. Estas distinciones serán el inicio de la teoría de los grados de certeza teológica, antecedente de la formación actual del concepto de dogma, afirma Kasper.³³

³¹ S.Th. II-II, q.1, art.10, corpus

³² Cf. K. RAHNER- K. LEHMAN, «Kerigma y dogma», *MySal*, I, 711

³³ Cf. W. KASPER, «Dogma-evolución de los dogmas», *DCT*, I, 264

El aporte de este análisis del *articulus fidei* nos pide determinar la formación del concepto moderno de dogma.

5. Formación del concepto de dogma

La definición de dogma de manera exclusiva no se da en la Iglesia primitiva, ni con los Padres y tampoco en la Edad Media con los escolásticos. Sin embargo, hay que señalar que todos esos momentos de reflexión de la Iglesia ayudan a ir madurando esta categoría teológica.

Kasper señala que la formación de la definición propia de dogma en la Iglesia se da por la confluencia de tres factores. Así lo describe:

“La formación definitiva del concepto de dogma se basó por una parte en el desarrollo de la Iglesia antigua y de la escolástica y por otro como desafío permanente a la autonomía desenfrenada de la razón humana.”³⁴

Los dos primeros factores son la vida misma de la Iglesia antigua en continuidad con la escolástica. La Iglesia antigua con los usos del término dogma en las obras de los padres de la Iglesia y en la Escolástica con el desarrollo del *articulus fidei* va constituyendo el humus de una posterior formación moderna del dogma. Pero el elemento fundamental está en que la iglesia antigua y la escolástica se perciben unidas a la tradición viva de la Iglesia, hay una unidad en la fe de los apóstoles y los padres de la Iglesia.

El tercer factor de la formación del dogma moderno fue la respuesta de la Iglesia frente a una razón que buscaba ser autoridad absoluta por encima de toda instancia eclesial. Nos sugiere la controversia de la reforma protestante que con el principio *sola Scriptura* desvaloraba la enseñanza autorizada de la Iglesia. La reforma protestante consolidaba a la razón individual que guiada por el Espíritu Santo podía acceder por la sola *escritura* sin necesidad del magisterio a la revelación. El dogma quedaría relegado por ser fruto de la autoridad de la Iglesia.

Este contexto llevó a los teólogos católicos a defender el dogma resaltando el aspecto formal autoritativo del dogma. Oscureció, sin pretenderlo, el aspecto dinámico del dogma con la fe y la vida del

³⁴W. KASPER, «Dogma-evolución de los dogmas», *DCT*, I, 264

cristiano. El dogma estaría en relación con el magisterio quien es el que establece el dogma por vía de la autoridad que le reviste. El acento del aspecto autoritativo fue oscureciendo otros aspectos dinámicos del dogma. La concepción moderna del dogma católico fue forjándose poco a poco con relación a la autoridad infalible del papa.

Para Kasper, encuentra en Veronius (+1649) la primera definición del dogma con carácter exclusivo. Así lo pone de relieve el cardenal en la siguiente cita: “Veronius dio la definición clásica: “revelatum in verbo Dei et propositum omnibus ab Ecclesia catholica”.³⁵

Esta definición va a predominar en el siglo XVIII y XIX. Definición que destaca la relación del dogma como la revelación y con el aspecto formal de la autoridad de la Iglesia. Esta definición del dogma nace en una respuesta a los ataques de los protestantes y Franciscus Veronius como integrante de la Compañía de Jesús defiende la fe católica. En esa defensa afirma el valor del dogma como lo revelado y propuesta por la Iglesia católica.

La definición de Veronius llegó al Vaticano I en el tratamiento de la fe en la constitución de *De fide catholica*:

“Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in Verbo Dei scripto vel traditio continentur et ab Ecclesia sive solemnii iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur” (D. 3011)

Así se fue generalizando en los documentos del magisterio. Pero antes de llegar a los Concilios debemos considerar la reforma protestante y el dogma.

6. La Reforma Luterana y el modernismo

La palabra dogma se verá influenciada por la reforma protestante llevada a cabo por Lutero. Esta reforma que terminó en un cisma trajo como fruto una doble forma de cultivar la teología. Existirá paralelamente a la teología de principios católicos, una teología de principios protestantes.

³⁵ *Ibid.*, 265

Lutero, en abierto rechazo a la teología escolástica, propone una nueva forma de interpretar la revelación. Propone el principio de la *sola Scriptura*. Con este principio llevó consigo a replantear muchos conceptos de la fe.

La reforma pondrá el gran acento en la autoridad de la Escritura. Ella es fuente, norma y autoridad definitiva a la que hay que acudir. Con lo cual, todas las confesiones y dogmas deben medirse por la Escritura. Rahner observa que los protestantes en un inicio no niegan los dogmas pero sí socaban su valor al subordinarlas a la lectura individual de la Escritura:

“En este sentido, todas las afirmaciones dogmáticas tienen, en la teología reformada, una fuerza obligatoria en cierto modo secundaria, sólo en la medida en que los dogmas dejan libre acceso a la doctrina inmediata de la Escritura.”³⁶

La Sagrada Escritura elevada como máxima autoridad descartaría todo tipo de intermediario para conocer con certeza la revelación. Entonces no existe en la Iglesia una instancia infalible distinta de la Escritura. La afirmación absoluta de la Escritura es en el fondo la negación de la autoridad en la Iglesia.

Para Lutero, en el quehacer teología, concede una actuación inmediata del Espíritu Santo que obra por la Palabra sobre la Iglesia en cada uno de los fieles sin ninguna mediación de autoridad pues el Espíritu obra allí y donde le place.

Es importante este punto pues el dogma pasa a tener un nuevo significado para los reformadores aunque es correcto afirmar que los reformadores aceptan las doctrinas de la Iglesia antigua como es el dogma de la Trinidad. Esto lo ejemplifica Rahner en la siguiente cita:

“En principio, la teología reformada no niega que pueda hallarse en la Iglesia a afirmaciones obligatorias y que la verdad de la Biblia sólo pueda manifestarse a través de penosas luchas con errores y desviaciones. Si bien Lutero se apoya con frecuencia, para sus más graves rupturas teológicas, *inmediatamente en la Sagrada Escritura* (cf., por ejemplo, la doctrina de la justificación), con todo

³⁶ K. RAHNER- K. LEHMAN, «Kerigma y dogma», *MySal*, I, 714-715

acepta como obligatorio el *dogma* trinitario y cristológico de la antigua Iglesia.»³⁷

La ortodoxia protestante de Lutero reconocía entonces un valor secundario a los contenidos dogmáticos de los concilios de la Iglesia antigua.

Sin embargo, la Ilustración atacaría de nuevo al dogma dándole una nueva forma conceptual que hasta nuestros días se mantiene. Esta crítica ilustrado fue preparada por el pietismo y el humanismo que exhortaba a la búsqueda del evangelio sencillo, puro y práctico.

Entenderían, los ilustrados, el evangelio sólo como fuente de moralidad y religiosidad natural. Con ello pretendieron destruir al dogma como herencia de la caída y decadencia de la fe. Lo importante no es una suma de verdades sobrenaturales teóricas que sería el dogma sino las verdades que nos llevan a actuar de manera correcta. Entonces el dogma católico como verdades sobrenaturales son elementos contaminantes de una religión llamada a ser práctica.

Hegel critica al dogma por ser una realidad abstracta sin relación con la historia. La filosofía hegeliana se estructura en los movimientos dialécticos dentro de la historia. Por lo tanto, el dogma como realidad obligatoria para siempre no tiene razón pues lo que existe es el constante movimiento histórico del ser que en el devenir se va perfeccionando³⁸.

Influidos por la filosofía hegeliana surgen varios protestantes que quieren revalidar el dogma en relación con la historia o el espíritu. Por ejemplo, F. Ch. Baur en su deseo de revalorizar el dogma asume el pensamiento hegeliano. La historia de los dogmas sería el estudio de la autointerpretación de la idea del cristianismo y mostrando un horizonte de comprensión del dogma en la variedad de sus figuras históricas. El dogma queda reducido al mundo subjetivo de los

³⁷ *Ibíd.* 714

³⁸ cf. C. IZQUIERDO. «El dogma y las fórmulas dogmáticas», en ID. , *Teología fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, 667-714

creyentes. Kasper ve en Baur este esfuerzo de validar al dogma desde la subjetividad.

“Pero, según él, este proceso llega a su plenitud en el principio de la subjetividad del protestantismo moderno; pues precisamente la supresión del dogma objetivo permite que éste “se produzca de nuevo más profunda e interiormente desde una autoconciencia libre”.³⁹

Kasper también muestra que antes Schleiermacher había rescatado el valor de los dogmas sobre la base de la subjetividad moderna: “Los artículos de la fe cristiana son interpretaciones de los estados de ánimo devotos de los cristianos, expresados con palabras”.⁴⁰

Todos estos intentos envían al dogma al campo de la subjetividad del hombre. La relación con la verdad revelada aparece oscurecida. No se entiende la presencia gratuita y libre de Dios en esta visión subjetiva del dogma. Uno de los exponentes más importantes del estudio del dogma en la teología protestante es Adolf von Harnack. Él bajo esta base protestante escribe su historia del dogma.

Harnack afirma que el evangelio no es una doctrina teórica sino una mera buena noticia y una fuerza del Espíritu. El dogma es en su concepto una obra del espíritu griego sobre el suelo del evangelio⁴¹. Está presentando al dogma desde la teoría de la contaminación del mensaje cristiano por la filosofía griega.

Para Harnack el protestantismo es el fin del dogma. Porque Lutero retiró las autoridades formales externas al dogma (autoridad de la Iglesia), ha suprimido el cristianismo antiguo dogmático y en su lugar ha puesto una nueva concepción evangélica donde prima la libertad de la Escritura.

³⁹ W. KASPER, «Dogma-evolución de los dogmas», *DCT*, I, 226

⁴⁰ *Ibid.*, 226

⁴¹ cf. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Darmstadt 1964, p. 20: «Das dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbaus ein Werk des grichischen Geistes auf dem Bodem des Evangeliums.»

7. La teología contra los modernistas

Los católicos responderán a las tesis modernistas con nuevas formas de explicación.

Loisy se confronta a la tesis de Harnack para validar al dogma católico. En su primer libro “El Evangelio y la Iglesia” responde a la descripción del dogma como fórmula petrificada. El dogma es una expresión simbólica posterior de la experiencia religiosa primitiva de una verdad absoluta e inalcanzable. Luego el dogma no tendría sentido teórico sino práctico pues es una indicación para una conducta correcta. Además cada generación debe hacer su apropiación de los dogmas en sus condiciones históricas⁴².

El magisterio de la Iglesia tuvo sus discrepancias en la forma de afrontar el dogma por parte de Loisy. La valorización de una dimensión simbólica subjetiva no se acomodaba a la concepción del magisterio sobre el dogma. Sin embargo, la valoración de esta perspectiva en sus aspectos positivos se dará más adelante pues revela un problema más profundo.

Maurice Blondel propone una explicación y revalorización del dogma impugnado por la crisis moderna. Afirma que existe una relación estrecha entre el dogma y la historia como también el carácter normativo de los dogmas en la Iglesia. Pero entiende que el dogma tiene un movimiento, que no es una petrificación del evangelio como descalificaban los protestantes.

Este movimiento oscilaría entre la comprensión humana y la pervivencia del dogma en la tradición viva de la Iglesia. El dogma tiene un valor especulativo porque se dirige a la inteligencia y no sólo valor práctico como aseguraban modernistas. Pero la verdad cristiana es más que conocimiento es realidad. Hay pues en el dogma una unión entre los que revela el dogma y la práctica de la fe.⁴³

⁴² cf. W. KASPER, «Dogma-evolución de los dogmas», *DCT*, I,266

⁴³ cf. M. BLONDEL. *Historia y dogma*, 134- 186

Estas confrontaciones entre protestantes y católicos por dar una valorización al dogma se seguirán dando hasta las primeras décadas de nuestro siglo. Sin embargo, no podemos ahondar más, para el objeto de nuestro estudio. Con este apartado vemos que la teología católica va asumiendo visiones más dinámicas de entender del dogma. Si los protestantes hablan de petrificación, los teólogos católicos irán resaltando la realidad dinámica del dogma. Ejemplo los hemos mencionado arriba con Loisy y Blondel.

Debemos pasar al magisterio en el concilio Vaticano I.

8. Concilio Vaticano I

El Concilio Vaticano I nos aporta una gran distinción que en etapas anteriores no se percibía. Tiene que ver con el depósito de la fe y el dogma. El Concilio Vaticano I diferencia entre el depósito de la fe y el dogma.

Los padres conciliares continúan la línea explicativa de Vicente de Lerins, nos hace notar Rahner:

“La revelación no es cosa del ingenio humano, sino un bien que Dios confía, que el Señor ha entregado a su esposa, que ésta custodia con fidelidad y lo explica sin error.”⁴⁴

Pero si Vicente identifica el depósito y el dogma, el concilio los distingue. El depósito de la fe es distinto del dogma. El depósito es el conjunto de la revelación confiada a la Iglesia y el dogma es la proclamación auténtica de una verdad por la autoridad de la Iglesia por un juicio solemne.

En este nuevo sentido, la Palabra de Dios es divina y absoluta mientras que el dogma es una afirmación humana y finita de la Iglesia sobre lo Revelado.

“Los dogmas son la proclamación auténtica, autoritativa e infalible de la palabra de Dios por la Iglesia, y la determinación del sentido de una verdad revelada concreta, desde luego “solemne iudicio”⁴⁵.

⁴⁴ K. RAHNER- K. LEHMAN, «Kerigma y dogma», *MySal*, I, 719

El meollo de este problema está en considerar el dogma desde una perspectiva meramente formal: definición, juicio solemne de la Iglesia. Nos vemos obligados a afirmar, en este punto, que el dogma es más que un juicio. El dogma tiene como contenido la verdad de fe. Y la verdad de fe es el objeto del acto creyente. Por ello es importante mirar la definición de Tomás de Aquino del acto creyente: “Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem” (El acto del creyente no termina en el enunciado sino en la realidad misma).

Este será el aspecto teologal que tiene el dogma pues se une con la fe. El dogma integrado con la fe nos permite el encuentro con Dios. El acto creyente que tiene un contenido intelectual nos conduce al encuentro con la realidad. Esta idea seguirá desarrollándose durante el estudio, más adelante, gracias al documento de la Comisión Teológica Internacional sobre la interpretación de los dogmas.

El Concilio Vaticano I va poniendo las bases para ensayar una visión integral del dogma en relación con el acto del creyente sin negar su relación con el depósito de la fe.

9. Posiciones post-modernistas

La forma de afrontar el dilema del dogma para después de la primera guerra mundial, es decir, después de la controversia modernista se puede resumir en tres grupos. La razón o justificación del dogma se buscaría en explicar su origen y posterior evolución. ¿Cómo entender el nacimiento del dogma y cómo validarlas? Estas posturas tratarán de responderlas.

La primera es el planteamiento histórico. Ella busca fundamentar el dogma afirmando que los tiempos apostólicos, de alguna manera, eran conscientes de las verdades de los dogmas que son posteriormente proclamados por la Iglesia.

“Este planteamiento conduce a absurdos históricos y además parte de un presupuesto gratuito al dejar al margen muy exiguo al libre juego de la

⁴⁵ *Ibid.*, 179

evolución dogmática. Por ello esta postura ha sido generalmente abandonada.”⁴⁶

Esta postura del planteamiento histórico que recurre a un conocimiento implícito de los apóstoles está abandonada por no comprender el progreso en la inteligencia de la fe.

La segunda es el planteamiento intelectualista. Ella está desarrollada por los teólogos de tendencia escolástica. Fundamentan el valor de los dogmas al identificarlas como conclusiones teológicas. Los dogmas sólo serían deducciones silogísticas a partir de una proposición revelada. Destacan el aspecto lógico y el valor intelectual del dogma.

Entre los teólogos que desarrollaron esta postura en obras sistemáticas mencionamos a Shultes y Marín Solá. A pesar de los estudios que suscitó esta postura, nadie se atreve a afirmar que la evolución del dogma se reduce a un exclusivo principio lógico.

La razón de abandono del planteamiento intelectualista está en reconocer que en el dogma se ponen en juego no sólo la lógica abstracta sino que se integran e influyen todos los elementos de la fe eclesial en la dinámica de la revelación como misterio⁴⁷.

El tercer planteamiento es la teológica. Este planteamiento surge como respuesta a la insuficiente postura intelectualista que pretende entender, en último término, a la revelación como una suma de proposiciones estrictamente dichas. La revelación, para la postura teológica, es más que una reunión de afirmaciones, es un acontecimiento de revelación entre Dios y el hombre.

La revelación es un encuentro de Dios con el hombre que cuenta con toda la integridad de la persona para darse a conocer. Esta postura va en consonancia con los avances del Concilio Vaticano II que desarrolla teológicamente la Revelación en su constitución dogmática *Dei Verbum*.

⁴⁶ H. HAMMANS, «Visión católica del problema de la evolución del dogma en los últimos años», 109

⁴⁷ cf. *Ibid.* 111

10. El Concilio Vaticano II

El Concilio Vaticano II proclamado por el papa Juan XXIII para renovar a la Iglesia, tuvo intenciones pastorales y ecuménicas. La presentación y redacción de los documentos ya no serían como acostumbraban los anteriores concilios.

Nos encontramos con documentos titulados bajo la categoría variada que incluye constitución dogmática. No dio sentencias dogmáticas pero si se expresó dogmáticamente en sentido teológico. Conceptos teológicos (revelación, dogma...) se ven enriquecidos por posturas personalistas, bíblicas, históricas. También la preocupación ecuménica empuja a definir a la Sagrada Escritura como alma de la teología y que el Magisterio se exprese al servicio y bajo la palabra de Dios.

El Concilio Vaticano II trae un gran avance para poder comprender el dogma desde una nueva perspectiva de la revelación que incluye permanencia, desarrollo e historicidad. Hasta este punto nos detenemos en la historia de la palabra dogma porque el Concilio Vaticano II subyace una concepción madurada sobre la realidad del dogma. Esta concepción que va en línea continúa con los anteriores Concilios.

Por eso, el segundo capítulo de nuestro estudio, describe los elementos teológicos para un horizonte comprensivo del dinamismo del dogma. En el presente es absurdo pensar que el dogma se comprende de manera filosófica o jurídica. Dichos usos se fueron dando paso al sentido católico del dogma. El dogma no es una opinión filosófica ni mucho menos una norma jurídica sino es una realidad dinámica que nace en la revelación.

La forma que se entiende la revelación es el horizonte de comprensión del dogma. Si la revelación es puro conocimiento sobrenatural entonces los dogmas serán sentencias de corte intelectual. Pero si la revelación es un acontecimiento de la presencia de Dios que sale al encuentro del hombre, como lo describe la Dei Verbum en el numeral 2, entonces el dogma es una realidad dinámica de encuentro con el misterio de Dios. Esta postura teológica del dogma pide el desarrollo del capítulo segundo de nuestro estudio.

