

# Perennidad y relatividad de algunas formulaciones dogmáticas sobre la Iglesia

## INTRODUCCION

1. El problema de cómo armonizar verdad apostólica perenne con evolución dogmática vital tiene hoy una importancia peculiar, a causa del período de renovación teológica profunda en que nos encontramos. Todo el mundo está de acuerdo en afirmar que la característica del Vaticano II ha sido la voluntad de «aggiornamento», que le señaló el gran Papa carismático Juan XXIII y le confirmó el Papa actual Pablo VI; y que estos tres años de período posconciliar han acelerado todavía mucho más de lo previsible la voluntad, casi diría la angustia, de renovación. Cada día se va confirmando lo que ya se dijo al terminar el Concilio, que éste había de ser mucho más un punto de partida que una meta ya alcanzada; un espíritu, que una legislación contenida en los documentos aprobados. Faltaríamos, por tanto, a lo más esencial del Concilio si nos mantuviésemos en una posición de mera exposición de los documentos aprobados, sin sacar de ellos aquella proyección dinámica hacia el futuro que está latente en sus páginas.

Más aún: el Vaticano II nos ha enseñado a estudiar con este espíritu dinámico todos los documentos del Magisterio de la Iglesia y a plantearnos con toda sinceridad si no habíamos considerado demasiado estáticamente las decisiones del Magisterio de los siglos anteriores; si no habíamos extendido indebidamente lo definitivo e inmutable de las formulaciones dogmáticas; si no debemos aceptar con humildad, que no pocas veces el ambiente polémico en que aparecieron la mayoría de las formulaciones dogmáticas las habían endurecido con exceso.

2. Estas preguntas que acabamos de formular, de orden general, tienen una aplicación muy particular al tema de la Iglesia. Hasta el Vaticano II inclusive las decisiones del Magisterio de la Iglesia sobre ella misma nacieron en un ambiente polémico, quizá en mayor grado aquí que en otros temas. La reflexión sobre la Iglesia, su vida y su estructura, aparece por vez primera, por lo menos de un modo sistemático, con las condenaciones de los errores sobre el dominio de los príncipes seculares en materia eclesial<sup>1</sup>; el desarrollo, hasta el exceso, del elemento jerárquico es fruto de las luchas contra el protestantismo<sup>2</sup>; la doctrina del primado y la infalibilidad del Papa se define con ocasión de los errores galicanistas<sup>3</sup>. Una rápida ojeada al capítulo que dedica al tema «Iglesia» el enquiridion de documentos del Magisterio titulado «Fe católica» de Dumeige nos mostrará que la mayoría de ellos han aparecido en un ambiente polémico.

Bastarán, según creo, estas consideraciones que tan someramente hemos expuesto, para hacernos ver cuán insoslayable es el estudio sincero del problema.

3. No se me oculta el riesgo que supone entrar en este campo. Pablo VI se quejaba, en un discurso tenido ante numeroso auditorio, formado en su mayor parte por estudiantes de diversos países, de que «el historicismo de la cultura moderna invade también el campo religioso». Y en concreto alude al tema de las formulaciones dogmáticas:

«En el intento de dar a la religión católica una expresión más conforme al lenguaje de hoy y a la mentalidad corriente, es decir, de poner al día la enseñanza religiosa, muchas veces, por desgracia, se falsifica su íntima realidad y se trata de hacerla comprensible cambiando, por de pronto, las fórmulas de que la Iglesia Maestra las ha revestido y a las que ha puesto su sello, para hacerlas surcar los siglos conservando celosamente su identidad; y alterando después el contenido mismo de la doctrina tradicional sometiéndola a la ley dominante del historicismo transformador.»<sup>4</sup>

¿Rechaza el Papa con estas palabras todo cambio en las fórmulas dogmáticas? Yo diría que solamente aquellas en que «se falsi-

<sup>1</sup> Cf. la Bula «Unam Sanctam» de Bonifacio VIII, D.Sch 870-875.

<sup>2</sup> Las «Controversias» de S. Roberto Belarmino son un buen ejemplo de ello. Y posteriormente todos los Manuales de Eclesiología daban una extensión desmesurada al estudio de la Jerarquía, hasta que el Vaticano II ha abierto una nueva época, ya preparada en parte en los veinte años anteriores. Cf. S. JAKI, *Les tendances nouvelles de l'Écclésiologie*, Herder, Roma 1957.

<sup>3</sup> Véase, por ej., el vol. XXI de la «Historia de la Iglesia», de FLICHE-MARTIN, *El Pontificado de Pío IX*, por R. AUBERT (ed. francesa o trad. italiana).

<sup>4</sup> Cf. «Osservatore Romano» 4 aprile 1968, p. 1.

fica su íntima realidad»; pero no aquellas fórmulas «nuevas» —pongamos ahora una hipótesis de trabajo, que luego veremos que se convierte en realidad— que sirvieran precisamente para conservar mejor y explicar de un modo más acomodado a las mentalidades de los tiempos siguientes el mismo contenido dogmático.

4. No se puede negar, sin embargo, la posibilidad de un grave peligro de relativismo en este modo de proceder; peligro que tiene sin duda muy presente el Papa al repetirnos tantas veces, en sus alocuciones de 1968, palabras semejantes a las trascritas. A pesar de este riesgo, el plantearse el problema es cosa urgente y necesaria, tanto más cuanto que, al afrontarse el problema paralelo de la desmitización de la Sda. Escritura —entiendo esta palabra, naturalmente, en el sentido aceptado hoy día por los exegetas católicos—, no puede cludirse la labor semejante de despojar a las formulaciones dogmáticas —palabras de la Iglesia pronunciadas con una especial asistencia del Espíritu Santo, pero siempre en un plano inferior y al servicio de la Palabra de Dios inspirada— de todos los elementos humanos, sujetos como tales a la transitoriedad de lo caduco.

Este estudio constará de dos partes. En la primera analizaremos algunas formulaciones dogmáticas sobre la Iglesia, cuyo sentido ha estado sujeto a evolución a través de la historia. En la segunda parte procuraremos, a partir de una reflexión teológica que tenga por base los datos examinados, descubrir los límites de la evolución en esta clase de fórmulas dogmáticas, su raíz más honda, cómo debe armonizarse lo perenne y lo que cambia en ellas.

## I

1. «Creemos en la Iglesia, que es una, santa, católica y apostólica». La fe de la Iglesia sobre ella misma ha quedado formulada desde los primeros siglos en estas cuatro notas de los símbolos. Pero, ¡cómo ha variado el sentido que, a través de los tiempos, se ha ido dando a cada una de ellas!

Que la Iglesia de Cristo ha sido, es y será siempre una, es un dato fundamental que admiten todos los cristianos, católicos, ortodoxos y protestantes<sup>5</sup>; pero que sufrirá gran variedad de interpre-

<sup>5</sup> Cf. la obra en colaboración de FLOROVSKI, LEANDHART, PRENTER, REICHARDSON y SPICQ, *La sainte Église universelle* (Neuchâtel 1948), en la que cada uno de estos teólogos, de diversas confesiones cristianas, hablan, no obstante, de la unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad de la Iglesia como notas esenciales de ella. Sobre la unidad en los protestantes, cf. RIUDOR, *El concepto de unidad de la Iglesia en algunos teólogos protestantes contemporáneos*, MisCom 34-35 (1960) 151-172.

taciones no sólo entre las diversas confesiones cristianas, sino incluso dentro del catolicismo. Pensemos solamente en la evolución que ha experimentado el concepto de unidad de la Iglesia con ocasión del estudio teológico del Ecumenismo. Comparemos, por ejemplo, el concepto de unidad de la Iglesia de Pío XI en la Encíclica «*Mortalium animos*» de 1928 con el Concilio Vaticano II o el del Papa Pablo VI.

