

¿HISTORICIDAD DE LOS DOGMAS?

El título de este artículo presenta intencionadamente una interrogación: es una pregunta y no una tesis acabada. No pretende aportar una solución definitiva a esta cuestión, sino, en primer lugar, formular rectamente la cuestión y, después, desarrollar algunos principios para una comprensión teológica del dogma. Hoy no nos encontramos en la teología y en la Iglesia en un tiempo de soluciones acabadas, sino más bien de búsqueda de nuevos principios de solución a problemas desacostumbrados, a los que nos debemos ir haciendo lentamente.

Geschichtlichkeit der Dogmen?, Stimmen der Zeit, 179 (1967) 401-416

EL PROBLEMA DE LA HISTORICIDAD EN GENERAL

El teólogo protestante Ernst Troeltsch auguró a comienzos de siglo que el encuentro entre teología e historia suscitaría problemas todavía mayores que los que en su tiempo provocó la confrontación entre teología y ciencias positivas. Las predicciones de Troeltsch se han cumplido. Hoy vivimos una historización radical de toda realidad. Nada queda al margen de este proceso de transformación; lo que ayer era tenido por verdad inmutable o tradición irreformable, hoy ya apenas cuenta; sólo lo nuevo nos fascina, y esto aun a sabiendas que mañana quizá haya ya envejecido. Un verdadero abismo parece existir entre las generaciones actuales.

La Iglesia no es ajena a este cambio histórico. El Vaticano II ha contribuido notablemente a que la conciencia general de la Iglesia se ocupase de la confrontación entre teología e historia. La Iglesia, el Magisterio, los dogmas aparecían hasta ahora como la roca firme e inamovible en medio de las borrascas tempestuosas de la historia. Muchos creían encontrar aquí un último apoyo en medio de la confusión creada por las ideologías pasajeras. Sin embargo, muchos creyentes responsables, con gran preocupación, verifican hoy que la discusión se ha apoderado también de todos los ámbitos eclesiales; que posiciones y opiniones, en cuya defensa lucharon en otro tiempo siguiendo fielmente las exhortaciones de la Iglesia, hoy son cuestionadas o abandonadas por esta misma Iglesia. Precisamente los más celosos defensores de la fe se ven así desautorizados por el mismo Magisterio. Todo ello es un indicio de que la historicidad ha arraigado también en la Iglesia.

El origen del problema de la historicidad

Este cambio general toma en la Iglesia un cariz especialmente radical. La razón hemos de buscarla en que la Iglesia y sus profesiones fundamentales de fe habían tomado sus formas del mundo de la Antigüedad. Las filosofías platónica, aristotélica y estoica determinaban hasta ahora el pensamiento de la Iglesia. Esta ideología antigua se basaba en la imagen de un cosmos estático, de esencias, regido por leyes eternas. Naturalmente, había también cambio y mutación; pero todo quedaba reducido a una mutación accidental en una sustancia permanente. El movimiento era expresión de finitud e infelicidad, con frecuencia precisamente como castigo de una caída original. La verdad era eterna, la divinidad un "motor inmutable".

Partiendo de estas categorías la filosofía y teología medievales trazaron un orden ontológico grandioso, imagen del Ser Divino inmutable según diversos grados de participación. El problema de la historia no quedaba excluido en este orden, pero nunca fue tratado expresamente; se consideraba como, un fenómeno dentro de un contexto más amplio. Según la mentalidad moderna las cosas se comportan de un modo opuesto: todo orden no es más que un momento dentro de una historia, que lo relativiza de un modo nuevo y continuo. La realidad no tiene ahora una historia, sino que en lo más profundo es historia.

Este nuevo enfoque en el modo de considerar la realidad tuvo lugar durante el siglo pasado. En la filosofía y el arte fue promovido por el romanticismo y el idealismo alemán. Para Fichte el Absoluto es acción; para Hegel la Verdad es dinamismo, sólo por y en la historia puede llegar a poseerse a sí misma. El Absoluto ya no es algo inamovible radicado en una esfera suprahistórica, sino que la historia es la actualización autorrealizadora del Absoluto. El pensamiento existencial aplica hoy al hombre lo que el idealismo afirmó sobre el espíritu absoluto. El hombre no sólo vive en una historia, sino que es constitutivamente historia. Ser hombre es peregrinar entre el ser y el devenir, entre el pasado y el futuro; ser hombre es un don, pero aún más una tarea que hay que realizar a lo largo de las decisiones personales que cada uno toma en su historia personal.