CAPÍTULO II

ELEMENTOS TEOLÓGICOS PARA UN HORIZONTE COMPRENSIVO DEL DINAMISMO DEL DOGMA

La crítica protestante, en sus inicios, acusó a la Iglesia católica de petrificar el evangelio en fórmulas dogmáticas. Luego, con la aparición de los dogmas marianos de la asunción y la inmaculada concepción, volvió a acusar a la Iglesia, pero en sentido contrario, de introducir falsas novedades en el evangelio. Las dos críticas rechazan al dogma.

Sin embargo, como hemos dejado claro en el primer capítulo, la defensa del dogma no puede estar por una visión historicista o intelectualista. La respuesta debe ser de corte teológico, es decir, que integre todos los elementos dinámicos de la fe y la revelación, entre Dios y el hombre.

Desarrollamos estos elementos que integran al dogma y explican su dinámica.

1. La Revelación y la interpretación⁴⁸

El concepto de revelación es un elemento esencial en toda teoría de la explicación del origen y evolución del dogma que quiera ser rigurosamente científica.

Un gran número de teólogos se han manifestado en contra de la tendencia intelectualista de explicar la revelación. Esta tendencia que pretende definir a la revelación como una suma de proposiciones estrictamente dichas. Esto los lleva a considerar al dogma como sólo un conjunto de juicios formulados.

⁴⁸ R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*. 10: “Es también significativo que los historiadores del dogma no hayan hablado del tema de la revelación. Harnack, Schwane, Tixeront, De Groot, Loofs, Seeberg y Landgraf no le dedicaron ni un solo capítulo”

Pero la revelación es un acontecimiento, una comunicación que Dios hace de “sí mismo” a la creatura. La revelación es más que proposiciones.

Observemos los rasgos principales que influyen en una correcta visión del dinamismo del dogma.

1.1 La revelación como misterio

La teología de la revelación ha tenido un gran impulso en el siglo XX sobre todo con el aporte de la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación del Concilio Vaticano II. El tratamiento novedoso del siglo pasado está en proponerla como misterio. Si bien, recuerda Latourelle, que existía el estudio apologético de la revelación, no agotaba la revelación.

“Con todo, existe en teología un tratado sobre la revelación. Este tratado estudia el hecho de la revelación y el conjunto de signos por los que podemos concluir con toda certeza la existencia de este hecho... Sin embargo, el estudio apologético del hecho de la revelación, por muy sólido que sea, no agota toda la riqueza de la realidad, porque esta realidad, lo hemos dicho ya, no es sólo un hecho. Es también un misterio.”⁴⁹

Este paso de tratar a la revelación desde la apologética a la dogmática se refleja también en el ambiente de los padres conciliares del Vaticano II al definir el título de la Dei Verbum.⁵⁰ En las sesiones del Concilio se presenta un esquema de trabajo titulado “De fontibus revelationis”⁵¹. El Concilio Vaticano II asumió el legado del trabajo del Concilio Vaticano I

⁴⁹ R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*. 10-11

⁵⁰ Cfr. J. RATZINGER. «Acerca de la Constitución dogmática sobre la Divina Revelación Dei Verbum» en *ID, Obras completas*, VII/2, 664: “La naturalidad con la que el tema cuajó y la virulencia con la que se debatió muestran, por un lado, que en proyecto se recogía una cuestión de candente actualidad y, por otro, que aquí a diferencia de los firmes deseos de la reforma litúrgica y en contraposición a muchas cuestiones de Eclesiología y Ecumenismo, no se había llegado todavía en absoluto a una situación madura, de forma que la discusión del Concilio se adentró en un agitado proceso teológico de fermentación y no faltaron momentos en que todo estuvo a punto de disolverse”.

⁵¹ Cfr. *Ibid.*, 669: “En la comisión teológica preparatoria, bajo la presidencia del cardenal Ottaviani y con el P. Tromp sj como secretario, se descartó enseguida la primera idea de incluir la problemática de la revelación en el esquema sobre la Iglesia. Surgió así un primer *Schema compendiosum Constitutionis de fontibus Revelationis* que desarrollado en 13 puntos, podía ser presentado a la *Preparatoria* el 27 de octubre de 1960”.

interrumpido por los problemas socio políticos del momento. Había quedado la inquietud de la relación entre la Sagrada Escritura y la Tradición. Por ello, los Padres retoman la reflexión con una expresión clásica de los manuales de teología, “las fuentes de la revelación”.

La expresión “las fuentes de la revelación” sería observada por los padres en la sesiones del Concilio Vaticano II por su posible ambigüedad.

“Realmente, dicha formulación, por usual que se haya hecho, no deja de ser peligrosa, puesto que implica un sorprendente estrechamiento del concepto de revelación, que perjudica ya de manera decisiva toda ulterior comprensión del problema”⁵².

El estrechamiento del concepto de revelación estaría en confundir, según Ratzinger, dos órdenes distintos para tratar la revelación: el orden del ser y el orden del conocimiento.⁵³

El orden del conocimiento es desde la perspectiva del sujeto. Es verdad, que para saber lo que Dios nos revela debemos recurrir a la Sagrada Escritura y a la Tradición. “Es así como la lectura de la Biblia, en cuanto nos describe las obras de Dios, es la fuente de la Revelación”⁵⁴.

El segundo orden es del ser. Este parte desde el mismo acontecer de la revelación. Así, la Sagrada Escritura y la Tradición no son en sí la fuente de la revelación. La Revelación es la fuente de la que brotan la Sagrada Escritura y la Tradición.

La Revelación precede a la Sagrada Escritura y la Tradición. Si hay Sagrada Escritura es porque Dios se ha revelado. Si hay tradición es porque Dios se ha revelado. Entonces, desde nosotros, para poder conocer la Revelación necesitamos recurrir a las fuentes que serían principalmente la Sagrada Escritura y la Tradición sin embargo no podemos afirmar sin más que este orden de conocer se identifica con el

⁵² J. RATZINGER, «Observaciones al esquema “De fontibus revelationes”» en *ID. Obras completas*, VII/1, 117

⁵³ Cfr. *Ibid.*, 118

⁵⁴ J. DANIELOU, *Dios y nosotros*, 114

orden del ser. Ratzinger entiende que la revelación no es una realidad de segundo orden frente a la Escritura y la tradición:

“La revelación no es una realidad de segundo orden respecto de las magnitudes de Escritura y tradición, sino que es el hablar y actuar mismo de Dios que precede a todas las versiones históricas de ese hablar: es la fuente unitaria que alimenta la Escritura y la tradición.”⁵⁵

La revelación es el hablar y actuar del mismo Dios que precede a toda realidad histórica como son la Escritura y la Tradición. Por tanto, para una comprensión teológica, el acercamiento sobre la revelación no puede ser desde el orden del conocer o desde la apologética. El estudio teológico debe ser desde el orden del ser de la revelación, es lo que se denomina la dogmática. La dogmática afronta el estudio desde el ser de las realidades teológicas para comprenderlas desde la fe que vincula.

La Dei Verbum asume el orden del ser al tomar la perspectiva teológica sobre la Revelación. Los padres conciliares reconducen el tratamiento de la revelación desde su origen: Dios. “Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio (sacramentum) de su voluntad.”DV2

Esta cita corresponde a la Dei Verbum en el inicio del capítulo primero “De Ipsa Revelatione”. Ella parte por presentar como acontecimiento a la revelación divina en una amplia perspectiva histórica-salvífica. Ratzinger señala que la mención “en su sabiduría y bondad” resalta una centralización personal y teocéntrica de la revelación.⁵⁶

“El mismo Dios, la persona misma de Dios, es el origen del acontecimiento de la revelación, hacia el que se reconduce y así alcanza también necesariamente, de parte de su receptor, el centro personal del ser humano, le toca en la profundidad de su yo, y no sólo en las facultades particulares, en la voluntad y el entendimiento.”⁵⁷

⁵⁵ . RATZINGER, «Observaciones al esquema “De fontibus revelationes”» en *ID. Obras completas*, VII/ 1, 118

⁵⁶ cf. ID. «Acerca de la Constitución dogmática sobre la Divina Revelación Dei Verbum» en *ID, Obras completas*, VII/2, 685

⁵⁷ *Ibid.*, 685-686

También, afirma Ratzinger, que una superación del tratamiento de la revelación desde el orden del conocer, está en el uso de la palabra “sacramentum” de su voluntad⁵⁸.

“La perspectiva legalista, que ve la revelación como edicto de decretos divinos, da paso a una perspectiva sacramental, que contempla simultáneamente, en la integradora unidad del misterio, la ley y la gracia, la palabra y la acción, el mensaje y el signo, la persona y sus manifestaciones externas.”⁵⁹

El uso de la palabra “sacramentum” debe entenderse bajo la concepción paulina de la carta a los Efesios pues el misterio de Dios en última instancia es Cristo mismo⁶⁰. Hay una primera identificación de la Revelación con el misterio de Cristo. Se va superando una visión intelectualista para pasar a una concepción personalista y cristocéntrica.

Esta superación del orden del conocer al orden del ser sobre la revelación divina ayuda a comprender al dinamismo del dogma. El dogma no se estudia justificándolo por citas bíblicas sino por su relación con el ser de la revelación cristiana que integra: fe, tradición viva de la Iglesia y comunión con el misterio.

1.2 Revelación en dimensión trinitaria

La revelación como misterio tiene su origen en Dios remarcando la fuerte dimensión trinitaria como lo señala la Dei Verbum.

“Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo, y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9): por Cristo la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2Pe 1,4).” DV 2

Ratzinger entiende que la DV corresponde a un movimiento trinitario pues la revelación parte de Dios (=Padre), nos alcanza a nosotros por medio de Cristo y nos da acceso a la comunión con Dios en el Espíritu

⁵⁸ cf. J. RATZINGER. «Acerca de la Constitución dogmática sobre la Divina Revelación Dei Verbum» en *ID, Obras completas, VII/2*, 686

⁵⁹ *Ibid.* 686

⁶⁰ cf. *Ibid.*, 686

Santo⁶¹. Esto viene a completar la dimensión cristocentrista de la revelación. Porque existe también una actuación correspondiente al Espíritu Santo dotando a la revelación una dimensión pneumatológica.

Ratzinger lo expone así en una confluencia del actuar de Cristo y el Espíritu Santo con los misterios de la resurrección y la encarnación.

“Aun cuando se pueda hablar, pues de cristocentrismo, se ha de entender en todo caso en el genuino sentido paulino: Cristo está en el centro como mediador, su “lugar” está marcado con el “per” de la mediación; el nos abraza en la dimensión del Pneuma y nuestro ser en él significa a la vez nuestro ser en dirección al Padre. De este modo, no se descuida aquí la perspectiva pneumatológica, que por sí misma desemboca en una cristología resurreccionista como correctivo de una unilateral cristología encarnacionista, y al mismo tiempo se da pleno valor al teocentrismo, desde el que, bien entendido, se supera necesariamente el cristocentrismo.”⁶²

Esta dimensión trinitaria se da en el envío y entrega que hace el Padre juntamente de la Palabra y el Espíritu, como lo presenta la Comisión Teológica Internacional en “sobre la interpretación de los dogmas”.⁶³

“El Padre envía y entrega juntamente su Palabra y su Espíritu. El Espíritu opera los hechos salvíficos, suscita e inspira a los Profetas que los anuncian anticipadamente y los interpretan, y crea un pueblo que los confiesa y testifica en la fe; en la plenitud de los tiempos opera la encarnación de la Palabra eterna de Dios (Mt 1,29; Lc 1,35), y edifica, por el bautismo, el cuerpo de Cristo, la Iglesia (1 Cor 12,13), le recuerda siempre de nuevo la palabra, obra y persona de Jesucristo y la conduce a la verdad plena (Jn 14, 26; 15,26; 16, 13s).”⁶⁴

La Trinidad está comprometida en toda la revelación. La Revelación se sigue entregando por la acción de las tres personas divinas. En esa entrega dinámica de la comunión de personas divinas, la Iglesia recepciona la revelación testimoniando por medio del dogma. El dogma dinámicamente se encuentra en continuidad de una revelación que

⁶¹ cf. *Ibíd.*, 686-687

⁶² J. RATZINGER. «Acerca de la Constitución dogmática sobre la Divina Revelación Dei Verbum» en *Id.*, *Obras completas*, VII/2, 687

⁶³ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. «*Sobre la interpretación de los dogmas (1989)*», en C. POZO, ed, *Comisión Teológica Internacional. Documentos 1969-1996*, 417-454

⁶⁴ *Ibíd.* 443

surge de la Trinidad. Y la Trinidad sigue actuando en la dinámica del dogma.

1.3 La revelación como diálogo continuo

La revelación se da por medio del diálogo. La revelación es una comunicación entre Dios y el hombre. Se presenta en la Dei Verbum.

“En esta revelación, Dios invisible (cf. Col 1,15; 1 Tim 1,17), movido de amor, habla (alloquitur) a los hombres como amigos (cf. Ex 33,11; Jn 15, 14-15), trata con ellos (cf. Bar 3,38) para invitarlos y recibirlos en su compañía.”DV 2

Esta expresión del diálogo, señala Ratzinger, desea extenderlo hasta el presente cuando en DV 25 afirma la lectura de la Escritura como *colloquium inter Deum et hominem*.

“Se ilumina de este modo también el momento actual, que descansa en el diálogo: el diálogo de Dios se mantiene siempre en el presente; su declaración: “ya no os llamo siervos, sino amigos” (Jn 15,15), se realiza aquí y ahora, y busca una respuesta de nuestra parte.”⁶⁵

El hombre en el diálogo con Dios, al escuchar su palabra, se hace contemporáneo y también recibe la comunión con el mismo Dios. La revelación como diálogo integra al hombre como destinatario dinámico de escucha y direccionado a la comunión con Dios.

Esta dinámica del diálogo en la revelación se da también en el dogma porque ella es respuesta de la recepción y transmisión del creyente.

1.4 La revelación por medio de hechos y palabras

La revelación se da bajo un plan que se realiza por obras y palabras unidas entre sí según la Dei Verbum.

“El plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio.” DV2

⁶⁵ J. RATZINGER. «Acerca de la Constitución dogmática sobre la Divina Revelación Dei Verbum» en *ID, Obras completas, VII/2*, 686

Este binomio obras-palabras, afirma Ratzinger, fue puesto por los padres del Concilio en la DV 2 para superar el intelectualismo neoescolástico. Esta postura a superar consideraba a la revelación como enseñanza sobrenatural donde también la fe se reducía a la adhesión del conocimiento sobrenatural.⁶⁶

El binomio obras- palabras destacaría el carácter integrador de la revelación donde palabra y acontecimiento forman un todo único, un diálogo real, que atañe a todo el ser humano en su totalidad.

Al incluir los hechos en la revelación, la DV también muestra una estrecha relación con la palabra. Latourelle hace una explicación con ejemplos sobre esta relación intrínseca⁶⁷.

“Gestos u obras de Dios son, por ejemplo, en el Antiguo Testamento: los acontecimientos del éxodo, la formación del reino, los juicios de Dios manifestados por el fracaso de los ejércitos, el destierro, la cautividad, la restauración; y en el Nuevo Testamento: las acciones de la vida de Cristo, especialmente sus milagros, su muerte y resurrección. Palabras, son las palabras de Moisés y los profetas que interpretan las intervenciones de Dios en la historia; son las palabras de Cristo que declaran el sentido de sus acciones; son, en fin, las palabras de los apóstoles, testigos e intérpretes autorizados de Cristo.”⁶⁸

La relación entre obras y palabras es intrínseca. Las obras *manifiestan y corroboran* el designio salvífico como ejemplo: el éxodo manifiesta la intervención salvífica de Dios o la resurrección manifiesta el poder soberano de Cristo sobre la muerte y el pecado.

Las palabras vienen a quitar todo tipo de ambigüedad o equívoco en las obras salvíficas. Así lo explica Latourelle.

“La palabras proclaman las obras y esclarecen el misterio contenida en ellas. Es cierto que, por ejemplo, el modo de obrar de Cristo que perdona y cura, manifiesta admirablemente el amor que ha venido a revelar. Pero su muerte es un acontecimiento susceptible de múltiples interpretaciones: la palabra de Cristo, que tiene su prolongación en la de los apóstoles, nos descubre la dimensión inaudita de su muerte y a la par propone a nuestra fe el

⁶⁶ cf. *Ibid.*, 687

⁶⁷ cf. R. LATOURELLE. *Teología de la Revelación*. 358-361

⁶⁸ *Ibid.* 359

acontecimiento y su significación salvífica. La predicación de Pedro atestigua que los apóstoles, la mañana de pentecostés, no están borrachos, sino bajo la acción del Espíritu Santo, que ha descendido sobre ellos (Hch 2,15-18), y que la resurrección de Cristo no es solamente un milagro sino también el misterio de la entronización de Cristo como mesías y señor (Hch 2,33.36). Lo mismo pasa con el éxodo: sin la palabra de Moisés que, en nombre de Dios, interpreta para Israel la salida como una liberación con vistas a una alianza, el acontecimiento no estaría cargado de la plenitud de sentido que constituye el fundamento de la religión de Israel.”⁶⁹

Latourelle concluye que los acontecimientos están llenos de inteligibilidad religiosa y las palabras tienen la misión de proclamarla y esclarecerla.⁷⁰

El dogma posee esta función que como palabra humana busca iluminar de inteligibilidad el acontecimiento de la revelación. Y el mismo dogma, para la fe del creyente, se presenta, por su origen en la revelación, como acontecimiento de encuentro entre Dios y el hombre.

La revelación si admite esta interacción de palabra y obras, el dogma en su dinamismo por ser palabra nos ayuda a comprender y entrar en comunión con Dios. Este binomio de gestas y verba nos lleva a afirmar una dimensión más de la revelación: la dimensión histórica.

1.5 La revelación en la historia

El carácter histórico de la revelación tiene su origen en la iniciativa divina.

“El carácter histórico de la revelación aparece en la acción misma de Dios que sale de su misterio y entra en la historia, en la sucesión de los acontecimientos o intervenciones de Dios que se suceden según el designio coherente y sapientísimo que es con propiedad la economía de la salvación, y, por último, en la interpretación de los acontecimientos por la palabra, que es en sí misma un acontecimiento.”⁷¹

⁶⁹ *Ibíd.*, 360

⁷⁰ cf. *Ibíd.*, 360

⁷¹ *Ibíd.*, 361

El carácter histórico está determinado por las intervenciones divinas dentro de la historia del hombre. La sucesión de intervenciones tienen un plan en la sabiduría y bondad de Dios.

Recordemos que la revelación es una iniciativa divina en su bondad y sabiduría (DV 2). Este orden con miras a mostrar el misterio de Dios y la aplicación de la comunión con el hombre es denominado economía de salvación. También el carácter histórico incluye las palabras que interpretan los hechos salvíficos. Latourelle denomina a la misma palabra como un acontecimiento que brota de Dios. La interpretación de los hechos por la palabra está dentro de la voluntad divina.

La afirmación de la historicidad evita ver la revelación como cúmulo de conocimientos atemporales sino como una acción histórica divina situada en el tiempo para que el hombre actúe en esta historia como lugar de salvación.⁷²

Los dogmas, originados en la revelación, por su dinamismo entonces se ven afectados por la historia. Pero esta historia está dentro de un plan salvífico que cuenta con la forma limitada de la humanidad para transmitir la revelación.

1.6 Cristo, culmen de la revelación

La revelación que tiene su plenitud en el acontecimiento de Jesucristo está afirmada por los padres conciliares del Vaticano II en la DV.