Pío XI escribía: «*In hac una Christi Ecclesia nemo est, perseverat nemo, nisi Petri legitimorumque eius successorum auctoritatem potestatemque obediendo agnoscat et recipiat*»<sup>6</sup>.

El Concilio Vaticano II, en su decreto «*Unitatis redintegratio*», dice: «*Hi [qui in Communitatibus non catholicis nascuntur], qui in Christum credunt et baptismum rite receperunt in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non perfecta constituuntur... a filiis Ecclesiae catholicae ut fratres in Domino merito agnoscuntur*»<sup>7</sup>. Y Pablo VI: «*Allora tutti quelli che sono battezzati, anche se separati dalla unità cattolica, sono nella Chiesa?, nella Chiesa vera?, nell'unica Chiesa? Sì*». Y añade el Papa que «*questa è una delle grandi verità della tradizione cattolica*»<sup>8</sup>. Pero, ¿estaba explícita esta tradición, por ejemplo, en las palabras citadas de Pío XI? ¿No parece que la unidad de la Iglesia en la concepción de Pío XI era más bien una unidad de la que *se excluían* todos los no católicos, y en la mente del Vaticano II y de Pablo VI *se incluyen* en la Iglesia, en la única verdadera Iglesia a los cristianos no católicos, aunque ciertamente no en el mismo grado que los católicos? Si somos sinceros, hemos de reconocer que en el concepto de «unidad de la Iglesia» ha habido un cambio tal que al decir «creo en la Iglesia una» no incluimos en esta unidad a los mismos hombres en 1928 que en 1964. Por tanto, tenemos derecho a preguntarnos: ¿no ha cambiado de significado, por lo menos en un elemento esencial de la misma —no podemos olvidar que la Iglesia es el Pueblo de Dios, o sea, los hombres que la componen—, la fórmula dogmática «la Iglesia es una»?

«*La Iglesia es santa*»: Sabemos que éste es el primer epíteto que se da en los símbolos más antiguos que conservamos a la Iglesia de Cristo<sup>9</sup>. Pero, ¿no ha habido también un cambio profundo en la interpretación del sentido de esta propiedad, desde aquel triun-

<sup>6</sup> AAS 20 (1928) 15. Sabemos muy bien que este texto y los demás que citamos del Magisterio auténtico no infalible del Papa no son formulaciones dogmáticas. Pero si una expresión concreta del sentido que en una época determinada daba a una fórmula dogmática el Magisterio y, bajo su guía, todo el Pueblo de Dios.

<sup>7</sup> UR 3, 1.<sup>o</sup>

<sup>8</sup> Cf. «*Osservatore Romano*» 2 Giugno 1966, p. 1.

<sup>9</sup> Cf. el primer brevísimo símbolo que trae D-Sch 1.

falismo de la santidad como nota apologética de la Iglesia a la confesión humilde de las propias culpas del Vaticano II? A pesar de los escrúpulos de unos pocos, hoy no tenemos reparo en llamar a la Iglesia al mismo tiempo santa y pecadora, afirmación que está por lo menos implícita en aquella frase de la «Lumen Gentium» del Vaticano II: «Sancta simul et semper purificanda, paenitentiam et renovationem continuo prosequitur»<sup>10</sup>. O al confesar los pecados contra la unidad: «De culpis etiam adversus unitatem valet testimonium s. Ioannis, 'Si dixerimus quoniam non peccavimus, mendacem facimus eum et verbum eius non est in nobis'. Humili igitur prece veniam petimus a Deo et a fratribus seiunctis, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris»<sup>11</sup>; palabras que expresan una culpa colectiva que afecta a la misma institución eclesial. Y la misma idea quizá con más fuerza todavía: «Ecclesia in via peregrinans vocatur a Christo ad hanc perennem reformationem qua ipsa, qua humanum terrenumque institutum, perpetuo indiget»<sup>12</sup>. Comparemos este lenguaje con las palabras del mismo Pío XI en la Encíclica antes citada: «Ad communem igitur patrem [el Papa] revertantur, qui iniurias Apostolicae Sedi ante inustas oblitus, eos amantissime accepturus est»<sup>13</sup>, en las que hay un silencio absoluto de faltas propias. También aquí ha habido un cambio notable en el sentido e interpretación de esta segunda nota de la Iglesia.

La historia de la Iglesia nos muestra también una gran evolución en la interpretación de su *catolicidad*. La tentación de dar a la extensión geográfica o al aumento numérico una importancia que en realidad no tiene, fue grande cuando los cristianos iban llenando todo el mundo entonces conocido. Alguna desilusión se produjo cuando, al descubrirse nuevos continentes, se dieron cuenta de que eran, en realidad, muchos menos de lo que habían creído antes. Pero pronto un gran ardor misionero, bueno en sí, pero muy discutible en los procedimientos, volvió a entusiasmar a los cristianos de los siglos XVI y XVII, hasta que poco a poco la conciencia de la disminución progresiva de los cristianos ante la expansión demográfica del mundo hizo reflexionar sobre cuál era el elemento esencial de la catolicidad que no tanto era «cuestión de aritmética y geografía»<sup>14</sup>, cuanto una vivencia de ser como el Evangelio «un fermento de unidad, de fraternidad y de paz»<sup>15</sup>; «un signo e instrumento de la unión con Dios y de la unidad de todo el género humano»<sup>16</sup>. Para unos pocos este «Sacramento» actuará de un

<sup>10</sup> LG 8, 3.º

<sup>11</sup> UR 7, 2.º

<sup>12</sup> UR 6.

<sup>13</sup> AAS 20 (1928) 15.

<sup>14</sup> DE LUBAC, *Catolicismo* (trad. esp. Estela, Barcelona 1963), p. 37.

<sup>15</sup> AG 8.

<sup>16</sup> LG 1.

modo visible; para otros —la inmensa mayoría de los hombres—, de un modo oculto, pero no menos real. Así, cuando el cristiano consciente de hoy dice «Creo en la Iglesia católica» entiende esta nota de la Iglesia según una concepción muy distinta de la que tenía el cristiano de hace apenas 40 ó 50 años<sup>17</sup>.

Finalmente, la *apostolicidad* ha debido replantearse también en no pocos elementos. Y este replanteamiento es urgente porque, como afirma Javierre, «no es lícito acantonarse en posiciones rutinarias que amenazan echar a pique las inmensas virtualidades del diálogo contemporáneo»<sup>18</sup>. Una mayor atención a que «es toda la Iglesia, no sólo la Jerarquía la que debe figurar en la sucesión apostólica» —dice Hans Küng— es uno de los puntos a los que debe prestarse mayor atención y que nos hace interpretar, en un sentido mucho más totalitario, la apostolicidad de la Iglesia<sup>19</sup>.