Las abstractas conclusiones de la filosofía fueron confirmadas concretamente por las ciencias experimentales y positivas. La paleontología mostró que el hombre posee una prehistoria en la evolución de la naturaleza y en las formas de vida prehumana; la etnología y la ciencia de la historia probaron que el ser humano ha experimentado -y puede experimentar- desde su primera aparición múltiples cambios en todos los ámbitos de su existencia; que gran parte de lo que antes era considerado como "orden natural", no es en el fondo más que una forma de realización humana -quizá específicamente occidental- a la que se ha llegado históricamente. Existe una evolución normal de la conciencia moral y del conocimiento de la dignidad personal del hombre. Finalmente, la historia de los dogmas, cultivada desde mitad del siglo pasado, descubrió una evolución en la conciencia creyente de la Iglesia. Este cambio se ha realizado no sólo según unas leyes de crecimiento fijas y orgánicas, sino que, de un modo similar al actual, se han dado más bien saltos, alternativas, anticipaciones, retrasos.

Principios para una solución

La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (GS 5) caracteriza nuestra época como una época de tránsito de una comprensión estática de la realidad a un pensamiento evolutivo y dinámico. El problema de la historia no es, pues, algo que se limita a este o aquel dogma, ni siquiera a éstos en su totalidad; es algo universal que surge del mismo pensamiento moderno. Por esto, si la Iglesia quiere sostener un diálogo vivo con nuestro tiempo ha de moverse en este terreno.

Aquí surge la cuestión decisiva ¿puede la Iglesia entregarse de este modo a la historia?, ¿no iríamos a parar así a un relativismo sin límites?, ¿no han de ser, precisamente, la fe y el dogma un dique contra la historización total de la realidad?, ¿no deben, por consiguiente, quedar los dogmas por encima de todo cambio histórico?

Pero antes hemos de responder a una cuestión previa: ¿puede, no ya la Iglesia, sino el mismo hombre entregarse tan radicalmente a la historia?, ¿no supone esto en definitiva una amenaza al mismo ser del hombre, una relativización de todos sus valores?, ¿no defiende, por consiguiente, la Iglesia la misma humanidad del hombre al defender la inmutabilidad de los dogmas?

Una respuesta se nos impone: si todo es historia, si no hay algo que se transforma históricamente pero que al mismo tiempo se mantiene en esta transformación, la misma historia perece. Ésta presupone un sujeto, que se hace históricamente y que es capaz de historia; este sujeto es el hombre libre y responsable, social y corporalmente constituido. La historia presupone, pues, determinadas estructuras; historicidad no es lo mismo que relativismo y escepticismo sin límites. Por esto, la citada Constitución afirma, "que bajo la superficie de lo cambiante hay muchas cosas permanentes" (GS 10).

Ahora bien, el verdadero problema de la historicidad no es teórico, no es tanto la cuestión de si hay algo inmutable; la cosa es mucho más concreta, se trata más bien de cómo podemos verificar lo permanentemente válido en medio de los cambios históricos. La solución no es tan simple como parece insinuar la imagen del núcleo con contenido perenne y de forma lingüística exterior históricamente condicionada, por mucho que todo esto tenga de verdad. El lenguaje humano no está constituido simplemente por una serie de voces neutrales ajenas a la cosa significada. Lenguaje y cosa están mucho más profundamente implicados. Podemos diferenciar a ambos, pero son tan inseparables como cuerpo y alma en el hombre. El núcleo permanente de todos nuestros conocimientos e instituciones es tan inseparable de su historia concreta como lo es la persona humana de su cuerpo e historia concreta.

Por esto, no hay sólo una historia de las formas externas, de las situaciones históricas, de las palabras, imágenes o símbolos, sino que más bien, junto con todo ello, se transforma también el sentido de una cosa. Si es cierto que a la historia pertenecen unas estructuras permanentes, tales como libertad, sociedad, corporeidad, tradición, etcétera, no es menos cierto que el sentido de estas estructuras puede cambiar y de hecho ha cambiado. Por esto hablamos de una historia del espíritu.