“Dios habló a nuestros padres en distintas ocasiones y de muchas maneras por los profetas. Ahora en esta etapa final nos ha hablado por el Hijo (Hb 1,1-2). Pues envió a su Hijo, la Palabra eterna, que alumbra a todo hombre, para que habitara entre los hombres y les contara la intimidad de Dios (cf. Jn 1, 1-18).” DV 4

La Dei Verbum al citar Hb 1 retoma la consideración de una revelación histórica pero que ahora se da en un progreso continuo de

⁷² cf. J. RATZINGER. «Acerca de la Constitución dogmática sobre la Divina Revelación Dei Verbum» en *ID, Obras completas, VII/2*, 688

orientación ascendente. Este progreso llega a su cúspide con el envío del Hijo en la historia del hombre.⁷³

Ratzinger resalta a Cristo no sólo como comunicador de Dios sino que todo su misterio es hablar de Dios.

“Lo realmente nuevo del Nuevo Testamento: en el lugar de las palabras, hace acto de presencia la Palabra. Cristo ya no habla solamente de Dios, sino que él mismo es el hablar de Dios; este hombre es, en sí mismo y en la totalidad de su ser, la Palabra de Dios que se ha hecho uno de los nuestros.”⁷⁴

Antes de Cristo hay una multitud de palabras y hechos, ahora sólo en el acontecimiento de la única Palabra del Padre se expresa la totalidad de la revelación. La plenitud de la revelación en Cristo se entiende desde la categoría de diálogo como encuentro de personas.

“Cristo es el punto final del hablar de Dios porque, después de él y por encima de él, nada hay que decir, pues en él Dios se ha dicho a sí mismo. En él ha alcanzado la meta el diálogo de Dios: ha llegado a la unificación.”⁷⁵

La revelación en Cristo como definitiva y clausurada sólo se esclarece con el diálogo donde cada hombre, en su presente histórico por medio de la fe⁷⁶, puede acceder de manera eficaz⁷⁷ el encuentro con Dios sólo por el Verbo encarnado.

⁷³ cf. *Ibid.*, 691

⁷⁴ *Ibid.*, 691

⁷⁵ *Ibid.*, 691-692

⁷⁶ cf. K. RAHNER. «Reflexiones en torno a la evolución del dogma», en ID. *Escritos de Teología*, IV, 21: “Clausura, es la peculiaridad de la autocomunicación de Dios, definitiva, absoluta e insuperable, que opera *en cuanto tal* su aceptación de la fe, y no el cese arbitrario del decir de Dios, que podría seguir comunicándose, pero que solamente de hecho calla tras un decir cualquiera... Tal clausura es apertura del hombre al “dentro” de la real, y no sólo conceptual, autocomunicación de Dios. Tienen en ello, y justamente a causa de dicha clausura, que es apertura, una dinámica de su desarrollo interno”

⁷⁷ cf. *Ibid.*, 21: “Una revelación de Dios que no fuera autocomunicación real de la realidad revelada al espíritu del hombre no podría ser verdadera *autocomunicación* divina ni ser concebida verdaderamente y en serio como clausurada. Porque una disposición puramente decretativa de Dios “de no seguir hablando” encierra, en el fondo, una representación antropomórfica de Dios. Tanto más cuanto que el concepto de un hablar personal de Dios, aunque quizá sólo podamos conocerlo regresivamente, no puede ser pensado en serio y con plenitud de sentido sino donde Dios quiere abrirse *a sí mismo*, porque todo lo demás, que Dios podría decir aún, podría acaecer en el camino de la creación real de esta realidad finita comunicada”.

El acontecimiento de Cristo se presenta de una vez y para siempre como definitivo. Por eso, esta condición denominada *éfavax*, es la referencia siempre necesaria e irreplicable en la historia para conocer lo que Dios nos quiere comunicar.

“El acontecimiento de Cristo es también, precisamente en cuanto final, un necesario comienzo ulterior, que a través de toda la historia sigue siendo presencia y promesa del que ha de venir.”⁷⁸

Esta autocomunicación de Dios se sigue desplegando por la unidad de Cristo con los hombres en una permanente interpelación de Dios. La revelación definitiva de Cristo no se cierra al futuro del hombre sino que lo fundamenta y la plenifica. Así como en el Antiguo Testamento tiene la esperanza y la promesa como esencial para la fe, también el Nuevo Testamento lo tiene.

“La fe anuncia al Cristo que ya ha venido como al que ha de venir, y lleva de este modo consigo tanto la apertura infinita del hombre como la definitividad de la respuesta divina, que, lejos de clausurarse al hombre, le abre a su verdadera definitividad.”⁷⁹

Este diálogo que tiene su culmen en Cristo, como la proximidad máxima que tiene Dios con el hombre en la humanidad del Verbo encarnado, lleva consigo una continuidad en el presente. Dios quiere seguir dialogando con el hombre por medio de la humanidad de Cristo que es la forma definitiva. Esta revelación en Cristo asumió toda la condición humana. Luego, para el hombre le es posible en Cristo, Verbo encarnado, acceder al misterio de Dios.

La condición humana de Cristo no es un obstáculo sino una condición para acceder a Dios. De manera, que todo lo humano en miras a Cristo nos posibilita el encuentro con Dios desplegando el diálogo entre el Creador y la creatura.

El dogma encuentra en la revelación de Cristo su fin y su clave de interpretación. La forma plena de la revelación en Cristo afecta al dogma no sólo contenido sino como realidad que fundamenta un futuro

⁷⁸ J. RATZINGER. «Acerca de la Constitución dogmática sobre la Divina Revelación Dei Verbum» en *ID, Obras completas, VII/2*, 692

⁷⁹ *Ibid.*, 695

esperanzador. Veremos que el dogma tiene una dinamicidad por su unión al misterio de Cristo de brindar esperanza al futuro y al presente concreto del creyente.

1.7 Cristo, intérprete de la revelación

Cristo intérprete se puede derivar de la afirmación de la unidad intrínseca entre los hechos y palabras. Como se ha mencionado arriba, los acontecimientos tienen una inteligibilidad que debe ser esclarecida por la palabra.

Latourelle afirma que esta relación entre la palabra y las obras existe una *unión natural* pero no siempre de tiempo.⁸⁰

“Hay a veces simultaneidad de la obra de la palabra (por ejemplo, en la curación del paralítico donde las palabras acompañan la acción); otras veces el acontecimiento precede a la palabra (por ejemplo, la creación del universo, la fundación del reino) y otras, por el contrario, la palabra precede al acontecimiento (por ejemplo, la profecía del mesías, siervo paciente de Yavé, cf. Is 48, 3-8 y Am 3,7).”⁸¹

De esta relación de tiempo, nos interesa resaltar la precedencia del acontecimiento frente a la palabra que interpreta de manera posterior. La CTI menciona esta relación de posterioridad de la palabra en el proceso de redacción de los hechos narrados en el Antiguo Testamento. Pero que este proceso de interpretación obtiene su última y definitiva interpretación escatológica en Jesucristo.

“La revelación atestiguada en la Sagrada Escritura tiene lugar por hechos y palabras en la historia de Dios con los hombres. El Antiguo Testamento es un proceso de una interpretación constantemente nueva y de una constante relectura; sólo en Jesucristo encuentra su interpretación escatológicamente definitiva.”⁸²

Jesucristo es la interpretación por ser la Palabra de Dios hecho hombre. Todos los acontecimientos, incluso la misma Escritura, encuentran en Jesucristo su significación ulterior. También se presenta

⁸⁰ cf. R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, 360-361

⁸¹ *Ibid.*, 360-361

⁸² COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Sobre la interpretación de los dogmas (1989)», en C. POZO, ed., *Comisión Teológica Internacional Documentos*, 427

a Jesucristo como el intérprete de Dios. “Como Palabra de Dios hecha hombre, Jesús es el intérprete del Padre (Jn 1,14.18), la Verdad en persona (Jn 14,6).”⁸³

La función de interpretación que tiene Jesucristo en la revelación incluye no sólo sus enseñanzas sino toda su vida. Esta ampliación al misterio de Cristo corresponde al ser la plenitud de la revelación. “En toda su existencia, por palabras y signos, ante todo por su muerte, resurrección y exaltación, y por el envío del Espíritu de la Verdad (Jn 14,17), él es la plenitud de gracia y verdad (Jn 1,14).”⁸⁴

La revelación cristiana en su misma esencia admite y necesita de la interpretación para conocer el misterio de Dios y acceder a la salvación. El intérprete es Jesucristo.

Esta necesidad de la revelación de ser interpretada también se aplica al dogma que necesita una interpretación. Como se dijo más arriba, esa clave es el misterio de Cristo. Entonces el dogma, en tanto que surge de la revelación, posee una dinámica de interpretación y no es una mera petrificación de una verdad revelada.

2. La fe

La revelación sólo puede ser aceptada por la fe que otorga el Espíritu Santo.

2.1 La fe como entrega personal

La DV 5 señala que la recepción de la revelación se da por la fe. Sin embargo, la fe no se presenta de manera intelectualista. Como el acceso a conocimientos sobrenaturales, sino que lo define bíblicamente como entrega personal. “Cuando Dios revela, el hombre tiene que someterse con la fe (cf. Rom 16, 26; comp. con Rom 1,5; 2Cor 10,5-6). Por la fe el hombre se entrega entera y libremente a Dios.”DV 5

⁸³ *Ibid.*,427

⁸⁴ *Ibid.*,427

Se ve como se redimensiona la fe con el carácter integral de la persona. La revelación como diálogo significa un encuentro entre Dios y en el hombre afectando no sólo su entendimiento sino también todo su ser. La fe adquiere un campo de configuración más amplio que el del sólo conocimiento de verdades. La fe es el encuentro íntimo entre Dios y el hombre.

La fe comunica la revelación. Hammans recalca la fe y la gracia para que se lleve a cabo la revelación como se observa en la siguiente cita: “Pero en el caso de una manifestación personal de Dios, es necesaria en el que recibe la revelación la luz interior de la gracia elevante y sobrenatural de la fe.”⁸⁵

Resaltar el carácter personal de la revelación y, en este caso, de la fe como respuesta nos evita caer en el campo exclusivamente humano donde lo comunicado por Dios sería sólo un momento de inteligencia que la creatura tiene de sí misma, impidiendo una auténtica comunicación de Dios. Por eso en la revelación actúa el Espíritu Santo haciendo posible esta comunicación por la gracia y la iluminación de la fe.

En el campo natural del saber, nos encontramos con dos formas de conocer. La primera es por la experiencia propia y la segunda por medio del testimonio de un tercero.

La revelación tendría que acomodarse a la forma del testimonio oral. Sin embargo existe una tercera vía que Hammans menciona desde los estudios de Rahner.

“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.”⁸⁶

⁸⁵ H. HAMMANS, «Visión católica del problema de la evolución del dogma en los últimos años», 112

⁸⁶ *Ibid.*, 112

Esto porque el Espíritu tiene un gran papel en la pervivencia de la revelación en la Iglesia apostólica. El dogma tiene una relación con el Espíritu y la Iglesia que lo veremos más adelante.

Entonces el dogma no sólo se comunica desde una dimensión cognoscitiva sino que unida a la fe exige estar abierto a la gracia. La comprensión y recepción del dogma está en el ejercicio de la fe.

2.2 *Fides qua y fides quae*

La fe es entrega personal a Dios pero también incluye el asentimiento y la confesión.⁸⁷

La adhesión se refiere al acto de creer a Dios y que se llama en la teología la fides qua. Es la fe en tanto acto de creer. La fe no se agota en un acto sino que incluye también un contenido determinado y concreto que debe ser confesado. El contenido se denomina la fides quae. El contenido de la fe son las palabras y hechos de la revelación, especialmente de Jesucristo y de la nueva vida dada por él.⁸⁸

La fe es el acto de creer pero determinado por un contenido específico. Son necesarias las dos dimensiones de la fe para poder permanecer en el encuentro con Dios.

El dogma se relaciona con estas dos dimensiones de la fe. El dogma en tanto sujeto del acto creyente nos transmite un conocimiento pero también nos invita a la confesión de fe. Conocimiento y adhesión al misterio se encuentra en la dinámica del dogma.

2.3 *El carácter eclesial de la fe*

La fe, tanto como asentimiento y confesión, por la que nos adherimos personalmente a Dios tienen un carácter eclesial como lo señala el

⁸⁷ cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Sobre la interpretación de los dogmas (1989)», en en C. POZO, ed., *Comisión Teológica Internacional Documentos*, 427

⁸⁸ cf. *Ibíd.* 427

Catecismo de la Iglesia Católica. “Creer es un acto eclesial. La fe de la Iglesia precede, engendra, conduce y alimenta nuestra fe.”⁸⁹

La fe tiene como sujeto a la persona y a toda la comunidad de creyentes. La relación de estos dos sujetos se da por una mutua interacción.

Primero, el creyente no recibe la revelación por un esfuerzo propio sino que la recibe por la comunidad de creyentes que es la Iglesia, y es en la Iglesia donde confiesa la revelación. El individuo entonces accede a la revelación por la comunidad fundada por Jesucristo y animada por el Espíritu Santo que precede y es presupuesto del creyente individual.⁹⁰

La dimensión eclesial de la fe se corresponde con el origen trinitario de la revelación. La revelación se despliega en la comunidad de las personas divinas, el Verbo hecho carne y con el Espíritu comunican la salvación. Así, de manera análoga, la comunidad divina de personas comunica el misterio del mismo Dios, la comunidad de creyentes como instrumento del único mediador, Cristo, las personas tienen acceso a la fe.

La segunda relación en los sujetos de la fe está en la realidad histórica. La Iglesia como comunidad de fieles concretos tiene un despliegue histórico y se expresa en la comunión de los creyentes. Esto significa que nadie cree de manera individual y aislada sino que al expresar la fe lo hace en simultáneo con toda la comunidad creyente del presente. Por eso el acto de fe corresponde a un acto eclesial. El creyente con su acto de fe edifica a toda la Iglesia⁹¹.

El dogma se encuentra en la fe eclesial. No surge del individuo sino dentro de la comunidad creyente que testimonia el evangelio. El dogma en tanto que suscita la confesión de fe contribuye a la edificación del cuerpo de Cristo, la Iglesia.

⁸⁹ CCE 181

⁹⁰ cf. C. IZQUIERDO, *Teología fundamental*. p. 279

⁹¹ cf. *Ibíd.*, 280-281

2.4 *El depósito de la fe*

El depósito de la fe aparece en 1 Tim 6,20 y en 2 Tim 1,14. Esta expresión guarda relación con la recepción de la revelación en Cristo, dada de una vez y para siempre, que es recibida y proclamada por la fe de los apóstoles.

“El depósito que se ha de conservar en la Iglesia es el de la fe, es decir, la predicación apostólica que es norma de fe y fuente de vida, que ha sido recibida de una vez para siempre y que ha de ser transmitida fielmente.”⁹²

La CTI menciona el depósito de la fe para relacionar que la fe tanto como asentimiento y confesión se mantiene de manera íntegra en la Iglesia. “En la Iglesia se conserva fielmente, como *depositum fidei*, la fe transmitida por los apóstoles una vez y para siempre.”⁹³

La permanencia de la fe en la Iglesia está por la acción que tiene el Espíritu de Cristo en la comunidad de los creyentes. El dogma se encuentra en relación con el depósito como acontecimiento. El dogma es explicación del depósito de la fe que fue entregado en el acontecimiento de Jesucristo a los apóstoles y se mantiene vivo en el ser de la Iglesia.

3. La Iglesia y la revelación

La CTI menciona la definición paulina de la Iglesia como Cuerpo de Cristo y la promesa del Espíritu Santo como guía de la Iglesia. Conviene contextualizar estas dos afirmaciones para reconocer la función de la Iglesia dentro de la interpretación de la revelación y así enlazar el dogma en el seno y testimonio de la Iglesia.

3.1 La Iglesia, cuerpo de Cristo

La revelación en el fondo es el mismo Cristo. Si la revelación se accede por la fe entonces por la fe accedemos a la “realidad” de Cristo. Entrar en la revelación es igual que entrar en Cristo como señala Ratzinger.

⁹² *Ibíd.*, 118

⁹³ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Sobre la interpretación de los dogmas (1989)», en C. POZO, ed., *Comisión Teológica Internacional Documentos*, 427

“La realidad que acontece en la revelación cristiana no es otra, ni otro, que Cristo mismo. Él es, en sentido propio, la revelación. “El que me ve a mí, ve al Padre” dice él mismo en Juan (14,9). Según eso cabe decir que la revelación vale tanto como entrar en la realidad de Cristo, de que resulta aquel doble estadio que Pablo describe alternativamente con las palabras “Cristo en nosotros” y “nosotros en Cristo”. ”⁹⁴

La Sagrada Escritura llama fe a la recepción de la revelación, donde se nos aplica la realidad de Cristo.

En el Nuevo Testamento, la fe se equipara a la inhabitación de Cristo. Entonces presencia de revelación es igual a inhabitación de Cristo, dando como resultado una doble manera de estar presente Cristo.

“Por un parte, como ya hemos oído, aparece idéntica a la fe (Ef 3,17), por la que le individuo se encuentra con Cristo y entra en el campo activo de su poder salvador. Pero la presencia de Cristo se esconde también bajo la palabra paulina de “cuerpo de Cristo”, que efectivamente quiere decir que la comunidad de creyentes- la Iglesia, representa en este mundo la presencia de Cristo, en que se congregaron los hombres y por la que él los hace partícipes de su acción poderosa.”⁹⁵

La fe es la entrada en la presencia de Cristo, en la realidad actual de Cristo. Una entrada que salva al creyente. Pero el hombre, en su presente, recibe la fe por medio de la comunidad. La comunidad de creyentes constituyen el Cuerpo de Cristo donde anima su Espíritu para desplegar la salvación al mundo entero.

La presencia de Cristo está en la comunidad creyente que se denomina cuerpo de Cristo. Y también está presente en cada uno de los fieles que por su fe hace posible que Cristo actúe internamente la salvación.

Este entrar en comunión con Cristo por la fe, se enlaza con el dogma por medio del acto creyente. El acto creyente no sólo evoca una realidad sino que hace presente la realidad evocada. El dogma está en contacto con el misterio por ser enunciado y presencia de la realidad evocada en el marco de la fe.

⁹⁴ J. RATZINGER, «Ensayo sobre el concepto de tradición», en K. RAHNER, -ID, *Revelación y tradición*, 42

⁹⁵ *Ibid.*, 43

3.2 *La Iglesia, portadora de la promesa del Espíritu*

La segunda afirmación que sostiene a la Iglesia como intérprete de la revelación está en relación con el Espíritu y la Escritura. Espíritu que opera y vive en el seno de la Iglesia.

Jesucristo es la plenitud de la revelación. Esta afirmación la comprendieron los apóstoles en su predicación y se refleja en los escritos del Nuevo Testamento.

Los escritos neotestamentarios entienden por Escritura a los escritos del Antiguo Testamento. Y la plenitud de la significación de la única Escritura, el Antiguo Testamento, la entienden bajo el acontecimiento de Jesucristo.

Así lo explica Ratzinger presentando la superioridad del acontecimiento de Jesucristo frente al Antiguo Testamento.