Estos apuntes sobre los diversos sentidos que han ido tomando las cuatro propiedades fundamentales de la Iglesia, forzosamente incompletos a causa de su brevedad, muestran suficientemente cómo ha habido una evolución del pensamiento católico a través de los siglos que llega a una verdadera modificación del concepto. Y no podemos olvidar que siendo el concepto objetivo, no la simple etiqueta de la palabra lo que interesa en cualquier tema, una variación de interpretación plantea ciertamente un problema a la continuidad de la doctrina. Nada más ingenuo que creer que se conserva íntegra una doctrina con sólo conservar el nombre. Si queremos encerrar la unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad de la Iglesia en unos límites demasiado fijos y definidos —defecto del que no estuvieron exentos no pocos eclesiólogos en el período que transcurre entre el primero y el segundo Concilio Vaticano— nos veríamos muy apurados para defender que ha habido una continuidad en esta doctrina en la Iglesia. Por el contrario, un reconocimiento del dinamismo que transmitió a la Iglesia su divino Fundador y consecuentemente una apreciación también dinámica del valor de estas propiedades de la Iglesia nos harán ver esta evolución como querida por Cristo y como la única manera de entender el auténtico ser de la Iglesia.

En este caso de las cuatro notas esenciales de la Iglesia, que acabamos de exponer, conservamos la misma formulación de los primeros siglos de la Iglesia, porque estos conceptos son lo suficientemente ricos para admitir una gran evolución en su interpretación. Pero, ¿no podría ocurrir el caso en que alguna fórmula

<sup>17</sup> Cf. RIUDOR, *El universalismo como problema*, EstEcl 43 (1968) 415-433.

<sup>18</sup> JAVIERRE, *Orientaciones en la doctrina clásica de la sucesión apostólica*, Concilium 4 (1968) n.º 34, p. 19.

<sup>19</sup> H. KÜNG, *Algunas tesis sobre la naturaleza de la sucesión apostólica*, Concilium 4 (1968) n.º 34, p. 31.

dogmática no tuviera esta flexibilidad y fuera conveniente incluso cambiar la fórmula, a pesar de una tradición de siglos, precisamente para que quedase en pie la verdadera doctrina, es decir, el contenido que se quería expresar por una fórmula determinada y que quizá ya no exprese? Creemos que el caso que ahora vamos a considerar aconsejará una respuesta afirmativa a esta pregunta.

2. Entre las formulaciones dogmáticas sobre la Iglesia que ofrecen una mayor dificultad de comprensión se cuenta la célebre expresión «*Extra Ecclesiam nulla salus*». Que esta fórmula contiene un elemento dogmático de capital importancia lo afirma claramente el Magisterio de la Iglesia<sup>20</sup>. Y, sin embargo, la dificultad que presenta su interpretación es tan notable, nos encontramos tan incómodos al tenerla que explicar tanto a los de dentro como, sobre todo, a los de fuera de la religión católica que Congar ha podido escribir que «hay que glosarla hasta el punto de hacerle decir otra cosa distinta de lo que expresa tomada sencillamente tal como suena»<sup>21</sup>. Y en estos tiempos en que se habla tanto de sinceridad, no podemos negar que es particularmente molesta una posición semejante. Gregory Baum es todavía más radical: «La evolución en este caso [habla del «*Extra Ecclesiam nulla salus*»] no es un simple paso de la verdad a una mayor verdad, sino que incluye además una conversión del corazón, el reconocimiento de que debemos abandonar una posición de otros tiempos y dar lugar a que el espíritu evangélico cree en nosotros una nueva mentalidad. La evolución teológica así considerada tiene un marcado carácter pas-cual de muerte y resurrección»<sup>22</sup>.

Quizá estas palabras parecerán demasiado duras; pero reflejan una sinceridad que quizá sea necesario admitir. Porque otra «sinceridad» radical, de interpretar a la letra las palabras del «*extra Ecclesiam nulla salus*» llevó a Fecney al error de negar la posibilidad de salvación para todos los que no eran jurídicamente católicos<sup>23</sup>. Las vicisitudes históricas por las que ha corrido esta expresión y los falsos supuestos geográficos e históricos que durante mucho tiempo

<sup>20</sup> «Tenendum quidem ex fide est, extra apostolicam romanam Ecclesiam salvum fieri neminem posse» (Pío IX, «Singulari quadam» D (antiguo, omitido en la última edición) 1647). «Inter ea autem, quae semper Ecclesia praedicavit et praedicare nunquam desistet, illud quoque *infallibile* cefatum continetur, quo edocemur 'extra Ecclesiam nullam esse salutem'». Ep. S. Officii, D-Sch 3866. Naturalmente, los subrayados son nuestros.

<sup>21</sup> *L'Église sacrement universel du salut*, artículo aparecido por vez primera en «*Église vivante*» set-oct. 1966, y reproducido en el pequeño volumen «*L'Église aujourd'hui*», Desclée, 1967, p. 28.

<sup>22</sup> *Doctrinal Renewal* en «*Journal of Ecumenical Studies*» 2 (1965) 376; condensado en *SelTeol* 5 (1966) 163.

<sup>23</sup> Su doctrina fue condenada por la carta del Santo Oficio de 8 agosto 1949, D-Sch 3866-3873,

la han acompañado pueden aconsejar una revisión total de la fórmula, precisamente para salvar su contenido dogmático. Aunque no de un modo explícito, creemos que la repetida iteración de la fórmula de «Sacramento universal de salvación» aplicada a la Iglesia en el Concilio Vaticano II<sup>24</sup> puede ser un modo implícito de sustitución de una fórmula por otra.

3. Pensemos ahora en una verdad tan fundamental en Eclesiología como es el *Sacerdocio común* de todos los bautizados. El valor dogmático de esta verdad, tan sólidamente fundada en la Sagrada Escritura y en la Tradición de los primeros siglos de la Iglesia no puede dar lugar a duda<sup>25</sup>. Pero llega el periodo de la Reforma, en el que los protestantes acentúan de tal modo el valor del sacerdocio común que niegan la existencia de todo otro sacerdocio y consiguientemente del sacerdocio ministerial o jerárquico. Como reacción a este error se afirma en el Tridentino: «Si quis omnes christianos promiscue sacerdotes esse aut omnes pari inter se potestate spirituali praeditos affirmet, nihil aliud facere videtur quam ecclesiasticam hierarchiam... confundere»<sup>26</sup>. En el sentido del Tridentino no todos son «promiscue» sacerdotes, porque no todos tienen la potestad de consagrar el Cuerpo de Cristo y demás ministerios sacramentales confiados a los presbíteros, como se afirma después en el canon correspondiente que completa la idea que quieren expresar en este lugar las palabras citadas del capítulo. Con todo, la frase no es enteramente feliz, ya que en un sentido muy verdadero se puede afirmar que todos los bautizados, desde el Papa al último niño que acaba de ser bautizado son «promiscue» sacerdotes; y así prevaleció en el Vaticano II el título de «sacerdocio común» para expresar esta realidad. Y, por otra parte, el silencio absoluto del Tridentino y de los documentos del Magisterio de la Iglesia hasta el Vaticano II, fuera de muy contadas excepciones, podía inducir a la opinión equivocada, expresada por algún Padre conciliar y que se encuentra incluso en algún comentario a la «Lumen Gentium» de dar un valor puramente metafórico al «Sacerdocio común»<sup>27</sup>. Tenemos aquí un ejemplo claro de cuánto

<sup>24</sup> Aparece por lo menos siete veces explícitamente: LG 1,9 y 48; AG 1 y 5; GS 42 y 45, e implícitamente muchas veces en que se habla de la Iglesia como instrumento y signo de salvación, como éste: «Se sirve [Cristo] de él [el Pueblo de Dios] como de instrumento de la redención universal y lo envía a todo el universo como luz del mundo y sal de la tierra» (n. 9, 2.º).