“Así, pues, los escritos neotestamentarios no contraponen ni yuxtaponen a la antigua Escritura una nueva, sino que a la Escritura única, es decir, al Antiguo Testamento, contraponen el acontecimiento de Cristo, que es el Espíritu que interpreta la Escritura, concepción fundamental que determinó también la forma de los más antiguos símbolos de la fe y los hace comprensibles.”⁹⁶

Esta convicción se encuentra con más claridad en la visión de Pablo al contraponer la antigua y nueva alianza con *Gramma* y *Pneuma* como los describe Ratzinger.

“Esta concepción se agudiza en Pablo, que, partiendo de ella, contrapone francamente antigua y nueva alianza como *Gramma* y *Pneuma*, es decir, como Escritura y Espíritu (2 Cor 3,6-18) y denomina al Señor *Pneuma* que hace inteligible la Escritura, o es su sentido, su contenido verdadero y vivo (y no solamente literario: 2 Cor 3,14-18).⁹⁷

Pablo está aludiendo a la promesa de Jeremías (31,33s) donde la Escritura se vuelve innecesaria pues la ley estará escrita en el corazón y la instrucción no vendrá de afuera sino la dará el mismo Dios por su cercanía.

⁹⁶ *Ibid.*, 40

⁹⁷ *Ibid.*, 40

“En todo caso, el tiempo que se inicia con el acontecimiento de Cristo aparece como respuesta a una línea de esperanza, que espera que el tiempo por venir haga francamente superflua la Escritura en un sentido último, por la inmediata cercanía del maestro en el hombre mismo”⁹⁸.

La cercanía de Cristo es tal que el hombre podrá escuchar a Dios en su interior e interpretar su mensaje gracias a su Espíritu. Esta cercanía se da con la promesa de su presencia hasta el fin del mundo y el envío de su Espíritu para ser conducidos hacia la verdad plena.

“La realidad de Cristo, el cual está con los suyos hasta el fin del mundo (Mt 28,20) y, pasando por la cruz, volvió de nuevo en Espíritu Santo (como explica Juan) y por el Espíritu abre a los discípulos lo que antaño no podían llevar (o entender) cuando el Señor estaba aún visible entre ellos (Jn 16,12ss).”⁹⁹

El Espíritu de Cristo hace posible desvelar e interpretar la revelación. Éste es el Espíritu prometido, entregado y presente en la Iglesia. La Iglesia, asistida por el Espíritu, debe dar testimonio de la fe. En su testimonio, la Iglesia hace presente a Cristo. En este testimonio del Espíritu que hace la Iglesia, se encuentra como una forma concreta de testimonio el dogma.

4. La Parádoxis de la Iglesia

La Iglesia, cuerpo de Cristo y conducida por el Espíritu, está capacitada para transmitir la revelación. Una de las formas concretas de la transmisión de la Revelación es el dogma. Transmisión o Parádoxis de la Iglesia ha sido abordado en los últimos años no como una realidad estática sino como una realidad dinámica.

4.1 La Iglesia peregrina

La Iglesia a quien se le ha confiado la Verdad tiene la misión de anunciarla a todo el mundo (cf. Mt 28,19-20). La CTI menciona a la Iglesia en su faceta de peregrina y la une con la misión del testimonio

⁹⁸ *Ibíd.*, 41

⁹⁹ *Ibíd.*, 42

de la verdad. “A la Iglesia, como pueblo de Dios que peregrina, se le ha confiado a “la verdad completa, el evangelio” (Ef 1,13)”¹⁰⁰

La CTI entiende la imagen de la Iglesia que peregrina junto con la de ser pueblo de Dios. Estas dos imágenes resaltan la misión terrena que tienen los creyentes que portando a Cristo deben anunciarlo al mundo entero. El modo de este anuncio tiene una gran variedad de formas. “Con su vida, su confesión y su celebración litúrgica, ha de dar testimonio ante el mundo, de la fe.”¹⁰¹

Si la verdad de la revelación es más que un conocimiento, también el anuncio no puede reducirse a una transmisión intelectual. En correspondencia con la revelación que es el misterio de Cristo, la transmisión de la fe se lleva a cabo por medio de la vida, la confesión y la celebración litúrgica.

Por el testimonio que abarca todo el misterio de la Iglesia se entiende que ella se constituya en su propia existencia la columna y fundamento de la verdad (1 Tim 3,15).

La Iglesia peregrinante no sólo anuncia la Verdad sino también está en camino cada vez más cercano para encontrarse con Dios cara a cara. Esto significa que el testimonio de la verdad siendo verdadero no se agota en su estado presente sino que va profundizándose en el tiempo. Porque la verdad será contemplada plenamente al final de los tiempos como enseña la CTI.

“Sin duda, ahora conocemos la verdad sólo como en un espejo y a grandes rasgos, solamente en el estadio escatológico conoceremos a Dios cara a cara, como él es (1 Cor 13,12; 1 Jn 3,2). De este modo, también nuestro conocimiento de la verdad está en la tensión entre el “ya” y el “todavía no”.¹⁰²

La Iglesia anuncia la verdad por la asistencia del Espíritu y por este anuncio se hace más próximo, asumiendo un avance, al encuentro con

¹⁰⁰ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Sobre la interpretación de los dogmas (1989)», en C. POZO, ed, *Comisión Teológica Internacional. Documentos 1969-1996*, 427

¹⁰¹ *Ibid.*,427

¹⁰² *Ibid.*, 428

Dios. El dogma se encuentra en esta dinámica de transmisión y presencia del encuentro con Dios.

4.2 *Parádoxis y autocomunicación*

La Parádoxis o Tradición es la categoría teológica que engloba revelación e Iglesia. La CTI define la Parádoxis con la autocomunicación que hace el Padre. “La Tradición (Parádoxis) es, último término, la autocomunicación de Dios Padre por Jesucristo en el Espíritu Santo para una presencia nueva en la Comunión de la Iglesia.”¹⁰³

Esta Parádoxis o transmisión de la revelación se da modos muy diversos. Estos modos se despliegan principalmente por la palabra, la predicación, las obras de la Iglesia, la liturgia, la oración y toda la vida de la Iglesia que corresponde a su misión.

“En su Tradición (Parádoxis) está permanentemente presente la autocomunicación del Padre por el Logos en el Espíritu Santo, de modo muy diversos, por palabra y obra, por su liturgia y su oración y por su vida toda.”¹⁰⁴

Las afirmaciones dogmáticas, objeto de estudio de nuestro trabajo, son sólo un elemento de la Parádoxis. Un elemento que surge en el seno del despliegue de la misión de la Iglesia que camina en este mundo anunciando la verdad de la revelación.

4.3 *Parádoxis y lenguaje humano*

La transmisión de la revelación se da por la apropiación que hace la Iglesia del lenguaje humano. Esta apropiación está iniciada en el misterio de la encarnación donde la Palabra Eterna del Padre se manifiesta en la naturaleza humana que incluye el lenguaje del hombre.

Entonces está en la iniciativa divina que la Iglesia pueda apropiarse del lenguaje humano para testimoniar la verdad de la revelación. Esta apropiación del lenguaje humano por parte de la Iglesia tiene un doble movimiento.

¹⁰³ *Ibid.*, 443

¹⁰⁴ *Ibid.*, 443

El primero es asumir la apertura y la universalidad que tiene el lenguaje humano en sus ideas, imágenes y símbolos.¹⁰⁵ El segundo es determinar definitivamente el lenguaje por medio de una purificación y transformación de las ideas, imágenes y símbolos.¹⁰⁶

La CTI señala que la transformación del lenguaje humano al servicio de la revelación está fundamentada en la realidad de la nueva creación.

“Así, a la realidad de la nueva creación corresponde un nuevo lenguaje en el que deben entenderse todos los pueblos y en el que se prepara la unidad escatológica de la nueva humanidad.”¹⁰⁷

Este proceso de apropiación del lenguaje por la Parádosis se da porque ella se encarna en los símbolos y lenguajes de todos los pueblos e introduce sus riquezas, purificadas y transformadas, en la economía del único misterio de la salvación (Ef 3,9). El dogma se encuentra en esta dinámica de apropiación del lenguaje humano.

4.4 *Parádosis viva y continua*

La Parádosis como proceso de transmisión se da de manera continua e ininterrumpida por la Iglesia. Esto se da porque la Iglesia es el sujeto de la fe que trasciende espacio y tiempo.¹⁰⁸ La Iglesia en su presente porta toda su historia de fe gracias a la *memoria* mantenida por el Espíritu Santo. Pero también lleva a cabo la presencia de la fe de modo profético que hace viva y fructuosa el presente y el futuro.¹⁰⁹

De manera específica con relación al dogma, la CTI ve una continuidad ininterrumpida desde la revelación originaria de Jesucristo con la Iglesia primitiva y actual en la historia de las afirmaciones magisteriales de los concilios ecuménicos.

Estos concilios se han presentado de manera autorizada sobre la enseñanza e interpretación de la revelación.¹¹⁰ La vida de la Iglesia

¹⁰⁵ cf. *Ibid.*, 435

¹⁰⁶ cf. *Ibid.*, 435

¹⁰⁷ *Ibid.*, 435

¹⁰⁸ cf. *Ibid.*, 435

¹⁰⁹ cf. *Ibid.*, 435

¹¹⁰ cf. *Ibid.*, 429-433

siempre ha tenido una clara misión de enseñanza o magisterio en su estructura fundamental. El dogma entonces se encuentra en esta tradición magisterial que interpreta con asistencia del Espíritu la revelación.

4.5 *Parádosis e interpretación*

Un rasgo importante de la tradición en relación con el dogma es los distintos estratos o momentos de la tradición que Ratzinger analiza.¹¹¹ Este tendría cuatro estratos que se mantiene muy unido con el concepto teológico de revelación.

El primer estrato corresponde al comienzo de toda la tradición. Está en el hecho de que el Padre entrega al mundo al Hijo y éste, por su parte, se deja entregar (παραδίδοται), como signo, a las “naciones”.

“Esta protoparádosis en su carácter de juicio y de don de la salud eterna, se continúa en la presencia permanente de Cristo, en el σωμα Χριστού, en su cuerpo, que es la Iglesia. En este sentido, el misterio total de la presencia de Cristo es por de pronto la realidad total que se nos transmite en la tradición, la fundamental realidad decisiva, que antecede a todas las explicaciones particulares, incluso de la Escritura, y representan lo que propiamente debe transmitirse”.¹¹²

Existe la unión del momento del envío de Cristo con su presencia en la Iglesia que la anima por su Espíritu. La tradición trasmite al mismo Cristo.

Segundo estrato corresponde a la tradición que pervive como presencia en la fe, inhabitación en Cristo, que es antecedente a todo intento de explicación particular.

“La tradición existe entonces concretamente como presencia en la fe, que antecede a su vez, como inhabitación de Cristo, a todas las explicaciones particulares, es fecunda y viva y se explica consiguientemente a través de los tiempos.”¹¹³

¹¹¹ cf. J. RATZINGER, «Ensayo sobre el concepto de tradición», en K. RAHNER, -ID, *Revelación y tradición*, 49-50

¹¹² *Ibid.*, 49

¹¹³ *Ibid.*, 50

El tercer estrato corresponde señalar a la autoridad de la Iglesia como su órgano que custodia, anima y realiza la tradición por encargo divino¹¹⁴.

El cuarto momento es la tradición que se ha constituido regla de manera concreta. Se estaría pensando, en el ejercicio de la autoridad de la fe, en el *Symbolum, fides quae*. En este estrato se configuran los dogmas.

Sin embargo, no se debe entender a los dogmas como una realidad paralela e independiente de la Sagrada Escritura, sino en una estrecha relación¹¹⁵.

Ratzinger culmina fundamentando que la tradición es interpretación ya que la revelación se presenta en el presente como exposición “según la Escritura”.¹¹⁶

“La tradición es siempre, por esencia, interpretación, no existe independiente, sino como explicación, como exposición, “según la Escritura”. Esto es ya válido en la predicación de Jesucristo mismo, que se presenta como cumplimiento, y, por ende, como exposición, siquiera como exposición con autoridad... anuncia la realidad de lo escrito, siquiera despierte así eso escrito a nueva vida, que el mero historiador no podría sacar. Lo que es válido del mensaje de Cristo, que no se presente de otro modo que la exposición, vale sobre todo de la predicación apostólica y más aún de la eclesiástica.”¹¹⁷

Ratzinger presenta la complementariedad entre la tradición con la Escritura. La tradición es interpretación del Misterio de Cristo “conforme a la Escritura”. Pero la Escritura no como elemento desligado de la Iglesia pues necesita del poder espiritual que el mismo Cristo ha confiado a su Cuerpo.

Como “tradición”, debe mantenerse, a la postre, como exposición “conforme a la Escritura”, debe sentirse obligada y ligada a la Escritura. Pero tampoco la tradición es exposición en el sentido de mera

¹¹⁴ cf *Ibíd.*, 50

¹¹⁵ cf. *Ibíd.* 50

¹¹⁶ cf. *Ibíd.*, 51

¹¹⁷ *Ibíd.*, 51

interpretación exegética, sino con la autoridad espiritual que viene del Señor y se realiza en toda la existencia de la Iglesia, en su fe, en su vida y en su culto.¹¹⁸

Esta unidad de la tradición con la Escritura se debe recalcar la superioridad del misterio de Cristo que permanece.

“Ahí se expresa su vinculación al obrar concreto de Dios en esta historia y en su unidad histórica: el ἐφάπαξ, que es tan esencial a la realidad de la revelación cristiana como el “para siempre”. Se expresa la unidad del Cristo de la fe y del Jesús de la historia: el Jesús de la historia no es otro que el Cristo de la fe, aunque fe es siempre más que historia.”¹¹⁹

Entonces el dogma se encuentra dentro de la Parádosis como interpretación de la revelación. Dogma es interpretación de la revelación unida estrechamente con la tradición y la Sagrada Escritura.

4.6 *Definición del dogma en la parádosis magisterial*

El dogma es un elemento dentro de toda la transmisión que hace la Iglesia sobre la Revelación. Para el documento de la CTI al enmarcarlo en la Parádosis de la Iglesia lo une con la función de enseñar de manera autorizada la Revelación.

Por eso en las dos definiciones que tiene el documento, en sentido amplio y estricto, se señala la tradición y el magisterio como contexto eclesial del dogma.

“Dentro de la totalidad de la Parádosis eclesial, se entiende dogma en sentido amplio el testimonio magisterial de la Iglesia sobre la verdad salvífica de Dios.”¹²⁰

“El testimonio magisterial de la verdad de la revelación puede tener lugar en formas diversas... Dogma en sentido estricto es una doctrina, en la que la Iglesia proclama de tal modo una verdad revelada de forma definitiva y obligatoria para la totalidad del pueblo cristiano, que su negación es rechazada como herejía y estigmatizada con anatema.”¹²¹

¹¹⁸ cf. *Ibid.*,52

¹¹⁹ *Ibid.*, 52

¹²⁰ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Sobre la interpretación de los dogmas (1989)», en C. POZO, ed, *Comisión Teológica Internacional. Documentos 1969-1996*, 435

¹²¹ *Ibid.*,437

La CTI entiende el dogma en la tradición magisterial de la Iglesia. Esta tradición magisterial que responde a una forma continua y viva que brota del envío del Padre por el Hijo asistida por el Espíritu Santo en la Iglesia que peregrina. En el siguiente capítulo examinaremos los *rasgos dinámicos* que tiene una definición dogmática en referencia a este horizonte teológico de comprensión.

IDENTIDAD DINÁMICA DEL ENUNCIADO DOGMÁTICO

La revelación admite ser interpretada. La interpretación de la revelación es el acontecimiento de Jesucristo. El acceso al acontecimiento del Verbo encarnado es por la fe. La fe produce en el hombre la presencia de Cristo y su Espíritu. La fe tiene por sujeto a la Iglesia como comunidad de creyentes y cuerpo de Cristo.

La Iglesia, portadora y transmisora de la revelación, da testimonio de la revelación. Una forma del testimonio de la revelación es el dogma. Observemos la identidad dinámica que tienen los enunciados dogmáticos que nacen dentro del misterio de la Iglesia y de la Revelación.

1. Afirmación con pretensión de ser verdadero y testificada como tal

El primer rasgo dinámico que mencionamos sobre el enunciado dogmático es que tiene una pretensión de ser verdadero y testificado como tal. El enunciado dogmático es una afirmación con pretensión de ser verdadero, formulado en el lenguaje cotidiano¹²². Ser verdadero significa que lo afirmado se refiere a una realidad determinada, distinta en sí del que habla. No es sólo una exteriorización del mundo subjetivo del creyente.

Su objetivo es acercar al oyente sobre la realidad predicada. Este rasgo de verdad significa el valor objetivo de una afirmación dogmática. Aunque se reconoce que en toda comunicación hay elementos subjetivos, no son quienes determinan el valor del dogma.

Sobredimensionar la subjetividad en la afirmación dogmática sería caer en el error de la filosofía moderna con la teoría de los símbolos.

¹²² cf. K. RAHNER- K. LEHMAN, «Kerigma y dogma», *MySal*, I, 753

La CTI entiende que se desliza este planteamiento de los símbolos por una mala comprensión del sentido análogo de las afirmaciones dogmáticas. Pues al considerar la mayor semejanza entre Dios y lo afirmado por el hombre, se le restaría el valor objetivo de la sentencia reduciéndolo a una forma subjetiva de la experiencia religiosa.

“Hay que distinguir el carácter análogo de los dogmas, de una concepción mal entendida del dogma en sentido de una objetivación posterior de una experiencia religiosa originariamente existencial o de una determinada praxis social o eclesial.”¹²³

Desde esta perspectiva del simbolismo, el sentido y el valor del dogma dependerían de la medida en que el dogma es expresión *inmediata* de una experiencia vital todavía presente o de su ulterior resonancia.¹²⁴ Si bien, como veremos más adelante, el dinamismo del dogma bien entendido tiene una dimensión espiritual, esta capacidad para los modernistas constituye su rasgo fundamental.

No puede ser el simbolismo el rasgo fundamental porque los dogmas tienen una forma doctrinal. Una enseñanza que se dirige hacia nosotros, apunta la CTI. “Hay que entender más bien los dogmas como una forma doctrinal obligatoria de la verdad salvífica de Dios, que se dirige a nosotros.”¹²⁵

La pretensión de verdad garantiza que la fórmula dogmática remite dinámicamente más allá de sí al misterio de la verdad de Dios.

2. Afirmaciones de carácter analógico¹²⁶

El segunda rasgo dinámico de la afirmación dinámica es el carácter analógico. Las fórmulas dogmáticas son proposiciones humanas sobre

¹²³ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Sobre la interpretación de los dogmas (1989)», en C. POZO, ed, *Comisión Teológica Internacional. Documentos 1969-1996*, 438

¹²⁴ cf. K. RAHNER- K. LEHMAN, «Kerigma y dogma», *MySal*, I, 753

¹²⁵ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Sobre la interpretación de los dogmas (1989)», en C. POZO, ed, *Comisión Teológica Internacional. Documentos 1969-1996*, 438

¹²⁶ cf. *Ibid.*, 437-439

Dios. En tanto, proposiciones humanas de Dios deben ser entendidas analógicamente¹²⁷.

La analogía nos evita caer en dos extremos. El primero es caer frente un modo objetivista y cosístico, en último término, de entender la fe y el dogma.

El segundo extremo sería partir de una teología exageradamente negativa. Los dogmas serían una “pura cifra” de una trascendencia que permanece oculto al entendimiento. Esta postura desconoce el valor histórico del misterio cristiano de salvación.

La fórmula dogmática se encuentra en la dinámica del lenguaje analógico que usa la teología.

3. Son afirmaciones de fe

El tercer rasgo dinámico de los dogmas es ser afirmaciones de fe. Los dogmas son afirmaciones de fe. No sólo porque nos enseñan una realidad teológica remitiéndonos a la *fides quae*, la fe como contenido. El dogma en su misma realización se mueve dentro del acto de fe y opera eficazmente la presencia de la salvación, señala Rahner.¹²⁸

El enunciado dogmático es un enunciado de fe, por cuya recepción se realiza la fe (*habitus fidei*) como conocimiento y fe ilustrada (*habitus scientiae*).¹²⁹

Siguiendo a Rahner, la presentación del dogma suscita una confrontación íntima en el oyente con lo que se dice y dando inicio un cierto grado de reflexión teológica y eficacia salvífica.

¹²⁷ cf. W. KASPER, «Dogma-evolución de los dogmas», *DCT*, I, 269

¹²⁸cf. K. RAHNER- K. LEHMAN, «Kerigma y dogma», *MySal*, I, 757: “Aunque la afirmación dogmática se distingue de la kerigmática, con todo ambas son en su esencia *afirmaciones de fe*. Una afirmación dogmática no es afirmación de fe sólo cuando habla de una realidad teológica. Lo es también cuando se realiza, es decir, como *fides qua creditur*.”

¹²⁹ cf. *Ibid.*, 757-758: “La teología tradicional insinúa esta verdad cuando presenta la realización de la teología como un *habitus scientiae* penetrado por el *habitus fidei*.”

“El mero oír creyente es una actividad que pone en juego los modos individuales de pensamiento, experiencia y lenguaje. Se da, pues, un incipiente reflexión “teológica” fundamental en el simple oír obediente de la palabra de Dios. Esto significa que la reflexión dogmática y su afirmación no pueden ni deben desligarse totalmente de su origen propio, de la misma fe, aun en su carácter de realización.”¹³⁰

El dogma no sólo habla “sobre” la revelación sino que, como toda predicación, actualiza la salvación. Es en verbo eficaz. Se entiende que esté ligada a la fides quae y fides qua.¹³¹

La dificultad de este planteamiento estaría a saber ¿qué sucede con los no creyentes al recibir el enunciado dogmático? Advirtiendo que nuestro trabajo no pretende agotar este tema particular, sin embargo señalamos que Rahner habla de la deficiencia de considerar a la gracia como una realidad extrínseca y cosificada que se añade al hombre. Rahner lo expresa de este modo:

“Concepción, que desplaza el carácter de la gracia de la fe a una dimensión concebida de una manera meramente objetivista y estática fuera de la realización espiritual.”¹³²

Entonces debemos considerar en la gracia una actuación en lo más interno del hombre haciendo posible el progreso espiritual. Sólo así se podrá entender el dinamismo del dogma que necesita de la gracia para actuar en el hombre. Y Rahner, siguiendo a Santo Tomás, propone que siempre que se tenga por objeto formal en la fe a Dios hay una actuación de la gracia que supera todo otro acto humano.

“La doctrina tomista del objeto formal propio del acto elevado por la gracia y la consiguiente inconmensurabilidad de la fe respecto del acto profano (aún en el caso de que éste se refiera a lo religioso).”¹³³

Entonces siempre en el enunciado dogmático y la reflexión que suscita son vinculadas a una realización de la fe y a una actuación de la gracia en el creyente.

¹³⁰ *Ibid.*, 758

¹³¹ cf. W. KASPER, «Dogma-evolución de los dogmas», *DCT*, I, 270

¹³² K. RAHNER- K. LEHMAN, «Kerigma y dogma», *MySal*, I, 758

¹³³ *Ibid.*, 758

Para culminar, Rahner entiende que aún el no creyente sabiendo lo mismo que el teólogo existe una gran diferencia.

“El conocimiento resultante de la afirmación refleja articulada en palabras viene determinado por la realización de la persona que acepta o rechaza la gracia. El no creyente, que no debe carecer necesariamente de gracia, está bajo la gracia- desoyéndola-, aun en el caso de que no quiera ver lo que ve y no deje surgir la verdad. Por supuesto, tampoco aquí puede decir nadie quiénes, de entre los que hablan, pertenecen a una u otra categoría.”¹³⁴

La proclamación, que puede ser variada y distinta, del dogma por un creyente colabora en la difusión de la gracia en los oyentes. Queda a la libertad del oyente dejar que se despliegue la gracia con todos sus frutos en el interior del fiel o no creyente.

El dogma tiene una fuerza por la gracia que le acompaña al ser anunciada. Esta gracia actúa en el que proclama y en el que oye.

4. Tienen valor simbólico de carácter objetivo

El cuarto rasgo dinámico del dogma es tener un valor simbólico de carácter objetivo. A diferencia de la definición moderna del dogma como una concreción de una experiencia espiritual, se puede afirmar que existe un valor simbólico de carácter objetivo del dogma.

Esto cuando se presenta al dogma al modo del *articulus fidei* medieval, cuyo término no es el artículo en sí sino el misterio de Dios, conforme a Santo Tomas: “*Actus autem credendi non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*”.¹³⁵

Con ello la CTI reafirma la real aprehensión del misterio en el artículo de fe. El dogma, en tanto que coincide análogamente con al *articulus fide* de la escolástica, tiene la capacidad de presentar y hacer presente el misterio de Dios en el creyente.

“Esto significa que el artículo de fe es una aprehensión real y verdadera de la verdad de Dios; es una forma doctrinal de mediación que contiene la

¹³⁴ *Ibid.*, 758

¹³⁵ S.Th. II-II q,1 a,2 ad,2: “Acto de fe no culmina en el enunciado sino en la realidad”

verdad testificada. Pero precisamente porque es verdadero, remite más allá de sí al misterio de la verdad de Dios.”¹³⁶

Ratzinger observa que el dogma tiene un carácter de símbolo. El símbolo lo entiendo con el significado de la primitiva comunidad de incompleto, mitad, insuficiente. El símbolo remite a algo más allá de sí y sólo así expresa la verdad.

El concepto busca apoderarse de la realidad, pero el dogma en cuanto que se expresa en una proposición *simbólica* (conjuntar, reunir) sólo adquiere firmeza al reunirse con lo que le falta. De este modo que mediante la perenne fragilidad del símbolo, el creyente por la fe avanza hacia su Dios, como constante superación del hombre.¹³⁷

5. Acontecimiento espiritual

El quinto rasgo del dinamismo del dogma es ser acontecimiento espiritual. En la explicación o interiorización del dogma se da un acontecimiento profundamente espiritual.¹³⁸ Porque no se reduce a un mero conocimiento intelectual, sino que está ligada a una acción del Espíritu Santo, la gracia.

Esta acción incluye la purificación de los ojos del corazón. La CTI entiende la fe como condición de acción del Espíritu para introducirse en el misterio. “Presupone la fe, otorgada por Dios, y una participación y experiencia espiritual, realizada por el Espíritu Santo, de la realidad creída.”¹³⁹

Esta enseñanza, en tanto, proposición de fe y acontecimiento espiritual se encuentra también en el Catecismo de la Iglesia Católica.

“Existe un vínculo orgánico entre nuestra vida espiritual y los dogmas. Los dogmas son luces que iluminan el camino de nuestra fe y lo hacen seguro.

¹³⁶ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Sobre la interpretación de los dogmas (1989)», en C. POZO, ed, *Comisión Teológica Internacional. Documentos 1969-1996*, 438

¹³⁷ cf. J. RATZINGER, «La cuestión de la historicidad de los dogmas», en ID, *Teología e historia*, 84ss

¹³⁸ cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Sobre la interpretación de los dogmas (1989)», en C. POZO, ed, *Comisión Teológica Internacional. Documentos 1969-1996*, 438

¹³⁹ *Ibid.*, 438

De modo inverso, si nuestra vidas es recta, nuestra inteligencia y nuestro corazón estarán abiertos para acoger la luz de los dogmas de la fe.”¹⁴⁰

A mayor progreso espiritual, mayor será la comprensión que podemos obtener del dogma. Y al reverso, a mayor conocimiento del dogma estamos más propensos a progresar en la vida espiritual.

6. Realidad doxológica

El sexto rasgo dinámico del dogma es su realidad doxológica. El carácter doxológico del dogma viene por ser una afirmación de fe y un acontecimiento espiritual. La afirmación dogmática participa de la confesión y alabanza del mensaje de Jesucristo.

Rahner habla de esta dinámica donde el dogma se inicia por la confesión de fe y culmina en la alabanza a Dios.

“La afirmación dogmática se orienta, a pesar de todos sus elementos reflexivos, al acontecimiento histórico de la salvación, al que saca a plena luz. No se limita a hablar de este suceso. No se orienta a una frase, sino que procede ex fide ad fidem (desde la fe hacia la fe).”¹⁴¹

La afirmación dogmática que es presentada desde la confesión viva del creyente, su origen la fe, va en dirección de suscitar la fe. Su término es la fe del oyente por la acción eficaz de la gracia que hace presente el acontecimiento salvífico.

Por eso, desde su origen, la afirmación dogmática es confesión y alabanza en Jesucristo en el que anuncia. También es confesión y alabanza por el que recepciona la afirmación dogmática. Se debe señalar que tanto del que anuncia y recepciona la afirmación dogmática deben estar abiertos a la acción del Espíritu Santo.

Las afirmaciones dogmáticas hacen posible que el creyente al acceder al conocimiento de Dios suscite la alabanza y la adoración. El dogma es

¹⁴⁰ CCE 89

¹⁴¹ K. RAHNER- K. LEHMAN, «Kerigma y dogma», *MySal*, I, 758

liturgia pensada y la liturgia es dogma rezado, sentencia el cardenal Kasper.¹⁴²

7. Afirmación eclesial

El séptimo rasgo dinámico de fe es ser una afirmación eclesial. El enunciado dogmático tiene su lugar propio en la Iglesia. Esto porque es propuesto en la Iglesia con su autoridad y es recibido con fe eclesial.

Nuestro trabajo de investigación ve al dogma dentro de la Iglesia en el desarrollo de la tradición viva de la Iglesia en su función magisterial. La definición del dogma está ligada a la tradición de la Iglesia en el magisterio, al que ha sido confiada la interpretación auténtica de la palabra de Dios en la Escritura y la Tradición y que ejercita su potestad en nombre de Jesucristo con la asistencia del Espíritu Santo.¹⁴³ La doble definición del dogma por la CTI resalta la labor del magisterio como el lugar donde surge el dogma.

El dogma, entendido en sentido amplio por la CTI, es el testimonio magisterial obligatorio de la Iglesia sobre la verdad salvífica.¹⁴⁴ La Iglesia continúa por la asistencia del Espíritu Santo la enseñanza ejercida por Jesucristo en la predicación.

También en el sentido estricto del dogma que propone la CTI, el dogma es una doctrina, en la que la Iglesia proclama de tal modo una verdad revelada de forma definitiva y obligatoria para la totalidad del pueblo cristiano, que su negación es rechazada como herejía y estigmatizada con anatema¹⁴⁵

Sin embargo existe un factor más de la eclesialidad del dogma. Esta está en la existencia de un quehacer teológico de la Iglesia. Rahner destaca que los sujetos del magisterio realizan teología en el

¹⁴² cf. W. KASPER, «Dogma-evolución de los dogmas», *DCT*, I, 270

¹⁴³ cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Sobre la interpretación de los dogmas (1989)», en C. POZO, ed, *Comisión Teológica Internacional. Documentos 1969-1996*, 452

¹⁴⁴ cf. *Ibid.*, 435

¹⁴⁵ cf. *Ibid.*, 437

cumplimiento de su oficio. “La Iglesia como tal hace teología en su magisterio institucional por medio de sus representantes.”¹⁴⁶

Entonces la Iglesia no es un simple notario sobre las interpretaciones del dogma que se dan. La Iglesia propicia, acompaña y estimula la comprensión de los dogmas que pueden ser origen de una nueva enseñanza oficial definitiva y universal¹⁴⁷. La Iglesia reflexiona y anuncia a Jesucristo en las nuevas condiciones históricas partiendo de su conciencia de fe y de las fuentes originales de esta fe.

La Iglesia reflexiona sobre el mensaje y el misterio de Cristo que fue transmitido en la fe de la primitiva comunidad y lo anuncia nuevamente bajo formas nuevas de reflexión teológica en la única fe perenne.¹⁴⁸

8. Por ser eclesial, es símbolo de fe

El octavo rasgo dinámico del dogma es ser símbolo de fe. El dogma es símbolo de fe como identificación de la fe verdadera. Kasper entiende que el dogma nace en la vida y contexto de la Iglesia creyente.

“El dogma, por tanto, tiene su *Sitz im Leben*, en la comunidad de la Iglesia y tiene que interpretarse en el contexto de la liturgia, predicación, catequesis, apologética y toda la práctica eclesial.”¹⁴⁹

El dogma participa en toda la realidad compleja de la Iglesia donde resalta su condición humana y divina. Desde la analogía de la encarnación, el Espíritu de Cristo, que vivifica a la Iglesia como su cuerpo, se sirve del entramado humano y social (LG 8).

¹⁴⁶ K. RAHNER- K. LEHMAN, «Kerigma y dogma», *MySal*, I, 779

¹⁴⁷ cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Sobre la interpretación de los dogmas (1989)», en C. POZO, ed, *Comisión Teológica Internacional. Documentos 1969-1996*, 452: “Su tarea no consiste solamente en ratificar conclusivamente, a semejanza de un notario, el proceso de interpretación en la Iglesia; debe también estimularlo, acompañarlo, dirigirlo y, a medida que llega a una conclusión positiva, prestarle con la confirmación oficial, autoridad objetiva y universalmente obligatoria y dar así a los cristianos concretos, orientación y certeza en confusión intrincada de voces y en la inacabable discusión teológica.”

¹⁴⁸ K. RAHNER- K. LEHMAN, «Kerigma y dogma», *MySal*, I, 780

¹⁴⁹ W. KASPER, «Dogma-evolución de los dogmas», *DCT*, I, 270

“Por lo que hace a su forma humana, el dogma, naturalmente, participa del hecho que la Iglesia, como Iglesia de los pecadores, “es al mismo tiempo santa y está necesitada de purificación.”.”¹⁵⁰

El dogma entonces no se encuentra al margen de la realidad del pecado¹⁵¹ y en la ambigüedad del lenguaje humano.¹⁵² Así de la esencia misma del dogma surge su carácter histórico. Este carácter histórico admite en el dogma un dinamismo de interpretación más profunda y de mayor comprensión de la verdad revelada. Negar el movimiento de una mayor comprensión del dogma para las generaciones futuras sería negar la realidad viva de la Iglesia que peregrina al encuentro de Dios.

Este aspecto no resta valor al dogma sino que lo inserta en la dinámica del encuentro del hombre y Dios. Dios que se vale de la forma limitada de la naturaleza humana para expresar su misterio inconmensurable y eterno. Es una realidad querida por Dios desde el principio de la encarnación. El lenguaje humano o la condición humana que es finita ha sido elegida por Dios desde la encarnación para manifestarse de manera eficiente y real.

El dogma en su dinamismo no se detiene en la condición humana del lenguaje sino que como símbolo de fe se proyecta a la unión con el misterio. Esta proyección se debe dar en el ámbito de la Iglesia que es de donde surge y es posible.

9. Afirmación que apunta a un misterio con sentido mistagógico

El noveno rasgo dinámico del dogma es ser una afirmación que apunta a un misterio con sentido mistagógico. La afirmación dogmática debe entenderse como una afirmación que apunta a un misterio.¹⁵³ Kasper entiende que el dogma nos envía por su dinámica de enseñanza

¹⁵⁰ *Ibid.*, 270

¹⁵¹ K. RAHNER- K. LEHMAN, «Kerigma y dogma», *MySal*, I, 757: “Al menos en líneas generales, puede decirse que también el conocimiento y la afirmación humana *dentro* de la revelación y de la fe eclesial trae consigo las sombras y las huellas de aquella herida. Según la doctrina católica, también el hombre justificado sigue estando condicionado por la situación de pecado en razón de su origen.”

¹⁵² cf. W. KASPER, «Dogma-evolución de los dogmas», *DCT*, I, 270

¹⁵³ cf. K. RAHNER- K. LEHMAN, «Kerigma y dogma», *MySal*, I, 763

a un encuentro con el misterio de Dios. “Remite al oyente más allá de sí misma, al interior del misterio de Dios, tal y como es en sí.”¹⁵⁴

La teología católica entiende que un elemento fundamental de la afirmación dogmática está en la particularidad que ésta no se identifica con el contenido previamente asignado al concepto.¹⁵⁵ Incluso afirmando que el concepto tiene su propio significado, aquí sólo es el medio de una experiencia que le remite a algo superior a sí mismo y todo lo que se pueda decir.¹⁵⁶

En el fondo, estamos hablando del uso de la analogía en las definiciones dogmáticas. Analogía que significa intención a una realidad superior.

“Importa sobre todo reconocer que el discurso teológico no sólo habla acerca del misterio, sino que únicamente cumple bien su cometido cuando se convierte en algo así como una señal que indica la dirección para llegar hasta el misterio mismo. En todo caso, sería erróneo pensar que ya se “tiene” la realidad cuando se tiene su expresión conceptual. Esta expresión encierra a su vez un auténtico sentido mistagógico: conjura la experiencia de gracia del misterio absoluto”.¹⁵⁷

El objetivo último del dogma no es transmitir un conocimiento sino en conducir al creyente al misterio mismo. Sin embargo, el dogma efectivamente nos introduce por el conocimiento de la verdad revelada al encuentro de Dios. Conocer, en el sentido sólo de información, el dogma no es lo mismo que experimentar al misterio. El dogma tiene una función de disponernos y conducirnos al encuentro del misterio de Dios.

Por eso, el dogma tiene un sentido mistagógico: enseñanza para experimentar el misterio. El dogma en su dinámica interna con el creyente nos conduce por la enseñanza a experimentar el misterio de Dios.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 763

¹⁵⁵ *cf Ibid.*, 763

¹⁵⁶ *cf Ibid.*, 763

¹⁵⁷ *Ibid.*, 764

10. Es un fenómeno escatológico

El décimo rasgo dinámico del dogma es ser un fenómeno escatológico. La afirmación dogmática es escatológica porque está orientada al fin de la revelación de Jesucristo: conocer el misterio de Dios y comunicarnos la salvación divina.

El dogma no anuncia otra cosa sino el significado de esta plenitud de los tiempos que se reveló en el acontecimiento histórico de Cristo. En tanto anuncio es también anticipación del *esjaton* y encierra por lo mismo un rasgo profético.

Kasper habla del anuncio del dogma sobre una realidad mayor que vendrá en plenitud.