<sup>25</sup> Mucho se ha escrito últimamente sobre el Sacerdocio común. Para ver el sólido fundamento que tiene en la Revelación son todavía hoy de la mayor actualidad las dos obras de DABIN, *Le sacerdoce royal des fideles dans les livres saints* (1941) y *Le sacerdoce royal des fideles dans la Tradition ancienne et moderne* (1950). (Ed. Desclée de Br.)

<sup>26</sup> D-Sch 1767.

<sup>27</sup> «Estas y otras razones son las que nos obligan a concebir el sacerdocio



puede perjudicar la polémica para llegar a expresar una verdad en toda su integridad. Y lo mismo podría decirse de otra verdad muy importante, la existencia de los carismas en el Pueblo de Dios. Los Manuales de Eclesiología hasta la época que se abre con el Vaticano II casi no hablaban de otros carismas que el de la infalibilidad de la Jerarquía. Pío XII, en su Encíclica «Mystici Corporis», aunque algo timidamente, ya reacciona ante esta corriente y habla de los carismas de todo el Pueblo de Dios<sup>28</sup>.

4. Voy a terminar esta primera parte, que no pretende en manera alguna agotar el tema —se podrían citar otros ejemplos tan interesantes o más que los que presentamos—, con uno de los dogmas eclesiológicos que ha experimentado una mayor evolución a través de la historia, el primado del Papa. Fundado en la voluntad de Cristo, al escoger dentro del Colegio apostólico a un apóstol, Simón Pedro, como cabeza de toda la Iglesia, el modo concreto de realizarse este primado en los obispos de Roma, como sucesores del apóstol Pedro, se ha ido manifestando de muy diversas maneras, según las circunstancias históricas lo condicionaban. También la conciencia de este primado en las iglesias de Oriente tenía matices muy diversos que en Occidente y era aceptada esta diversidad mutuamente antes de la lamentable separación de 1054<sup>29</sup>. Sabemos también cómo el primado del obispo de Roma fue tomando en el mismo Occidente las formas accidentales de la sociedad en que vivía: romana, carolingia, regalista... hasta llegar al ápice de expresibilidad en el Vaticano I, con las definiciones del primado de jurisdicción y la infalibilidad personal del Papa. Que en toda esta larga y no siempre suficientemente clara historia del primado hay un elemento común esencial, en germen al principio, que va desarrollándose a lo largo de la historia en diversas estructuras accidentales, lo confesamos en nuestra fe católica. Cuáles son los límites exactos del elemento esencial, quizá no sea tan fácil determinarlo, incluso después de la definición del Vaticano I. Tiene una enorme importancia ecuménica el que no extendamos estos límites más allá de lo debido, cosa que no siempre cumplieron los teólogos que comentaron el Vaticano I. Fijémonos en la palabra

---

*propriamente dicho* con relación tan precisa y transcendental al sacerdocio y sacrificio de Cristo, en cuanto perennizado visiblemente en su Iglesia por la santa Misa, que quien, por oficio y ordenación sacramental no venga capacitado para celebrar 'in persona Christi et in persona Ecclesiae', no es ni puede decirse *propriamente sacerdote*. MONSEGÚ, *El sacerdocio común de los fieles*, en Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia, BAC, 1966, p. 288. El subrayado es nuestro.

<sup>28</sup> Cf. D-Sch 3801.

<sup>29</sup> Entre la inagotable bibliografía sobre el particular creemos que nos da un buen resumen muy ponderado de la cuestión CONGAR, en *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident*, Istina 6 (1959) 187-236.

que tiene una importancia especial en la definición vaticanista, la palabra «jurisdicción»: «Si quis dixerit Romanum Pontificem... non habere plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam... anathema sit»<sup>30</sup>. ¿Es tan claro que este concepto, sacado del derecho, forma parte de los elementos esenciales y por lo tanto inmutables en la definición del primado del Papa? ¿No hemos trasladado demasiado precipitadamente expresiones del derecho político a la Iglesia, en lugar de examinar con más detención las fuentes de la Revelación? John L. Mc Kenzie escribió, a propósito de las especulaciones que sobre el texto de Mt 16,18 han realizado los teólogos: «Uno se asombra ante los razonamientos que convierten una roca y unas llaves en un auténtico poder de jurisdicción, definido en los términos más estrictos del derecho político»<sup>31</sup>. Hemos de confesar con humildad que la aplicación de conceptos jurídicos de la Sociedad civil a una Sociedad de orden tan esencialmente diverso como es la Iglesia, sin tener suficientemente presentes los datos bíblicos, condujeron a los tratados de la Iglesia al estado de Jerarcologías o tratados jurídico-apologéticos de la primera mitad de este siglo.

Así podemos terminar esta primera parte de nuestro trabajo con la afirmación que no sólo algunas formulaciones dogmáticas sobre la Iglesia, sino todo el tratado ha sido objeto de una profunda evolución. Y ante esta realidad surge la pregunta: ¿No corremos el peligro de caer en un relativismo total, que nos haga dudar de la validez perenne de *todas* las fórmulas dogmáticas de la Iglesia y consiguientemente de la misma validez del dogma expresado en ellas? Porque en el estado de Iglesia peregrinante en que nos encontramos no podemos expresar, sino mediante fórmulas, nuestros dogmas. Intentaremos dar una respuesta a este gravísimo problema en nuestra segunda parte.

## II

1. En un interesante artículo sobre «Dato revelado y formulaciones filosóficas», publicado a principios de 1968<sup>32</sup>, el P. Cándido Pozo expone la analogía que existe entre el problema «dato revelado-formulación dogmática» con el semejante «dato revelado-Palabra de Dios escrita».

Aceptando plenamente este paralelismo, precisamente cierto desprestigio en el que actualmente ha caído el Magisterio de la

<sup>30</sup> D-Sch 3064.

<sup>31</sup> Mc KENZIE, *La autoridad en la Iglesia* (Ed. Mensajero, Bilbao 1968) 50.

<sup>32</sup> EstEcl 43 (1968) 15-22.

Iglesia puede ser debido, por lo menos en parte, al hecho de que se ha tenido más miedo de admitir la posibilidad de alguna «desmitificación» de las fórmulas del Magisterio del que tienen los exegetas católicos a la desmitificación de la Palabra de Dios. Ya «a priori» pacere que debe poder afirmarse que, si existe una desmitificación católica de la Biblia, ha de existir también y con mayor razón una desmitificación de las fórmulas dogmáticas emanadas de un Magisterio que tiene una especial asistencia del Espíritu Santo, pero que no es «inspiración» como en la Biblia.

Penetremos más a fondo en la comparación indicada. El exegeta busca interpretar el género literario concreto de tal o cual fragmento de la Palabra de Dios, y se esfuerza por encontrar el núcleo doctrinal que contiene. Y sabe muy bien que la Palabra de Dios es tan rica que siempre será posible una mayor profundización en su significado.

¿Qué duda cabe que en las formulaciones dogmáticas hay también un género literario constituido por las circunstancias polémicas históricas, los conocimientos científicos y filosóficos de la época, el significado concreto del lenguaje de aquel tiempo o aquel lugar! Recordemos, como botón de muestra, que un sínodo de Antioquía en 268 condenó el término «homousios», al que recurrió precisamente el Concilio de Nicea en 325 para expresar la igualdad de naturaleza del Hijo con el Padre. Es evidente que el término tuvo un significado diverso en Antioquía y en Nicea. Las circunstancias espacio-temporales nos pueden obligar a reinterpretar, en una época posterior o en un lugar distante, un contenido dogmático y precisamente por fidelidad a este contenido tendremos que buscar quizá una nueva formulación que nos diga con palabras más aptas para el hombre de cada tiempo el contenido dogmático que encierra y corrija los elementos accidentales falsos que se le hayan mezclado, las exageraciones a que haya dado lugar la polémica; y que refleje con la nueva fórmula los cambios que hayan ocurrido a través del tiempo en la filosofía del lenguaje. Recordemos, de la primera parte de nuestro trabajo, la fórmula «Extra Ecclesiam nulla salus» como un caso típico de una fórmula que ya no nos expresa, sino es a base de la complicada exégesis de que nos habla Congar, lo que debiera expresar con toda llaneza y claridad.

2. Quitando todas las exageraciones y todos los triunfalismos en que paradójicamente caen muchas veces los mismos que atacan el llamado «triumfalismo constantiniano», no puede negarse que el Vaticano II ha abierto una época nueva para la Teología de la Iglesia —no en vano ha sido éste el tema central del Concilio— y que una de las características de esta Teología de la Iglesia es el haber caído en la cuenta y haber expresado con mucha mayor fuerza que antes el aspecto dinámico del Pueblo de Dios en mar-

cha, que es la Iglesia. La importancia que se da a la expresión «Pueblo de Dios», un tanto olvidada en el período anterior, es ya una prueba de ello.

Pero el ser de verdad la Iglesia Pueblo de Dios *en marcha* tiene unas exigencias de «ser-de-cada-tiempo» y de «ser-de-cada-lugar». Y como el tiempo y el espacio son unas coordenadas dinámicas, la Iglesia debe tener este dinamismo en lo que es lo más esencial de ella: comunicar el mensaje de Cristo a los hombres de cada tiempo y de cada lugar. Esto exigirá que no nos contentemos con repetir las fórmulas dogmáticas de los Concilios anteriores, ni bastará el que se vayan acomodando en algunos detalles secundarios; exigirá el ir planteándonos nuevos problemas; los que el mundo de cada época con sus características técnicas, políticas, sociales, económicas... nos vaya presentando. Los nuevos planteamientos de la libertad religiosa, de la pertenencia a la Iglesia de los cristianos no católicos, de las relaciones con los no cristianos y su posición con relación a la Iglesia de Cristo, las nuevas interpretaciones que como consecuencia de estos puntos exigen la unidad y catolicidad de la Iglesia pueden ser ejemplos de lo que vamos diciendo.

Más aún: es imprescindible admitir tal evolución de las fórmulas dogmáticas para no contradecir uno de los dogmas más fundamentales de la Iglesia: la presencia del Espíritu Santo en ella. Es verdad que el Espíritu Santo ha sido dado a la Iglesia no para revelar nuevas doctrinas, sino para que, mediante su asistencia, la revelación transmitida por los apóstoles fuera custodiada santamente y expuesta fielmente<sup>33</sup>. Sin embargo, sabemos también, por otros pasajes del Magisterio y por la tradición de los Santos Padres, cuán ampliamente se ha de interpretar este «exponer fielmente», ya que es clásica la comparación con la evolución del cuerpo humano de la infancia a la madurez<sup>34</sup>, lo cual supone una verdadera transformación dentro de una unidad de persona. Supone, en una palabra, *vida*.

No podemos olvidar tampoco que el adjetivo «nuevo» puede ser ambiguo, ya que tiene dos sentidos distintos bien definidos en la Sda. Escritura: uno, en que la novedad supone ruptura con lo antiguo; otro, en el que se supone una continuidad, como el «Nuevo Testamento» con relación al «Antiguo» o como los «cielos nuevos y la tierra nueva» de Isaías y del Apocalipsis<sup>35</sup>, que se expresa con

<sup>33</sup> «Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tamquam divinum depositum Christi Sponsac tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda», D-ScH 3020.

<sup>34</sup> «Imitetur animarum religio rationem corporum, quae, licet annorum processu numeros suos evolvant et explicant, eadem tamen quae erant permanent». S. VICENTE DE LERINS, *Commonitorum* n. 23 (R 2174).

<sup>35</sup> Is 66,22; Ap 21,1.

el adjetivo griego «kainós» en lugar de «neós». Salvando la «continuidad», puede existir mucha «novedad». Juzgamos de valor perenne estas líneas escritas a principios del siglo XIX por J. A. Möhler:

«El cristianismo no consiste en proposiciones, fórmulas, modos de expresión. Es una vida interior, una fuerza santa; y todos los conceptos doctrinales, todos los dogmas tienen valor limitado, porque el concepto, por naturaleza limitado, es imposible que abarque o agote toda la vida. Siempre queda algo que no se deja formular, que necesariamente permanece deficiente. Como vida, el cristianismo nunca es totalmente comunicable, nunca puede fijarse.»<sup>36</sup>

3. Acabamos de ver que el misterio de la Iglesia, por ser dinamismo, por ser vida, no puede quedar encerrado en unas fórmulas dogmáticas inalterables. A la misma consecuencia conduce otro aspecto de capital importancia de la Iglesia, el ser «Sacramento universal de salvación»<sup>37</sup>, «instrumento de redención universal de que se sirve Cristo y que envía a todo el mundo como luz del mundo y sal de la tierra»<sup>38</sup>; «signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano»<sup>39</sup>.

Si tomamos en serio que la Iglesia es signo e instrumento de salvación universal, necesariamente habrá de tener la posibilidad de proponer el Evangelio en formas acomodadas a las exigencias del hombre de cada época: de lo contrario, sería un signo indescifrable y un instrumento ineficaz. Debemos preguntarnos con sinceridad si esta falta de eficacia que hemos de reconocer con realismo de la misión evangelizadora de la Iglesia no será debida, por lo menos en parte, a haber querido conservar fórmulas anacrónicas en la exposición del mensaje de Cristo, ininteligibles para el hombre de hoy. «La Iglesia —dice Baum— puede llegar a encontrarse en una situación en que esté obligada a cambiar una formulación de una doctrina con el fin de anunciar infaliblemente el evangelio incambiable y defender el carácter inmutable de la verdad divina»<sup>40</sup>.