“Esto significa, al mismo tiempo, que la afirmación dogmática habla siempre de algo que aparecerá en toda su gloria y esplendor en un futuro cuya forma concreta no nos podemos imaginar.”¹⁵⁸

El dogma anticipa la consumación escatológica de la revelación salvífica de Dios cara a cara. Por eso, el dogma tiene un rasgo proleptico que se mueve entre lo “ya” y lo todavía “no”. En tanto, conocimiento de fe el dogma tiene un carácter parcial, o se puede decir, que es una afirmación de un futuro permanente.¹⁵⁹

11. No se identifica con la palabra original de la revelación y es dependiente de la Sagrada Escritura

El undécimo rasgo dinámico del dogma es proceder sin identificarse de la palabra original de la revelación y depender de la Sagrada Escritura. La afirmación dogmática no se identifica con la palabra original de la revelación y con el enunciado original de la fe. Porque toda revelación supone una reflexión en el creyente. El dogma procede de la revelación pero incluye el esfuerzo de apropiación del creyente. Esto se ejemplifica con los estudios de la Escritura sobre las redacciones o formas.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 764

¹⁵⁹ cf. W. KASPER, «Dogma-evolución de los dogmas», *DCT*, I, 270

Las afirmaciones dogmáticas pretenden mantenerse atentas a la conciencia de la fe de la Iglesia y se saben dependientes del magisterio eclesiástico. Además que no existe ninguna revelación proclamada si no es en la forma de la revelación *creída*.¹⁶⁰

En toda revelación creída se da el elemento de reflexión creyente donde la palabra de Dios se presenta indisolublemente unida y en síntesis con la palabra que el hombre puede y debe pronunciar según su situación histórica y posición.

Aún así asumiendo el esfuerzo humano por comprender la revelación es necesario afirma el valor de las Escrituras. Este valor de las Escrituras es superior a las afirmaciones dogmáticas aún cuando los dogmas resulten de una etapa posterior de explanación de la revelación. La Sagrada Escritura es norma para el dogma. Esto porque la revelación tiene una historia definida.

“Se dan, pues acontecimientos totalmente determinados, fijados en el tiempo y en el espacio, en los que esta revelación, destinada a todos los tiempos posteriores, acontece de tal modo que estos tiempos posteriores permanecen permanentemente vinculados a ella”¹⁶¹

El valor supremo que tienen estos acontecimientos y palabras salvíficas concretadas en testimonio por la Escritura hace de ella la permanente e insuperable *norma normans non normata* de todas las afirmaciones dogmáticas.¹⁶²

Toda interpretación de la Revelación por el dogma debe estar ligada a la Escritura, así se salva el carácter único y definitivo del mensaje, evitando el error del gnosticismo. La Escritura ayuda a cuidar el *sarx* de la Revelación.

12. Explanación del depositum fidei

El décimo segundo rasgo dinámico del dogma es ser explanación del depositum fidei. También los dogmas no se pueden identificar con el

¹⁶⁰ cf. K. RAHNER- K. LEHMAN, «Kerigma y dogma», *MySal*, I, 765

¹⁶¹ *Ibid.*, 766

¹⁶² cf. *Ibid.*, 766

depositum fidei. El depositum fidei no puede entenderse como un cúmulo de verdades que se transmiten y que estarían fijas, por ejemplo, en la Escritura. Tampoco puede ser la pura comunicación configurando al depósito de la fe un ente volátil.

El depósito de la fe debería de comprenderse desde la categoría de acontecimiento, explica Rahner. “El acontecimiento es un suceso, ya pasado y sólo presente bajo el modo de una fe garantizada por Dios, lo cual equivale a decir que es un suceso que puede ser experimentado en la Iglesia.”¹⁶³

Para Rahner, el depósito es acontecimiento pasado que se hace presente por la fe que otorga Dios a la Iglesia.

“Puesto que se trata de la conservación del sentido exacto de aquel acontecimiento básico original y de la mejor interpretación posible del mismo en la predicación y en la doctrina comunitaria a lo largo de una larga historia, nunca podrá separarse el depositum fidei, en su carácter de acontecimiento, del lenguaje correspondiente.”¹⁶⁴

El depósito de la fe se entiende en el despliegue del presente histórico de la predicación y doctrina comunitaria de la Iglesia pretendiendo eficazmente, por la fe, el sentido exacto del acontecimiento original y de la mejor interpretación posible de la revelación. El dogma es fruto de este dinamismo de la mejor interpretación de la revelación.

De modo, que el depósito de la fe debe estar unido con el lenguaje que se utilizó porque lo consideró óptimo para proclamar y anunciar la revelación.

“Este lenguaje no tiene inconveniente de aceptar conceptos filosóficos de un tiempo pretérito, con tal de que puedan ser útiles a su finalidad decisiva: expresar de manera patente en el diálogo con la historia la esencia del origen permanente de la fe.”¹⁶⁵

El dogma como explicación del depósito dentro de la Tradición viva de la Iglesia puede admitir una interpretación ulterior por el lenguaje

¹⁶³ *Ibid.*, 769

¹⁶⁴ *Ibid.*, 769

¹⁶⁵ *Ibid.*, 769

humano sin contradecir lo anterior. Cada dogma al ser concreto en su formulación como en un tiempo histórico debe ser interpretado en la totalidad de la doctrina eclesial y de la vida eclesial, añade la CTI.

“Pues la Iglesia en su enseñanza, su vida, su culto, perpetúa y trasmite a todas las generaciones todo lo que ella es y todo lo que ella cree (cf. DV8) Por eso los dogmas tienen que ser interpretados en el contexto global de la vida y doctrina de la Iglesia.”¹⁶⁶

Por su relación con el depósito de la fe también deben de comprenderse en la integridad de todos los dogmas. “Ellos (los dogmas) son inteligibles sólo a partir de su conexión (nexus mysteriorum) y en su estructura en conjunto.”¹⁶⁷ Todo intento ulterior de una nueva interpretación sólo podrá hacerse con el concurso autorizado del magisterio de la Iglesia que guía el proceso de la formulación de la fe al custodiar el depositum fidei.

¹⁶⁶ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Sobre la interpretación de los dogmas (1989)», en C. POZO, ed, *Comisión Teológica Internacional. Documentos 1969-1996*, 437

¹⁶⁷ *Ibid.*, 437

CAPÍTULO IV

CRITERIOS DE INTERPRETACIÓN DEL DOGMA

En el anterior capítulo hemos expuesto la identidad dinámica de la afirmación dogmática. Se dejó claro que el dogma es más que una simple afirmación lógica. En el dogma se integran la fe, la Iglesia, la Escritura, el Magisterio y dimensiones como ser escatológica, mistagógica, entre otras.

Por esta razón, el cuarto capítulo quiere mostrar que si el dogma tiene una realidad dinámica también su interpretación es admitida para el creyente del presente. Interpretar al dogma no es una acción extrínseca al dogma sino que la misma afirmación dogmática posee esta cualidad de hacerse actual para el hoy por medio de la interpretación.

La CTI en el documento Interpretación del dogma que lo hemos mencionado en el trabajo presenta estos principios de interpretación. Estos son de manera directa: la Sagrada Escritura y la Comunión con la tradición de la Iglesia.

Describiremos estos principios de interpretación para hacer palpable que el dogma tiene una dinamicidad interna que está al servicio del encuentro del hombre para con Dios en este tiempo actual.

Hay que advertir que si uno se acerca al dogma para interpretarlo debe tener en cuenta estos principios en su conjunto. Sobredimensionar uno sobre otro u obviar alguno sería una empresa fallida para comprender el dogma. El dogma por ser dinámico pide cuidar y conocer estos principios de interpretación.

1. Criterio Escriturístico

1.1 La importancia fundamental de la Sagrada Escritura

La Sagrada Escritura deber ser el punto de partida y fundamento para la explicación de los dogmas por las siguientes razones como enumera la CTI.

- Los escritos del Antiguo y Nuevo Testamento han sido compuestos bajo la acción del Espíritu Santo para que fueran “útiles para enseñar; para argüir, para corregir, para educar en la justicia (2 Tim 3,16).”¹⁶⁸
- “La Iglesia ha reconocido en el Canon, la expresión auténtica y fidedigna de la fe de la Iglesia de los orígenes y siempre se ha adherido a él”.¹⁶⁹
- La veneración de la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia DV 40
- El estudio de la Sagrada Escritura tiene que ser, a la vez, el alma de la teología y de toda predicación DV41¹⁷⁰

La Sagrada Escritura hace posible que las interpretaciones que podemos hacer de los dogmas respeten el éfapax de la revelación y no convertir la interpretación cristiana en gnosis.

Poner primero la Escritura es darle al dogma una correcta base para unirnos a la revelación original de los apóstoles. No puede primar el ingenio ni tampoco posibles actitudes espiritualistas que subordinen una interpretación del dogma desligada de la Escritura. Falsos pietismos o neo-gnosticismos se oponen a una interpretación del dogma según la Escritura.

Cuando se explicó sus rasgos de una identidad dinámica del dogma, se dejó sentado que la afirmación dogmática es una explanación de la Escritura. Interpretación del dogma debe partir de la Escritura.

¹⁶⁸ Cf. *Ibíd.*, 439

¹⁶⁹ *Ibíd.*, 439

¹⁷⁰ *Ibíd.*, 439

1.2 Consideraciones por el fenómeno moderno en la exégesis

La relación entre Escritura y dogma no ha sido una relación desligada de conflictos. La armonía entre Escritura y dogma fue debilitada por el fenómeno moderno en la teología.

El conflicto entre exégesis y dogmática es un fenómeno moderno. Rahner lo explica con la moderna contraposición entre teología bíblica y dogmática.

“Lo que hoy englobamos bajo el concepto formal de “teología bíblica” tiene su origen histórico en la oposición, latente y manifiesta, a todo lo que se parezca a una “dogmática”. La teología bíblica, en contraposición a toda especulación ajena, se atiene con pasión desde sus comienzos a las fuentes más primitivas del puro conocimiento lógico. Este distanciamiento respecto de los dogmática tiene su raíz en la Reforma.”¹⁷¹

Lutero sin pretender quitar el valor a los dogmas, sobre todo de la Iglesia antigua, llevó a confrontar en el protestantismo a la Escritura contra el dogma. Ya no haría falta remitirnos a los dogmas si tenemos el evangelio que es la fuente de la verdad salvífica. Así, Von Harnack verá en los dogmas una contaminación al mensaje evangélico por la intromisión de un lenguaje helénico. Veamos como lo presenta Rahner esta confrontación:

“Hoy ya no puede defenderse la típica oposición entre la pureza original del evangelio y el lenguaje ontológico secundario de la teología dogmática de origen helenista con la ruda y antitética virulencia de Harnack y su escuela, por ejemplo, o de M. Werner y otros.”¹⁷²

El rechazo al dogma sería a la postre un rechazo a la autoridad de la Iglesia. Si la negación del dogma significa una negación, en último término, a la tradición de la enseñanza que la Iglesia ha ofrecido al servicio de la Palabra entonces se pasa a negar la necesidad e incluso la licitud de la enseñanza de la autoridad eclesiástica.

¹⁷¹ K. RAHNER- K. LEHMAN, «Kerigma y dogma», *MySal*, I, 728

¹⁷² *Ibid.*, 728-729

Negar el dogma sería entonces negar el oficio de enseñanza que la Iglesia en su magisterio ha ejercido antes de la reforma y que continuará hasta el final de los tiempos.

Ratzinger comprende el conflicto moderno la confrontación de dogma y exégesis que generó Lutero en los términos de liberación de la escritura. Para Lutero, la Escritura estaba encerrada y encadenada a la autoridad del magisterio. Mencionar la superioridad de la Escritura era liberarla del ministerio eclesiástico. Con esta liberación le devolvía a la Escritura su eficacia salvífica.

“Cuando Lutero descubrió el Evangelio en el Evangelio tuvo a par la impresión de haber liberado la palabra de Dios de las cadenas del oficio o ministerio eclesiástico, que se había apoderado de esta palabra, y no la dejaba aparecer en su prístina expresión, sino que la aplicaba a su talante. Esta idea de que la palabra de Dios estaba encadenada en la Iglesia católica por su vinculación a la autoridad del oficio y privada así de su eficacia viva, se expresa una y otra vez en los escritos de los reformadores.”¹⁷³

Este proceso de disociación entre dogma y escritura que se originó con Lutero pasó, siglos más adelante, a una crítica de encontrar retoques dogmáticos en la Escritura misma. A los cuestionamientos de Lutero dieron paso a la crítica racionalista sobre la Escritura. La CTI entiende que una exacerbada crítica racionalista trajo una suspicacia sobre la realidad de la revelación en sí y de lo que pretendieron narrar los escritores.

“Es común a estas tendencias diversas de la crítica, que el dogma de la Iglesia, y también la Escritura misma, están bajo la sospecha de ocultar una realidad originaria, que sólo puede ser liberada por un nuevo cuestionamiento crítico.”¹⁷⁴

A pesar de todos los conflictos teológicos que se dieron en torno a la Escritura ayudaron, a largo plazo, a comprenderla cada vez mejor. Por eso se puede valorar la crítica ilustrada de la tradición y la crítica histórica de la Biblia con resultados positivos. Uno de resultados positivos fue reconducir a la Escritura en el seno de la Iglesia.

¹⁷³ J. RATZINGER, «Ensayo sobre el concepto de tradición», en K. RAHNER, -ID, *Revelación y tradición*, 28

¹⁷⁴ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Sobre la interpretación de los dogmas (1989)», en C. POZO, ed, *Comisión Teológica Internacional. Documentos 1969-1996*, 440

La Escritura sólo se entendería a la luz de la Iglesia. Por ejemplo, Ratzinger lo explica considerando a la Iglesia como autora de la Escritura. La consideración de la autoría de la Escritura siempre estuvo en torno a Dios y al hagiógrafo. Ratzinger menciona al tercer autor de la Escritura: la Iglesia. La Iglesia, como comunidad creyente, junto a Dios y al hagiógrafo, son autores de la Escritura.

“Se podría decir que los libros de la Escritura remiten a tres sujetos que interactúan entre sí. En primer lugar el autor o grupo de autores a los que debemos un libro de la Escritura. Pero estos autores no son escritores autónomos en el sentido moderno del término, sino que forman parte del sujeto común “pueblo de Dios”: hablan a partir de él y a él se dirigen, hasta el punto de que el pueblo es el verdadero y más profundo “autor” de las Escrituras. Y, aún más: este pueblo no es autosuficiente, sino que se sabe guiado y llamado por Dios mismo que, en el fondo, es quien habla a través de los hombres y su humanidad.”¹⁷⁵

La Sagrada Escritura como el canon tiene su origen en la Parádoxis de la Iglesia primitiva. Entonces vemos como la exégesis nos volvió a establecer la estrecha relación entre dogma y la tradición gracias a la integración de la Iglesia como comunidad creyente. El dogma no es un añadido en la Escritura sino que surge en la comunidad creyente como surge también la Escritura.

En relación con la controversia sobre la Escritura está la búsqueda de un Cristo adogmático nos señala la CTI. Esta crítica proviene de la corriente historicista que intenta frustradamente demostrar un Cristo adogmático.

Esta búsqueda es imposible, señala la CTI. La razón está, aun aceptando por reducción un núcleo histórico indiscutible del Jesús terreno, la afirmación que se presenta en el nuevo testamento de la confesión central que Jesucristo es el Hijo de Dios (Mt 16,16). Porque esta confesión de fe es la forma primitiva del dogma cristiano.¹⁷⁶ Una vez más el dogma nace en el mismo despliegue de la revelación como se observa en el testimonio de la Escritura.

¹⁷⁵ J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*. 17

¹⁷⁶ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Sobre la interpretación de los dogmas (1989)», en C. POZO, ed, *Comisión Teológica Internacional. Documentos 1969-1996*, 440

1.3 El Concilio Vaticano II sobre la interpretación de la Escritura

El Concilio Vaticano II recibió los aportes de la crítica histórica en la forma de interpretar la Sagrada Escritura. La consideración de estudiar al escritor humano y considerar su entorno para comprender el mensaje que Dios quiere dar fueron asumidos por teólogos que participaron en el Concilio Vaticano II.

La consideración de las circunstancias y características del autor humano son tomados oficialmente por la Iglesia en la Dei Verbum para estudiar la Escritura. La DV 12 señala que “para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y lo que Dios quería dar a conocer con dichas palabras”.

La incorporación del estudio de los autores humanos es un avance de la crítica histórica. La misma DV señala el estudio de los autores humanos con algunas especificaciones:

“Para descubrir la intención del autor, hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los géneros literarios. Pues la verdad se presenta y se enuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica, en libros proféticos o poéticos, o en otros géneros literarios. El intérprete indagará lo que el autor sagrado dice e intenta decir, según su tiempo y cultura, por medio de los géneros literarios propios de su época. Para comprender exactamente lo que el autor propone en sus escritos, hay que tener muy en cuenta los modos de pensar, de expresarse, de narrar que se usaban en tiempo del escritor, y también de expresiones que entonces más se solían emplear en la conversación ordinaria.” DV12

Como se observa, el Concilio Vaticano II abre una línea de estudio de la Escritura basada en el método histórico crítico. Sin embargo, el estudio de la Escritura no se puede reducir a este aspecto del método crítico-histórico. Los padres conciliares manifiestan que el estudio histórico crítico debe insertarse en una interpretación teológica y eclesial. El método crítico- histórico debe estar al servicio de una lectura teológica y eclesial. “La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita” DV 12.

Esto significa que debe atenderse al contenido y unidad de la Escritura, la Tradición viva de la Iglesia y la analogía de la fe. De estos principios se debe insistir que la interpretación teológica de la Escritura debe estar ligada a Jesucristo. Jesucristo es el centro de la Escritura y el intérprete (exégeta) del Padre (Jn 1,18).

Cristo en su vida da testimonio de ser el intérprete. Cristo confía sus palabras y su Espíritu a la Iglesia para que sea conducida por la verdad plena (Jn 16,13). La CTI pone de la manifiesto esta fuerza del Espíritu que guía a los creyentes en la transmisión e interpretación de la revelación.

“En la fuerza de este Espíritu, sus discípulos han consignado por escrito y transmitido el testimonio de Jesús. La interpretación del testimonio de Jesús está, por ello, indisolublemente ligada a la actividad de su Espíritu en la continuidad de sus testigos (sucesión apostólica) y en el sentido de la fe del pueblo de Dios”.¹⁷⁷

En esta entrega o tradición se inicia en el Padre dando su Palabra hecha carne a la Iglesia por la asistencia del Espíritu Santo. El Espíritu Santo asiste a los testigos para poner por Escrito el testimonio de Jesús. Esta puesta por escrito ya es una interpretación desde la fe de los testigos privilegiados los Apóstoles. Pero las sucesivas interpretaciones deben estar en continuidad (sucesión apostólica) de los testigos y con el sentido de la fe del pueblo de Dios. Entonces la recta interpretación de la Escritura está garantizada por la confluencia de la acción del Espíritu en la continuidad de los testigos y por el sentido de la fe del pueblo de Dios.

El dogma se encuentra en la recta interpretación de la Escritura. Porque en la afirmación dogmática se hace presente la acción del Espíritu por la continuidad de los testigos que es ejercida por el magisterio de la Iglesia y con todo el pueblo de Dios por el *sensus fidei*.