Y no se diga que este problema lo ha de resolver una pastoral apropiada, pero que no atañe a la cuestión de las formulaciones dogmáticas. Dice Chenu que «la distinción entre lo 'doctrinal' y lo 'pastoral' se debe a una concepción poco equilibrada de la teolo-

<sup>36</sup> *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, Ed. Geiselmann, Darmstadt 1957, p. 42-43.

<sup>37</sup> LG 48, 2.º

<sup>38</sup> LG 9, 2.º

<sup>39</sup> LG 1.

<sup>40</sup> *El Magisterio de una Iglesia cambiante*, Concilium 3 (1967), n.º 1, p. 84.

gía, con detrimento de la verdad existencial de la fe y de la unidad funcional de la teología en sus partes integrantes»<sup>41</sup>. La verdad existencial de la fe pide formulaciones aptas que entiendan los hombres de cada época y de cada lugar.

La tendencia al inmovilismo ha causado siempre, y sigue causando, daños irreparables a la Iglesia; le hace desempeñar papeles muy poco aiosos, cuando admite un cambio a «más no poder», o cuando se le ve practicando equilibrios malavaristas para defender «causas perdidas», léase fórmulas definitivamente superadas. «El Evangelio —cito de nuevo a Baum— no está amenazado sólo por la resistencia a seguir la predicación de la Iglesia, sino también por la tendencia a creer demasiado. por la credulidad, por el afán de mito presente en el alma»<sup>42</sup>.

4. La metodología del Concilio Vaticano II, tan diversa de los Concilios ecuménicos anteriores, nos enseña algo de gran trascendencia en orden a las formulaciones dogmáticas.

¿Se ha cerrado ya la época de las definiciones? Hay quienes lo creen así. Otros, en cambio, afirman que un juicio semejante demostraría una falta de aprecio del Magisterio infalible de la Iglesia. No queremos tomar posición en esta controversia. Pero reflexionemos un momento sobre lo ocurrido después de la última definición conciliar que ha habido, la del primado e infalibilidad del Papa del Vaticano I.

En dicha definición se expusieron con toda claridad los límites de la infalibilidad pontificia, tanto respecto al objeto como respecto a las circunstancias requeridas para una definición, único caso que se consideraba infalible. A pesar de esto, en el período que medió entre el primero y el segundo Concilio Vaticano ha habido una corriente poderosa entre los teólogos que exageraron dicha infalibilidad, ya teóricamente, extendiéndola a un magisterio ordinario del Papa<sup>43</sup>, ya sobre todo en la práctica, tildando casi como herejes a los teólogos que ponían algunos reparos a palabras de los Papas en Encíclicas, radiomensajes o documentos análogos, en los que claramente consta que el Papa no es infalible.

¿Fue como reacción a esta tendencia de exagerar el ámbito de lo infalible, o como una consecuencia del ambiente más ecuménico y de mayor respeto a la libertad del hombre que el Vaticano II no quiso dar definiciones? Seguramente todas estas razones juntas influyeron en que se tomara tal decisión. Y es interesante notar que el Concilio que no ha querido definir es el Concilio que con-

<sup>41</sup> *La Teología como ciencia eclesial*, Concilium 3 (1967), n.º 21, p. 98.

<sup>42</sup> En la misma página y mismo art. cit. en nota 40.

<sup>43</sup> Cf. SALAVERRI, en «*Sacrae Theologiae Summa*» I (BAC), *De Ecclesia Christi*, n. 645-647 (en cualquiera de las 5 ediciones).

tiene un número extraordinariamente mayor de citas de la Sda. Escritura y Santos Padres en sus documentos. Como si quisiera mostrar, más con obras que con palabras, que el Magisterio está al servicio y no por encima de la Palabra de Dios; y que toda su fuerza le viene precisamente de la Palabra de Dios, cuyo fiel custodio e intérprete y nada más que esto es el Magisterio. Según un estudio realizado por el P. Salaverri en los documentos de los 20 Concilios anteriores al Vaticano II, las citas de la Sda. Escritura son 340 y las de los Santos Padres unas 50. En el Vaticano II, sólo en un documento, en la Constitución sobre la Iglesia «Lumen Gentium», las citas de la Sda. Escritura son 415 y las de los Santos Padres 150<sup>44</sup>.

Una consecuencia de gran importancia creo que se deduce de este dato histórico. Al hacer depender el Vaticano II de un modo tan patente toda su doctrina de la Palabra de Dios, confiesa de un modo implícito que en la medida en que esta Palabra sea mejor conocida se podrán proponer fórmulas mejores que la den a conocer a los hombres. Y como la Palabra de Dios es inagotable, así deberá esforzarse siempre el Magisterio en proponer, mediante nuevas fórmulas, nuevas facetas del misterio: «Ecclesia —nos dice la Constitución 'Dei Verbum'— volventibus saeculis, ad plenitudinem divinae veritatis iugiter tendit, donec in ipsa consumerentur verba Dei»<sup>45</sup>.

Es cierto que siempre que se definía una verdad se daba por supuesto la posibilidad de un ulterior progreso en su conocimiento. Sin embargo, en la práctica la definición se consideraba demasiado como una meta alcanzada y muy poco como un punto de partida para ulteriores evoluciones. La misma palabra «definir», que en su etimología significa «poner límites a algo», podía dar pie a un concepto demasiado fixista de la definición. Y en los casos en que, históricamente, se comprueba un mayor influjo de elementos temporales en una definición, con más cuidado hay que ir para no extender la definición más allá de lo estrictamente necesario. Piénsese, como ejemplo clarísimo, en la definición del alma como «forma corporis» del Concilio de Vienne contra Olivi<sup>46</sup>.

El Concilio Vaticano II quiso quitar de raíz todas las posibilidades de mala inteligencia no definiendo nada, pero presentando la doctrina católica sobre las verdades que hoy preocupan principalmente al hombre, sólidamente fundadas en las fuentes de la revelación y abiertas a ulteriores estudios y progreso. Paradójicamente diría que al no definir ningún contenido concreto, «ha defi-

<sup>44</sup> En *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, de la BAC (n.º 253, Madrid 1966), p. 129.

<sup>45</sup> DV 8, 2.º

<sup>46</sup> D-Sch 902.

nido» en el sentido etimológico de la palabra, es decir, ha fijado los límites a una orientación, a un modo de ser de la Iglesia; ha trazado un camino a la teología del mañana.

La importancia que tiene este señalar camino o procedimiento en orden al tema que nos ocupa, de la evolución de las fórmulas dogmáticas, es inmensa. Creemos que equivale, por lo menos en la práctica, a cerrarse a fórmulas rígidas, estereotipadas y a abrirse a un dinamismo vital que creemos encontrar expresado en aquellas palabras de la Constitución «*Dei Verbum*» sobre la divina Revelación:

«*Hæc quæ est ab Apostolis traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit; crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo (cf. Le 2,19 et 51), tum ex intima spiritualium rerum quæ experiuntur intelligentia, tum ex præconio eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt. Ecclesia, scilicet, volentibus sæculis, ad plenitudinem divinæ veritatis iugiter tendit, donec in ipsa consummentur verba Dei.*»<sup>47</sup>

Esta disposición de ánimo de la Iglesia la expresó Baum con estas palabras: «A menudo la Iglesia no sabe qué sabe. Es más bien la vida real de la Iglesia y la necesidad de aclarar ciertos puntos pastorales lo que en ocasiones lleva a una verificación más clara de lo que la Iglesia sostiene infaliblemente»<sup>48</sup>.

5. Al llegar aquí se impone salir al encuentro de dos dificultades principales, que han ido flotando varias veces en lo que íbamos diciendo. La primera es el peligro de relativismo. El P. Pozo ha expuesto muy acertadamente esta dificultad: «Se habla de la necesidad de una cierta 'desmitologización' de la Escritura (y, por supuesto, de la teología); lo grave de tal programa es que una vez propuesto, no es fácil colocarle límites precisos»<sup>49</sup>. Y más adelante, contra la tentación de exagerar la evolución ante la necesidad de acomodar el mensaje de Cristo al hombre de hoy: «El hombre moderno, con su mentalidad, sus límites y sus prejuicios, es tan transitorio como el hombre de cualquier época anterior... El hombre, en ninguna hipótesis, ni el de hoy ni el de nunca, puede ser regla de la Palabra de Dios; es la Palabra de Dios la que ha de ser regla del hombre de todos los tiempos»<sup>50</sup>. Todo esto es mucha verdad; pero de la misma manera que la dificultad de señalar límites no puede impedir una sana evolución dogmática, tampoco creemos

<sup>47</sup> DV 8, 2.º

<sup>48</sup> En el art. cit. en nota 40, p. 81.

<sup>49</sup> Art. cit. en nota 32, p. 18-19.

<sup>50</sup> Id. p. 19.



que pueda impedir un cambio de formulaciones, si el fin de este cambio es precisamente expresar con mayor exactitud y mayor riqueza el contenido de la Palabra de Dios. Si la dificultad de señalar límites hubiera sido norma de procedimiento en la teología, ¿se habría llegado a la formulación del dogma de la Inmaculada Concepción o de la Asunción de María?

También plenamente de acuerdo en que el hombre nunca podrá ser regla de la Palabra de Dios; pero en el fondo de esta frase, que expresa una verdad tan indiscutible, podría existir un falso presupuesto de que la Palabra de Dios no puede ser comprendida mejor e incluso desarrollarse con nuevos dinamismos a través de los tiempos. El elemento humano de expresión de la Palabra de Dios, precisamente por ser humano, ha de seguir el curso de la historia de la humanidad; y así puede encontrar expresiones nuevas en las nuevas filosofías o en las nuevas formas de lenguaje que vayan apareciendo.

Por eso me atrevería a matizar esta expresión de otro gran teólogo español: «Las circunstancias históricas cambiaron. La fórmula quedó. Quedó no en pura historia, sino en la vida misma de la Iglesia»<sup>51</sup>. Creemos que podría aceptarse también esta otra fórmula: «Las circunstancias históricas pasaron, la fórmula pasó también. Pero quedó en la vida misma de la Iglesia el mismo contenido dogmático expresado en sucesivas fórmulas, según iban exigiendo las circunstancias concretas del tiempo».

Es evidente que este cambio de formulaciones dogmáticas no será cosa de cada día, aunque la velocidad con que cambia el mundo de hoy necesariamente repercutirá también en los elementos humanos que hemos indicado y el ritmo puede ser más acelerado que en otros tiempos. Y el afirmar tal cosa no es creernos con más autosuficiencia que en otras épocas, sino sólo dar testimonio de que estamos en una que tiene sus características, como la tuvieron también las épocas que nos precedieron<sup>52</sup>.

Para saber cuándo una fórmula dogmática ha de ceder el paso a otra, necesitamos criterios seguros. El primero y el más fácil será cuando una fórmula sea sustituida por otra por el Magisterio de la Iglesia. Este criterio ya nos lo dio S. Agustín, quien, dicho sea de paso, juzgaba lo más natural estos cambios de for-

---

<sup>51</sup> J. A. DE ALDAMA, S.I., *Origen de las fórmulas dogmáticas*, EstEcl 43 (1968) 14.

<sup>52</sup> «No hace falta ser profeta para prever que el hombre del siglo XXI sonreirá ante nuestra suficiencia, ante esta conciencia nuestra de pertenecer a una época excepcional, por lo menos en el mismo grado en que nosotros sonreímos ante ciertas ingenuidades de los hombres del siglo XIX». POZO, art. cit., p. 19.

mulaciones. Recordemos unas palabras tuyas que —dato un tanto pintoresco— suelen encontrarse en los manuales de Ecclesia en el capítulo «objecciones» contra la infalibilidad de los Concilios:

«Quis nesciat ipsa Concilia, quae per singulas regiones vel provincias fiunt, plenariorum Conciliorum auctoritati, quae fiunt ex universo orbe christiano, sine ullis ambagibus cedere; ipsaque plenaria saepe priora posterioribus emendari, cum aliquo experimento rerum aperitur, quod clausum erat et cognoscitur quod latebat?»<sup>53</sup>

Un segundo criterio nos lo podrá dar el mismo Magisterio cuando implícitamente da por supuesto dicho cambio por la insistencia con que propone una nueva fórmula para expresar el mismo contenido dogmático. Tal cosa ha ocurrido, según creemos, con la fórmula «Iglesia, Sacramento universal de salvación», que sustituye al «Extra Ecclesiam nulla salus» en los documentos del Vaticano II.

El tercer criterio será atender cuidadosamente a la vida misma de la Iglesia. En ella puede aparecer que una formulación o conjunto de formulaciones, que en un primer estadio no parecían tener un valor dogmático especial, lo va tomando por la aceptación del Pueblo fiel, en el que también reside aquel carisma de la fe, que teóricamente le concedían siempre los manuales de Ecclesiology, pero que al llegar a la práctica se lo restringían más de lo justo. Fransen nos habla de algunos documentos de Concilios o Papas que jurídicamente no tenían más valor que otros análogos —pongamos el caso de dos Encíclicas o Constituciones pontificias—, pero que, sin embargo, la diversidad de aceptación y de importancia que le da el Pueblo de Dios puede ser indicio suficientemente claro de la diferencia de su valor. Creo que entre los documentos emanados de Juan XXIII no sería difícil encontrar esta diferencia. El P. Fransen, reconociendo el peligro de ser mal interpretado, fundamenta muy teológicamente este punto. Bastará remitirnos a dicho estudio<sup>54</sup>.

Tarea es del teólogo —tarea de gran responsabilidad y menos fácil que la de ser mero comentador de las fórmulas tradicionales— ir delante del Magisterio en la investigación y proposición de aquellas nuevas fórmulas que, según los signos de los tiempos, puedan ser más fáciles de comprender y más sugerentes del misterio de Cristo y de la Iglesia.

Este cambio no supone en manera alguna nada contra la verdad de la fórmula anterior; ni es hacer ninguna injuria al Magis-

<sup>53</sup> De Baptismo, 2, 3.4; CSEL 51, 178; ML 43, 128.