Esta interpretación correcta y obligatoria de la Escritura para todo el pueblo de Dios, el Magisterio lo ejerce en una función de servicio a la Palabra. El Magisterio no está por encima de la Palabra sino que está a

¹⁷⁷ *Ibid.*, 441

su servicio gracias a la asistencia del Espíritu. Entonces, el magisterio emite un juicio no sobre la Palabra de Dios sino sobre la rectitud de su interpretación. El Magisterio no modifica la Palabra de Dios. El Magisterio busca acercar las riquezas de la Escritura al pueblo de Dios.

El dinamismo interpretativo del dogma nunca está en un retroceso sino en búsqueda de nuevas formulaciones o puntos de vista para la comprensión del mensaje revelado. En este dinamismo de interpretación de la Escritura contribuyen enormemente los trabajos de los exégetas.

1.4 Cristo, criterio insuperable de interpretación de la Escritura

Aún discerniendo lo positivo de los aportes de la modernidad y de sus métodos, hay que seguir manteniendo la primacía de la plenitud de la revelación en el acontecimiento de Jesucristo y que no hay que esperar una nueva época que lo supere. Este principio de la centralidad del acontecimiento de Jesucristo lo señala la CTI:

“El tiempo hasta el retorno de Cristo permanece constitutivamente ligado al “una vez y para siempre” (ephapax) de Jesucristo, y la tradición de la Escritura y a la tradición eclesial que dan testimonio de él”.¹⁷⁸

El criterio para discernir entre la verdad y la mentira está en la acción de Cristo en el presente por medio de la Iglesia. Por eso, todo progreso y uso de métodos modernos se legitima en la comunión con la Iglesia.¹⁷⁹

Cuando la DV habla de la analogía de la fe para la interpretación de la Escritura, se está señalando la superioridad del acontecimiento de Jesucristo. Cristo es el primer analogado sobre el que todas las verdades de la revelación deben de ser contrastadas. Todo método como toda verdad debe de ser interpretada con el analogado principal: Jesucristo.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 442

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*, 442

2. Criterio de la Tradición y la Comunión de la Iglesia

2.1 La conexión estrecha de Escritura, Tradición y Comunión de la Iglesia

Existe una conexión interna entre Escritura, Tradición y la Comunión de la Iglesia. Esta conexión se inicia con el único evangelio, prometido en el Antiguo Testamento y revelado plenamente en Jesucristo. Jesucristo, el evangelio vivo, es la fuente permanente de toda verdad salvífica y de toda doctrina moral.

Este evangelio es transmitido por los apóstoles y sus discípulos por asistencia del Espíritu Santo por medio de predicación oral, ejemplo e instituciones, y puesto por escrito por inspiración del mismo Espíritu Santo.¹⁸⁰ Así la Escritura y Tradición forman la herencia apostólica (*depositum fidei*), que la Iglesia custodia (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,14). Esta entrega de la Escritura ha sido en los corazones de los creyentes, afirma la CTI.

“El evangelio no ha sido entregado a la Iglesia sólo en letras muertas escritas sobre papel, ha sido escrito por el Espíritu Santo en los corazones de los fieles (2 Cor 3,3). De esta manera, por obra del Espíritu Santo, está permanentemente presente en la Comunión de la Iglesia, en su doctrina, en su vida y, ante todo, en su liturgia (DV 8)”.¹⁸¹

El Evangelio está presente en la comunión de la Iglesia. Por eso, la Escritura, Tradición y Comunión de la Iglesia forman una unidad interna (DV 9). El fundamento más profundo de esta unidad consiste en que el Padre envía y entrega conjuntamente su Palabra y su Espíritu. La acción del Espíritu en el Antiguo Testamento que opera en los hechos salvíficos, inspira a los Profetas para anunciarlos y crea el pueblo que confiesa y los testifica en la fe.

También el Espíritu actúa en el Nuevo Testamento en la encarnación, en la edificación del cuerpo de Cristo, la Iglesia, por el bautismo, y su función de recordar siempre de nuevo la palabra, obra y persona de

¹⁸⁰ Cf. *Ibíd.*, 442

¹⁸¹ *Ibíd.*, 443

Jesucristo para conducir a la Iglesia a la verdad plena (Jn 14,26; 15,26; 16,13ss).

Es obra del Espíritu que la palabra externa se hace en los fieles “espíritu y vida”. Son adoctrinados por la unción de Dios mismo (1 Jn 2,20 y 27; Jn 6,45). Esto significa que el Espíritu suscita el *sensus fidelium*: “Aquel sentido interno por el que el pueblo de Dios bajo la dirección del magisterio reconoce, afirma y mantiene, de modo inquebrantable, en la predicación, no la palabra de hombres, sino la Palabra de Dios.”¹⁸²

El dogma dinámicamente está al servicio del *sensus fidelium* porque hace manifiesto la Palabra de Dios generando la comunión de los fieles. Esta comunión que propicia el dogma se da en la totalidad de la Iglesia tanto en el espacio como en el tiempo.

2.2 Distinción de la única Tradición y las muchas tradiciones

El discernimiento de espíritu debe entenderse para poder distinguir entre la Tradición y las tradiciones que habitan en la Iglesia. La Tradición es la autocomunicación de Dios Padre por Jesucristo en el Espíritu Santo para una presencia siempre nueva en la comunión de la Iglesia.

Esta Tradición viva que proviene del Señor se le añade de manera natural las tradiciones humanas. Hay necesidad entonces de discernir.

Hay dos criterios para el discernimiento de espíritus que se derivan de la esencia de la Tradición:

- a. La Tradición es el primer criterio. Por el único Espíritu que está presente en la Escritura y en la Tradición, un criterio fundamental es la interna coherencia de la Tradición. Esta coherencia procede del centro de la revelación de Jesucristo. Este criterio debe discernirse la tradición, la escritura y las tradiciones concretas.¹⁸³

¹⁸² *Ibid.*, 443

¹⁸³ *cf. Ibid.*, 443-444

- b. La apostolicidad es el segundo criterio. Porque la fe ha sido transmitida una vez y para siempre, debe renovarse a la luz de este comienzo.¹⁸⁴
- c. La catolicidad es el tercer criterio. Es dentro de las múltiples formas de concreción que debe estar en concordancia dentro de la Comunión de la Iglesia. “Una concordancia en una doctrina de fe que dura largo tiempo sin ser discutida, es un signo para conocer la apostolicidad de esta doctrina.”¹⁸⁵
- d. La liturgia es el cuarto criterio. La conexión entre la Tradición y la comunión se muestra en la liturgia. Esto porque se expresa lo creído con lo celebrado y también porque actualiza “el misterio de la fe”. La comunión en el cuerpo de Cristo sirve para la edificación de la comunión de la Iglesia.¹⁸⁶

2.3 Interpretación de los dogmas dentro de la comunión de la Iglesia

La Iglesia es como un sacramento. Esta imagen propuesta por el concilio Vaticano II deriva a afirmar que la Iglesia es el lugar, signo e instrumento de la Parádosis. Una Parádosis que se expresa en la función de martyria, leitourgia y diakonia.¹⁸⁷

Los dogmas expresan la misma Tradición de fe de modo doctrinal. Por ello los dogmas deben estar ligados a la vida de la Iglesia.

“El sentido de los dogmas y de su interpretación es mucho más soteriológico: deben proteger de error la Comunión de la Iglesia, curar las heridas del error y servir al crecimiento en una fe viva.”¹⁸⁸

La función de enseñar e interpretar auténticamente la Tradición de la fe corresponde a los obispos por su relación de sucesión con los Apóstoles. En comunión con el obispo de Roma pueden interpretar auténticamente los dogmas. Y también la interpretación puede hacerla

¹⁸⁴ cf *Ibíd.*, 444

¹⁸⁵ *Ibíd.*, 445

¹⁸⁶ cf. *Ibíd.*, 445

¹⁸⁷ cf. *Ibíd.*, 445

¹⁸⁸ *Ibíd.*, 445

el Papa, cabeza del colegio episcopal. La interpretación de los dogmas puede ser realizada por otros miembros de la Iglesia pero siempre en comunión con los obispos y el Papa.

También para realizar una interpretación de los dogmas deben estar en comunión con el testimonio concorde de los Padres de la Iglesia (unanimis consensus patrum), el testimonio de los mártires a causa de la fe y de los otros santos reconocidos (canonizados) por la Iglesia, especialmente de los santos Doctores de la Iglesia.¹⁸⁹

2.4 Al servicio del “consensus fidelium”

Un criterio de discernimiento de espíritu es la edificación de la unidad del cuerpo de Cristo (1Cor 12,4-11).

Por eso la interpretación de los dogmas es una forma de servicio al *consensus fidelium*, en el que el pueblo de Dios. “Desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos (San Agustín) manifiesta su consentimiento universal en las cosas de fe y de costumbres”.¹⁹⁰

Una interpretación del dogma por el fiel cristiano que genere una división entre los cristianos sería errada. Por eso, los teólogos al pretender hacer nuevas interpretaciones deben de considerar si sus conclusiones van a generar unidad en la fe o división. Las nuevas interpretaciones deben siempre edificar a la Iglesia. Los dogmas están al servicio de la edificación de la Iglesia. Los dogmas deben fortalecer el *consensus fidelium*.

3. Criterio de apropiación en el presente

3.1 La necesidad de una interpretación actual

La Iglesia que peregrina entiende que el dogma no es una realidad que se estanca en el pasado sino que tiene todo un proceso de apropiación.

¹⁸⁹ Cf. *Ibíd.*, 446

¹⁹⁰ *Ibíd.*, 446

“Una verdad de la fe, al hacerse dogma, entra definitivamente en la Parádosis que progresa. A la definición sigue la recepción, es decir, la apropiación viva de un dogma en el conjunto de la vida de la Iglesia y la penetración más profunda en la verdad testificada por él.”¹⁹¹

El dogma no se queda en el pasado sino que debe ser fructuosa para la vida de la Iglesia en tanto que entrega en sentido positivo la verdad. Una interpretación actual de los dogmas debe tener en cuenta dos principios: la validez permanente de la verdad y la actualidad de la verdad. La correcta transmisión de la verdad está en evocar la memoria para que surja esperanza para el presente y el futuro.

“Una proposición sólo puede tener una significación última para hoy, porque es verdadera y en la medida en que lo es. La validez permanente de la verdad y la actualidad para hoy se condicionan, por tanto, mutuamente. Sólo la verdad hace libres (Jn 8,32).”¹⁹²

La dinamicidad del dogma tiene este rasgo de poder ser actual la verdad revelada. Este dinamismo permite que las futuras generaciones en comunión con la Tradición de la Iglesia se apropien del significado que le dieron para generar una esperanza en el futuro.

La CTI señaló arriba que la verdad de carácter permanente que porta el dogma sigue iluminando la vida de los hombres. Pero existe una tarea del creyente de hacer brillar esa luz de la verdad que porta el dogma por la acción de la gracia y la fe, como hemos puesto de relieve en la identidad dinámica del dogma.

3.2 Principios directivos de la interpretación actual

La interpretación actual debe estar dirigida por los mismos principios de la historia de los dogmas y de la tradición viva de la Iglesia. Esta interpretación no es una evolución de carácter puramente intelectual ni un proceso exclusivamente existencial o sociológico. Está sugerida, sostenida y dirigida por la actuación del Espíritu Santo en la Iglesia y en los corazones de los cristianos concretos¹⁹³.

¹⁹¹ *Ibid.*, 447

¹⁹² *Ibid.*, 447

¹⁹³ cf. *Ibid.*, 447

Existe una variedad de elementos comprometidos en la interpretación actual en el dogma: la luz de la fe, carismas, testimonios de los santos, testimonio profético de movimientos espirituales, el conocimiento interno (que procede de una experiencia espiritual) de laicos que están llenos del Espíritu de Dios¹⁹⁴.

La interpretación actual de los dogmas se da en la totalidad de la vida de la Iglesia. Ella se puede dar en la vida de la Iglesia como puede ser en la predicación, catequesis, liturgia, la vida de oración, la diaconía, el testimonio cotidiano de los cristianos y también la ordenación jurídica y disciplinar de la Iglesia.

La fe, como acto plenamente humano, influyen en la interpretación actual: la teología que cultiva el intelecto, la voluntad y la afectividad. La fe debe dar testimonio y razón de lo que se cree como lo afirma el apóstol Pedro (cf. 1Pe 3,15). Por eso para la interpretación actual de los dogmas es necesario el estudio histórico de las fuentes, diálogo con las ciencias humanas y las de la cultura, la hermenéutica y la lingüística, y la filosofía.

Elas pueden estimular y preparar el testimonio de la Iglesia en el foro de la razón pero siempre sobre el fundamento y bajo la norma de la predicación, de la doctrina y de la vida de la Iglesia.¹⁹⁵

3.3 Validez permanente de las fórmulas dogmáticas

Sobre la interpretación actual queda la pregunta sobre la validez permanente de la fórmula dogmática. La realidad revelada, el misterio de Cristo, está por encima de cualquier concreción y con lo cual se sustrae a toda sistematización y puede entonces hacerse presente en cualquier cultura o tiempo. Sin embargo, contenido y forma no se puede separar simplemente.

“El sistema de símbolos del lenguaje no es sólo un revestimiento externo, sino en cierta medida la encarnación de una verdad. Esto, sobre el trasfondo de la Encarnación de la Palabra eterna, vale especialmente de la

¹⁹⁴ cf. *Ibid.*, 448

¹⁹⁵ cf. *Ibid.*, 448

proclamación de la fe de la Iglesia. Ésta toma, por exigencia de su esencia, una forma concreta formulable, que como expresión simbólico-real del contenido de la fe contiene y hace presente lo que indica.”¹⁹⁶

Si el dogma se encuentra en una dinámica de encarnación entonces debe asumirse que la concreción en un lenguaje y símbolos del dogma no es intercambiable al arbitrio de cualquier particular. Porque la Iglesia al formular un dogma ha pasado todo un proceso de purificación y elaboración de un lenguaje que sea conforme al mensaje evangélico. El anuncio de la revelación trae consigo un nuevo lenguaje al servicio de la verdad de la salvación.

“Por ello, el lenguaje dogmático de la Iglesia en parte ha surgido de la discusión con ciertos sistemas filosóficos, pero no está ligado a un determinado sistema filosófico; más bien, la Iglesia ha creado su propio lenguaje en un proceso por el que la fe se hace palabra y ha expresado así con la palabra realidades que anteriormente no se percibían y que precisamente por esta palabra pertenecen a la Parádosis de la Iglesia y, por ella, a la herencia histórica de la humanidad.”¹⁹⁷

Este lenguaje permite la comunión de fe en la Iglesia. Por eso los términos precisados en el tiempo por la fe no pueden ser revisables o sustituidos pues se perdería lo expresado en ellas. Sí es posible una profundización que asume lo pasado para darle una nueva presentación que saca de lo antiguo lo nuevo. Así lo expresa la CTI:

“Sin embargo, la verdad revelada permanece siempre la misma, no sólo en su sustancia, sino también en sus enunciados fundamentales”¹⁹⁸

Esto es consecuencia de la aprehensión dinámica que tiene el dogma al ser formulada por la asistencia del Espíritu en la función magisterial de la Iglesia. El dogma como realidad teológica tiene una real aprehensión del misterio. Una aprehensión de la verdad eterna en la unidad de la condición humana del lenguaje como se afirma en el principio de la encarnación.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 449

¹⁹⁷ *Ibid.*, 449

¹⁹⁸ *Ibid.*, 449

3.4 Ejes para la interpretación actual: Cristo, apostolicidad, comunión y el hombre

El principal eje es el “cristocéntrico”, él es el punto de partida, centro y medida de toda interpretación.

Para salvaguardar el dogma es necesario la relación al origen, es decir, la apostolicidad; y también el criterio de la comunión (koinonia), o sea, de la catolicidad. También está el criterio antropológico, no como medida, ni referencia, pues para sí mismo no es una realidad resuelta. El hombre se percibe como una realidad que debe ser conocida y llena de interrogantes. Interrogantes que se resuelven a la luz del misterio de Cristo. Sólo en Cristo se hace claro el misterio del hombre (GS 22), por eso, es punto de referencia de la interpretación de la fe, y también de los dogmas.

El Vaticano II habla sobre “los signos de los tiempos”. Esta expresión se difundió para remarcar que la Iglesia se preocupa por las circunstancias humanas actuales. Tener en cuenta la realidad concreta de la humanidad para poder evangelizar. Esta expresión “los signos de los tiempos” debe ser interpretado desde la fe. Es decir, el creyente que lee desde la fe las circunstancias actuales de la humanidad para iluminarlas con el mensaje evangélico. Es interpretación de la realidad por la fe. También, esta relación va de vuelta, las circunstancias de la humanidad motivan y suscitan una mayor inteligencia de la fe para ser transmitida.

La Iglesia quiere a la luz de Cristo iluminar el misterio del hombre y colaborar para encontrar una solución a las más apremiantes cuestiones de este tiempo. El dogma por su realidad dinámica busca según “los signos de los tiempos” iluminar con la fe las vicisitudes del tiempo actual.

3.5 La importancia del magisterio para la interpretación actual

Todos los criterios de interpretación actual deben estar considerados con el magisterio. El Magisterio es a quien Dios ha confiado la

interpretación auténtica de la palabra de Dios en la Escritura y la Tradición.

La función del magisterio no es sólo de notario. No sólo busca aprobar y desaprobado las nuevas interpretaciones de los dogmas. El magisterio también estimula, acompaña y dirige las propuestas de profundización o nuevas interpretaciones del dogma para el hoy. Así lo expresa la CTI sobre la función del magisterio y las interpretaciones de los dogmas:

“Estimularlo, acompañarlo, dirigirlo y, a medida que llega a una conclusión positiva, prestarle con la confirmación oficial, autoridad objetiva y universalmente obligatoria y dar así a los cristianos concretos, orientación y certeza en la confusión intrincada de voces y en la inacabable discusión teológica.”¹⁹⁹

Toda interpretación de los dogmas tiene que servir al único objetivo de convertir las letras del dogma en “espíritu y vida” en la Iglesia y en los fieles concretos. Los pastores, es decir, el Papa y los obispos, tienen de manera principal la función de alimentar con la predicación de la Palabra de Dios al pueblo creyente.

Debemos entender esta función del magisterio bajo la nueva perspectiva del Concilio Vaticano II que ubica a la autoridad eclesial al servicio de la Palabra de Dios por medio de la escucha y la predicación²⁰⁰.

Con esta visión se evita los equívocos que esgrimieron los protestantes de todo tipo de equiparación e incluso de subordinar la Palabra de Dios a una instancia distinta. La Iglesia con el dogma está al servicio, escucha y encuentro de la Palabra de Dios.