<sup>54</sup> PETER FRANSEN, S.I., *L'autorité des Conciles*, en «Problèmes de l'autorité» (Col. «Unam Sanctam», n. 38, París 1962), p. 59-100, sobre todo el punto particular indicado en pp. 83-86.

terio que la formuló. Lo contrario sería pensar un Magisterio que, además del carisma de la infalibilidad, tuviera el carisma de profecía. Por eso, al mismo tiempo que propugnamos este cambio de fórmulas según los tiempos, juzgamos de una ligereza grande aquellos que critican al Magisterio de los tiempos pasados porque formularon el dogma con una filosofía o un lenguaje que no es el que gusta ahora. Un arma de fuego del siglo pasado pudo ser lo más perfecto de su tiempo, aunque ahora no nos sirva para una guerra del siglo XX.

Con lo que acabamos de decir del control necesario del Magisterio creemos haber ya contestado implícitamente a una segunda dificultad: la que puede provenir de algunas proposiciones condenadas del Modernismo<sup>55</sup> y el párrafo que dedica a esta cuestión del relativismo dogmático la Encíclica de Pío XII «*Humani generis*»<sup>56</sup>. Estos documentos no pueden separarse de las circunstancias históricas en que se escribieron, en particular del ambiente polémico. Al condenar los errores modernistas faltó una suficiente matización de la intuición admisible que contenían, y por eso algunas de las condenaciones resultan ambiguas. El relativismo condenado en la «*Humani generis*» es totalmente diverso del problema de que nos hemos ocupado.

Finalmente, será útil recordar unos párrafos del decreto sobre el Ecumenismo del Vaticano II, en los que claramente se enseña la posible coexistencia de formulaciones dogmáticas en apariencia distintas, pero que en realidad son solamente diversas expresiones, según mentalidades y filosofías diversas, del mismo contenido dogmático.

«Conservando la unidad en lo necesario, todos en la Iglesia, según la función encomendada a cada uno, guarden la debida libertad, tanto en las varias formas de vida espiritual y de disciplina como en la diversidad de ritos litúrgicos e incluso en la elaboración teológica de la verdad revelada; pero practiquen en todo la caridad.»<sup>57</sup>

«La tradición transmitida por los Apóstoles fue recibida de diversas formas y maneras. Por eso, desde los mismos comienzos de la Iglesia fue explicada diversamente en cada sitio por la distinta manera de ser y la diferente forma de vida. Todo esto, además de las causas externas, por falta también de mutua comprensión y caridad, dio ocasión a las separaciones.»<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Por ejemplo, la 21, 22, 54, 64 (D-Sch 3421, 3422, 3454, 3464), que contienen un elemento ciertamente falso, pero también una intuición aprovechable y verdadera que no se supo apreciar en su justo valor.

<sup>56</sup> D-Sch 3883.

<sup>57</sup> UR 4, 7.º Los subrayados de este párrafo y de los dos siguientes son nuestros.

<sup>58</sup> UR 14, 3.º

«Lo que antes hemos dicho acerca de la legítima diversidad, nos es grato repetirlo también de la diversa exposición de la doctrina teológica, puesto que en el Oriente y en el Occidente se han seguido diversos pasos y métodos en la investigación de la verdad revelada para conocer y confesar lo divino. No hay que admirarse, pues, de que algunos aspectos del misterio revelado a veces se hayan captado mejor y se hayan expuesto con más claridad por unos que por otros, de manera que hay que reconocer que con frecuencia las diversas fórmulas teológicas, más que opuestas, son complementarias entre sí.»<sup>59</sup>

Estas luminosas enseñanzas del Vaticano II, tan frecuentemente olvidadas en lo que al Ecumenismo se refiere, contienen una doctrina que trasciende también a otros campos. Porque las razones de divergencias en mentalidad, filosofía, concepción del mundo y de la vida, etc., se pueden aplicar perfectamente, dentro del catolicismo y en concreto dentro de la Iglesia occidental, a épocas tan distintas como son la época del Tridentino y la actual. Por tanto, juzgamos que están en perfecta consonancia con los textos citados del Vaticano II, todos los esfuerzos que se están realizando para encontrar nuevas formulaciones que expresen, de modo más comprensible a las generaciones actuales, la perenne Verdad de la Revelación cristiana.

### III

Puede ser útil, aun a costa de algunas repeticiones, sintetizar en unas pocas conclusiones las principales ideas que hemos expuesto.

1. Toda expresión concreta sobre el misterio de la Iglesia, manifestada mediante una fórmula dogmática, participa del sentido escatológico de toda la historia de la salvación, en la que la Iglesia es un elemento esencial. Es al mismo tiempo el «ya está aquí» de la verdad de Cristo; pero también el «todavía no en plenitud», propio del estadio de peregrinación. Por eso toda fórmula dogmática puede superarse, mientras la Iglesia tiende a su plenitud escatológica.

2. El carisma de la infalibilidad concedido por Cristo a su Iglesia garantiza en toda formulación dogmática un aspecto de la verdad de Cristo y así es indefectiblemente verdadera en algún sentido. Pero, por manifestarse mediante expresiones humanas, necesariamente sujetas a un lenguaje y a una filosofía concretas, participa de la transitoriedad de todo lo terreno; y así, y precisamente para conservar en toda su pureza su contenido y manifestarlo de modo comprensible a los hombres de todas las épocas podrán ser sustituidas por otras más aptas para conseguir su fin.

<sup>59</sup> UR 17.

3. Por ser el misterio de la Iglesia participación del misterio de Cristo es absolutamente inagotable en su riqueza; por eso ninguna fórmula dogmática debe darse de tal modo por definitiva, que no pueda mejorarse.

4. Hay que distinguir cuidadosamente un relativismo arbitrario que cambie los dogmas según los gustos y modas de los hombres, inadmisibles, de un «relativismo» sano, que para evitar una terminología que ya ha tomado un sentido peyorativo podríamos llamarle «relacionismo», según la terminología del P. Delgado Varela, el cual consiste en mantener íntegro el núcleo de la verdad apostólica, pero al mismo tiempo acomodar la expresión del dogma a su ambiente espacio-temporal.

5. Para no equivocarnos en materia tan delicada necesitamos de un criterio seguro, el cual será el Magisterio de la Iglesia, pero entendido en un sentido más amplio del que acostumbraban a hacerlo muchos autores, es decir, su actuación puede ser explícita cuando aprueba una nueva fórmula; implícita cuando, sin retirar explícitamente una fórmula antigua, la sustituye en la práctica por otra que exprese el mismo contenido sustancial, o virtual en la aprobación tácita de un movimiento vital del Pueblo de Dios bajo la guía del Espíritu.

6. El pluralismo, al que tiende la historia hoy, podrá no sólo permitir, sino incluso exigir una variedad de fórmulas dogmáticas que se acomoden mejor a las diversas mentalidades de los pueblos, siempre, claro está, en la unidad esencial del dogma. Así ocurrió durante muchos siglos en la Iglesia, en las fórmulas de la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo (fórmula occidental) y del Padre *por* el Hijo (fórmula oriental).

7. Una gran autenticidad unida a una gran caridad para «no imponer mayores cargas que las que se pueden llevar» exigirá que despojemos a las fórmulas dogmáticas de elementos no estrictamente dogmáticos, o, por lo menos, indiquemos claramente que no son esenciales, para no añadir obstáculos innecesarios al movimiento ecuménico. Este podría así dar un gran paso hacia adelante.

Facultad de Teología. S. Cugat del Vallés.

IGNACIO RIUDOR, S.I.