El Magisterio también se integra en el dinamismo del dogma resguardando y estimulando las nuevas interpretaciones del dogma para que la Revelación se haga presente en los corazones de los fieles.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 452

²⁰⁰ cf. DV 1

CONCLUSIONES

1. El análisis del término dogma nos muestra que la concepción de esta realidad teológica no es uniforme desde su aparición. La Sagrada Escritura usa el término para hablar de determinaciones jurídicas con carácter vinculante. Los Padres de la Iglesia, para quienes aceptan utilizar como herramienta la filosofía, usan el término para hablar de doctrina indistinta ya sea en los cristianos o en los herejes. Sin embargo, Orígenes, circunscrito a su concepción teológica, es el primero que utiliza el término dogma para designar las enseñanzas que provienen de Dios. Pero, es Vicente de Lerins que influirá posteriormente a los teólogos católicos en el debate protestante. Vicente enmarca al dogma con el origen de Dios, doctrina recibida en la tradición y el carácter público. Aún así la escolástica no usa la palabra dogma con un significado específico. La razón de una consciente concepción del dogma católico empieza a profundizarse con los cuestionamientos protestantes que desvinculan la verdad revelada y la tradición de la Iglesia. Esta razón fundamentaría por qué la Iglesia antigua y medieval no desarrollaron reflejamente una concepción teológica del dogma. La Iglesia antigua y medieval se percibían, en principio, en una continuidad de tradición. Por esa razón, se entiende que no exista un uso lingüístico no específico y que pueda relacionarse con otros conceptos afines para el conjunto de esta época.
2. La concepción inicial específica del concepto teológico del dogma surge en defensa de la tradición y en último término de la autoridad de la Iglesia frente a la crítica protestante. El aspecto formal autoritativo del dogma será el primero en resaltarse en la exposición católica. El Concilio Vaticano I inspirándose en Vicente de Lerins define al dogma como un juicio solemne de la Iglesia dejando en la penumbra otros aspectos. Estos aspectos

dogmáticos son los que determinan su dinamismo y son vueltos a considerar al estudiar con mayor detenimiento santo Tomás de Aquino. En nuestro trabajo tenemos en la reflexión de santo Tomás de Aquino elementos dinámicos del dogma. Primero cuando afirmaba que el acto de creer no termina en el enunciado (juicio de verdad) sino en la misma realidad (Misterio de Dios). Segundo cuando se explica el *articulus* que se relaciona con el dogma moderno sobre todo en su valor de necesidad para vivir la fe, acercarnos al Misterio. Tercer punto es pertenecer a la enseñanza de la Iglesia.

3. La defensa del dogma católico, previo al Concilio Vaticano II, se fue diversificando en tres posturas que buscaban hacer frente a la teología protestante. La primera postura considerada como la histórica intenta unir el dogma con los orígenes apostólicos pretendiendo afirmar que los dogmas son solo exteriorizaciones formales de las verdades ya poseídas en la comunidad primitiva. Esta postura es abandonada por remitirnos a absurdos históricos. La segunda postura considerada la intelectualista que entienden al dogma como resultado de una deducción silogística a partir de una proposición revelada. La dificultad de esta postura está en el prejuicio de reducir al dogma sólo bajo la lógica abstracta. Esta reducción hace que surja la tercera postura que se denomina teológica. Esta última observa que los intelectualistas, en último término, reducen la revelación a proposiciones estrictamente dichas. Una estricta comprensión del dogma pasa por una comprensión integral de la revelación donde se integran la fe, Iglesia y tradición. El Concilio Vaticano II fortalecerá los estudios del dogma desde la perspectiva teológica con la constitución dogmática *Sobre la divina revelación*.

4. El dogma necesita de un horizonte comprensivo teológico. Este horizonte se inicia con la concepción teológica de la Revelación según los aportes del Concilio Vaticano II. La Revelación como

realidad teológica tiene su origen en la iniciativa divina. Iniciativa que integra la acción de la tres personas de la Santísima Trinidad. La revelación se despliega por hechos y palabras que se relacionan íntimamente donde las palabras interpretan los hechos. La plenitud de la revelación está en Jesucristo, enviado por el Padre como su palabra definitiva por medio del Espíritu Santo. Jesucristo es la palabra que interpreta todo el hecho de la revelación. Además de que Jesucristo, se presenta, como el intérprete del Padre. Entonces la Revelación en su misma realidad teológica admite la interpretación que la da de manera definitiva el acontecimiento de Jesucristo. Si la revelación que es dinámica por su origen y por su despliegue admite interpretación, entonces el dogma que tiene un su origen en la revelación posee un dinamismo que incluye un despliegue interpretativo.

5. La revelación es recibida sólo por la fe. La fe que llega por la acción del Espíritu Santo donde el hombre se adhiere personalmente a Dios. Pero esta fe incluye la acción de creer que suscita la aplicación de la salvación en el creyente; y por otro lado, el contenido específico de la fe. Esta fe se conserva intacta en el depósito de la fe por la acción del Espíritu en la Iglesia. El dogma en su forma dinámica es una respuesta a la revelación en el ejercicio de la fe. Es un acto de fe y también una confesión concreta principalmente del acontecimiento de Jesucristo.

6. La integridad de la fe se mantiene en la Iglesia por medio de la acción del Espíritu Santo. Si la revelación se interpreta a la luz de Cristo, la revelación permanecerá donde habite el Espíritu de Cristo. Existe una doble presencia, según la visión paulina, del Espíritu de Cristo en la Iglesia. La primera está en la fe como inhabitación de Cristo y la segunda en la Iglesia como Cuerpo de Cristo. Por eso, la permanencia en la Iglesia del Espíritu en el tiempo garantiza la fe de los creyentes. Esta permanencia en el tiempo se da de manera específica en la vida, testimonio, oración

y vida de la Iglesia. Este pasar en el tiempo de transmisión garantizado por el Espíritu se denomina tradición. Y una forma de transmisión de la revelación esta en los dogmas. Los dogmas transmiten dinámicamente la fe.

7. La Parádosis de la Iglesia que es de donde surge el dogma tiene su inicio en la Trinidad. El Padre que envía al Hijo por el Espíritu Santo. Esta transmisión se continúa en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia. Esta transmisión de la comunidad eclesial pervive como presencia en la fe, inhabitación en Cristo, que antecede a toda explicación particular. Y, por último, la tradición, en su desarrollo dinámico, se consolida como regla concreta. Se entiende este último estrato de la revelación en el ejercicio de la autoridad de la fe al *Symbolum, fides quae*. En este estrato se configuran los dogmas. El dogma en su forma dinámica está unido entonces a la Parádosis que nace de la dinámica de entrega que hace el Padre del Hijo que pervive por el Espíritu en la Iglesia.

8. Este contexto teológico donde se integra el dogma en la relación dinámica de la revelación, fe, Iglesia y tradición determinan una visión más completa de la fórmula dogmática. Es decir, no sólo se puede decir de la fórmula dogmática que es una proposición sino que mantiene una identidad más compleja. Esta identidad está en ser una afirmación con pretensión de ser verdadero con carácter análogo. Es una afirmación de fe que en su realización se mueve dentro del acto de fe y opera eficazmente la presencia de la salvación. La definición dogmática tiene un valor simbólico objetivo porque, en sí misma, busca unir al hombre con Dios. El dogma es un acontecimiento espiritual porque está ligado a la acción del Espíritu Santo y, por ello, su comprensión depende también de la docilidad del creyente a la acción del Espíritu. La fórmula dogmática es una realidad doxológica porque une la confesión y alabanza a Dios. Es una afirmación eclesial porque se concreta por la autoridad de la Iglesia en su magisterio y otorga

identidad al cristiano. También por ser eclesial participa de la condición humana donde admite un progreso de purificación como lo necesita la Iglesia en su peregrinaje. Es una afirmación de fundamentación antropológica pues el hombre necesita de verdades estables y firmes para poder realizarse, además que el misterio cristiano por la encarnación valida que la verdad eterna se dé establemente y definitiva en el lenguaje humano. La afirmación dogmática tiene una función mistagógica porque prepara al creyente por la enseñanza a experimentar el misterio. Por su relación estrecha con la fe, debe afirmarse que tiene un carácter escatológico pues haciendo presente de modo anticipado el misterio, no se desvela completamente sino hasta el final de los tiempos. Es importante, decir que el dogma tiene su origen dinámico con la palabra original de la revelación porque es explicación de la Sagrada Escritura y el Depósito de la fe. Todos estos elementos integran la identidad dinámica del dogma.

9. Este dinamismo interno en la identidad del dogma admite una interpretación actual de los dogmas bajo tres principios. El primero es la relación estrecha con la Sagrada Escritura. Todo dogma debe ser interpretado desde la Escritura y volver a la Escritura. Porque la Escritura que se constituyó norma por la Tradición cuida que el acontecimiento de Jesucristo, clave interpretativa de la revelación, no caiga en una gnosis perdiendo el “sarx” de la revelación. La clave de interpretación de la Escritura siempre será el mismo acontecimiento de Jesucristo por más elementos metodológicos que se puedan utilizar. Esto significa que todo método de interpretación de la Escritura debe estar al servicio del Espíritu de Cristo que habita en la Iglesia y se despliega en la Tradición. El segundo criterio de interpretación actual de los dogmas está en integrarlo en la Escritura, Tradición y Comunión de la Iglesia porque los tres tienen el origen en Dios que envía al Hijo por el Espíritu Santo que permanece en la vida de la Iglesia. Y por último, el tercer criterio está en la apropiación en el presente. Esto significa que el dogma al ser definido le sigue la recepción que supone una apropiación viva en el conjunto de la

vida de la Iglesia por su confesión, celebración y testificación en la vida espiritual de los creyentes. Toda apropiación en el presente debe estar en comunión con el magisterio de la Iglesia que se le ha confiado la interpretación auténtica de la palabra de Dios en la Escritura y la Tradición. Así, el dogma posee una dinamicidad que inserta al creyente del hoy al encuentro con el Misterio de Dios por el auxilio que da el Espíritu Santo en el Cuerpo de Cristo, la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAM, K. *El Cristo de nuestra fe*, Barcelona 1958.
- ALFARO, J. «La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano», *Conc(E)* 21 (1967) 56-69.
- ___, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1988.
- ___, *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1985.
- ALVIAR, J. *Escatología*, Pamplona 2004.
- AUDINET, J. *Revelation de dieut et langage des homes*, París 1972
- BAKKER, L. «¿Qué lugar ocupa el hombre en la divina revelación?» *Conc(E)* 21 (1967) 23-42
- BALAGUER, V. «Biblia, razón y fe», *ScrTh* 39 (2007) 783-99.
- ___, «La economía de la palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática Dei Verbum» *ScrTh* 37 (2005), 410-413.
- BENGOA RUIZ DE AZÚA, J. *De Heidegger a Habermas. Hermeneútica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona 2002
- BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica Deus caritas est*, Lima 2005.
- ___, *Mensaje de la XII asamblea general ordinaria del sínodo de los obispos. Homilía de Benedicto al inicio y al final del sínodo*, Lima 2008.
- ___, *Carta Encíclica Caritas in veritate*. Paulinas, Lima 2009.
- ___, *Exhortación Apostólica Postsinodal Verbum Domini. Sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*, Lima 2010.
- BEUMER, J. «El método teológico», en SCHMAUS, M., - al., ed., *Historia de los dogmas*, Madrid 1977.
- BLONDEL, M. *Historia y dogma*, Madrid 2004.
- BOYER, CH, *El desarrollo del Dogma*, Barcelona, 1961
- BOYER, FR, «¿Por qué no comprendéis mi lenguaje?», *Conc(E)* 346 (2012) 233-243
- CODINA, V, «El vaticano II, un concilio en proceso de recepción», *SelTeo* 177 (2006) 12-25.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. «Sobre la interpretación de los dogmas (1989)», en C. POZO, ed, *Comisión Teológica Internacional. Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid 1997, 417-454
- CONGAR, Y.- al., *La respuesta de los teólogos*. Buenos Aires- México 1970
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Declaración sobre la doctrina católica acerca de la Iglesia para defenderla de algunos errores actuales*. Madrid, 1973.
- ___, *Declaración Dominus Iesus*, Madrid 2002.
- CHAPA, J., *50 preguntas sobre Jesús*, Madrid 2006.
- CHENU, M.D. «La teología como ciencia eclesial», *Conc(E)* 21 (1967) 96-107.
- CHESTERTON, G.K., *Herejes*, Barcelona 2009.
- ___, *Por qué soy católico*, Madrid 2010.
- DANIÉLOU, J. *Dios y nosotros*, Madrid 2003.
- DULLES, A., *Models of revelation*, New York 1992.
- EICHER, P., «La revelación “administrada”. Relación entre la Iglesia institucional y la experiencia», *Conc(E)* 133 (1978) 313-320.

- ERP, S., «La encarnación incesante como el futuro de la humanidad. La promesa de la teología sacramental de Schillebeeckx», *Conc(E)* 344 (2012) 13-28.
- FERNANDEZ, A. *Teología Dogmática*, I, Madrid 2012.
- FISICHELLA, R., *Introducción a la Teología fundamental*, Pamplona 2000.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R. *El Salvador y su amor por nosotros*, Madrid 1977.
- GIL CANTO, S., *Cristo en el Concilio Vaticano II. Una relectura a los cincuenta años*, Salamanca 2015.
- GONZÁLEZ MONTES, A., *Teología fundamental de la revelación y de la fe*, Madrid 2010.
- HAMMANS, H., «Visión católica del problema de la evolución del dogma en los últimos años», *Conc(E)* 21 (1967) 108- 128.
- HARNACK, A. VON, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Darmstadt 1964
- HÜNERMANN, P., *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad. Dogmática fundamental*, Barcelona 2006.
- ___, «¿Perplejidad del lenguaje ante el Concilio Vaticano II?», *Conc(E)* 346 (2012) 319-333.
- JUAN PABLO II., *Carta Encíclica Redemptor hominis*, Lima 1979.
- ___, *Carta Encíclica Fides et Ratio*, Lima 1998.
- ___, *Carta Encíclica Ecclesia de Eucharistia*, Lima 2003.
- ILLANES, J.- SARANYANA J., *Historia de la teología*, Madrid 2002.
- IZQUIERDO, C. «El dogma y las formulaciones dogmáticas», *Id. ed., Teología fundamental. Temas propuestos para el nuevo milenio*, Bilbao 1999, 667-714.
- ___, *Teología Fundamental*. Pamplona 2002
- KASPER, W., «La relación entre evangelio y dogma», *Conc(E)* 21 (1967) 144-156.
- ___, «La tradición como principio cognoscitivo», *SelTeo* 64 (1977) 289-300.
- ___, «Dogma-evolución de los dogmas» *DCT*, I, 262-270.
- ___, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 2011.
- KITTEL, G. «δόγμα», *DENT*, II, 234
- LA POTTERIE, I., «La verdad de la sagrada escritura y la historia de la salvación según la constitución dogmática Dei Verbum», *SelTeo* 22 (1967) 162-170.
- LEEUWEN, P., «Historia de la Constitución sobre la Divina Revelación», *Conc(E)* 21 (1967) 7-22.
- LORDA, J., *Antropología cristiana. Del concilio Vaticano II a Juan Pablo II*. Madrid 2004.
- ___, *La gracia de Dios*, Madrid 2004.
- ___, *Antropología Teológica*, Pamplona 2009.
- LUBAC, HENRI DE., *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 2008.
- MAGGIONI, B. *Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio: Commento alla Dei Verbum*. Padova 2001.
- MARCHESI, G. *Jesús de Nazaret, ¿quién eres? Esbozos cristológicos*, Madrid 2007.
- MARIN SOLÁ, F., *La Evolución homogénea del Dogma católico*, Madrid 1952.
- MARITAIN, J., *Tres reformadores. Lutero, Descartes, Rousseau*; Madrid 2011.
- MATEO-SECO, L., *Dios uno y trino*, Pamplona 2005.
- MOLARI, C., «Dogma, experiencia y teología política», *Conc(E)* 133 (1978) 398-414.
- MORALES, J., *Introducción a la teología*. Pamplona 1998.
- ___, *Breve historia sobre el Concilio Vaticano II*. Madrid 2012.
- MULLER, G., *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Barcelona 1998.

- NEWMAN, J., *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*, Barcelona 2010.
- OCÁRIZ, F.- MATEOSECO, L.- RUESTRA, J., *El misterio de Jesucristo*, Pamplona 2004.
- O'MALLEY, J., *Ressourcement y reforma en el Vaticano II*, Con(E) 346 (2012) 365- 370.
- OTT, L., *Manual de teología dogmática*, Barcelona 1958.
- PICAZA, X., *El Fenómeno religioso. Curso fundamental sobre la religión*, Madrid 1999.
- PIÓ XII, *Carta Encíclica Humani Generis. De las falsas opiniones contra los fundamentos de la doctrina católica*, Lima 1996.
- RAHNER Karl- Joseph RATZINGER. *Revelación y tradición*. Herder, Barcelona 1971
- RAHNER, K. «Reflexiones en torno a la evolución del dogma», en ID. *Escritos de Teología*, IV, Madrid 1964, 13-52
- ___, -LEHMAN, K., «Kerigma y dogma», *MySal*, I, Madrid 1969, 686-769
- ___, -LEHMAN, K., «Historicidad de la transmisión», *MySal*, I, Madrid 1969, 796-851
- ___, «Observaciones sobre el concepto de revelación», en ID.- J. RATZINGER, *Revelación y tradición*, Barcelona 1971, 11-26.
- RAMÍREZ, A. «La revelación de Dios y su Transmisión», *ThXa* 26 (1976) 71-88.
- RATZINGER, J., *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*. Salamanca 1972.
- ___, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*. Barcelona 2005
- ___, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Herder, Barcelona 2005
- ___, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*. Caracas 2005.
- ___, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Salamanca 2007.
- ___, *Jesús de Nazaret. Primera Parte: desde el Bautismo a la Transfiguración*, Lima 2007.
- ___, *Jesús de Nazaret. Segunda Parte: desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Madrid 2011.
- ___, *La infancia de Jesús*, Lima 2012.
- ___, «Observaciones al esquema “De fontibus revelationes”» en ID. *Obras completas*, VII/1, Madrid 2013, 117-136.
- ___, «Acerca de la Constitución dogmática sobre la Divina Revelación Dei Verbum» en ID, *Obras completas*, VII/2, Madrid 2016, 664-740.
- RUIZ DE GOPEGUI, JUAN. «A los cuarenta años del Concilio Vaticano II», *SelTeo* 177 (2006) 48-72.
- SAYÉS, J. *Teología fundamental*. Valencia 2006
- SANCHEZ, G., «Palabra de Dios y Dogma. Cuestiones dogmáticas en la Verbum Domini de Benedicto XVI», *RTL* 1 (2011) 25-46.
- SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre*, Salamanca 1971.
- SCHMAUS, M., *Teología dogmática. I. La trinidad de Dios*, Madrid 1960.
- SHREITER, R., «La especificación de la experiencia y el lenguaje de la revelación», Con(E) 133 (1978) 372- 382.
- SEEWALD, P., *Benedicto XVI. Una mirada cercana*. Madrid 2006.
- SEQUERI, P., *L'idea della fede: trattato di teologia fondamentale*, Milano 2002.
- TRACY, D., «Revelación y experiencia», Con(E) 133 (1978) 431-444.
- VARO, F., *Rabí Jesús de Nazaret*, Madrid 2005.

- VÖGTLE, A., «Revelación e historia en el Nuevo Testamento, contribución a la hermenéutica bíblica», *Conc(E)* 21 (1967) 43-55.
- WADELL, P., *La primacía del Amor*, Madrid 2002.
- WALTER, N. « δόγμα,», *DENT*, I, 1028-1031.
- WERBICK, J., «Dios comunica su palabra», *Conc(E)* 335 (2010) 207-220.
- WOJTYLA, K., *La renovación en sus fuentes sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, Madrid 1982.