Esperanza y no escepticismo como actitud fundamental

Algo dialécticamente podríamos decir: la historicidad es la esencia permanente del hombre y del mundo. La historicidad viene dada con la finitud. Lo que queda es que nosotros, como seres históricos, nunca nos podremos abarcar a nosotros mismos y que jamás podremos ser asumidos de modo fijo y definitivo por concepto alguno. "El hombre trasciende infinitamente al hombre" (Pascal). Y, por esto, es "homo viator" (G. Marcel), en la esperanza. Esta esperanza no puede ser colmada dentro de la misma historia porque es uno de sus momentos estructurales. Esto significa que todo lo que decimos y hacemos está marcado necesariamente con el sello de la provisionalidad. Pero en esta provisionalidad y defectuosidad de la historia esperamos conocer lo definitivo. De lo contrario la esperanza carecería de objeto y de sentido. La esperanza, como momento estructural de la historia, incluye en sí provisionalidad y definitividad, pero de tal manera que ambas sean inseparables adecuadamente.

Veamos ahora las consecuencias teológicas que se deducen de estas consideraciones fundamentalmente antropológicas. En principio podemos afirmar: si la Palabra de Dios nos llega siempre en la palabra de los hombres y si la Encarnación ocupa el centro de nuestra fe, entonces Dios y su Palabra han entrado total y completamente, sin mezclarse pero también inseparablemente, en la dimensión de la historia; y, por consiguiente, todo lo dicho hasta ahora vale igualmente en el ámbito de la fe.

EL PROBLEMA DEL DOGMA

Según la doctrina del Vaticano I, un dogma es una formulación de la fe, revelada por el mismo Dios y propuesta a los fieles por el Magisterio ordinario o extraordinario de la Iglesia. Un dogma contiene, pues, dos elementos esenciales: revelación divina y proposición del Magisterio eclesial, por la cual la Iglesia explica, defiende y precisa la verdad revelada según las necesidades de los tiempos.

Basándonos en esta definición del dogma podríamos decir: un dogma puede tener una historia, en cuanto el grado de explicación del Magisterio puede ser históricamente muy diverso. Esto es posible porque la Iglesia toma conciencia y profundiza progresivamente en su propia fe a lo largo de la historia. Así pues, verdades que ayer eran creídas o presupuestas implícitamente, hoy son profesadas explícita y claramente.

Pero este intento de explicación a primera vista tan obvio es insuficiente. La historia de los dogmas no podemos reducirla a un pacífico proceso deductivo de conclusiones a partir de unas premisas dadas; esta explicación no haría justicia a la turbulenta historia de los primeros Concilios y al mismo Vaticano II. Por otra parte, dicha explicación no tiene en cuenta que el concepto y la comprensión del dogma tienen también su historia. El concepto de dogma del Vaticano I está también, como todo concepto humano, históricamente condicionado.

Esta comprensión del dogma fue formulada por vez primera a finales del siglo XVIII en la obra del franciscano Felipe de Neri Chrismann *Regula fidei catholicae*, una obra que, paradójicamente, fue puesta en el índice el año 1868. El libro, que a pesar de todo fue muy leído, contiene una concepción del dogma que refleja claramente la mentalidad teológica concreta de la Edad Moderna. Contra la razón autónoma de la Ilustración y del Liberalismo debía la Iglesia acentuar el carácter autoritativo de la fe; contra el individualismo había que poner en primer plano el momento de religación eclesial. Por consiguiente, los dos elementos constitutivos del concepto de dogma del Vaticano I, revelación divina y proposición a cargo del Magisterio, responden bastante exactamente a la problemática de la época moderna. Ambos aspectos contienen algo válido y esencial, pero no se trata aquí de dar una definición que agote todos los aspectos del dogma. La teología patristica y medieval no sólo conoce otros conceptos para nuestro término dogma, sino que también acentúa otros aspectos, que pueden resultarnos extraordinariamente fecundos para el problema de la historicidad del dogma.

El dogma como doxología

Los primeros dogmas fueron considerados sobre todo como doxologías, como alabanza y respuesta eucarística de la fe a Dios y a su Palabra. Por esto, las primeras profesiones

de fe obtuvieron dignidad litúrgica. Esta comprensión del dogma sigue viva en la Iglesia Oriental; aquí el dogma es liturgia pensada, la liturgia dogma en oración.

Así pues, el dogma no es primariamente una formulación del Magisterio, que tenemos por verdadera. El dogma es más bien expresión personal de fe, que apunta no tanto a una proposición, cuanto a la cosa significada en ella, es decir, al Misterio del Amor de Dios. No creemos en dogmas, sino en Dios, en Jesucristo y en el Espíritu Santo. En consecuencia, afirma Tomás y, con él, la escolástica: *articulus (fidei) est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*. Toda proposición dogmática es verdadera por su referencia al Misterio de Dios; su verdad es señalar el camino auténtico al acto personal de fe para que éste llegue a su fin. Esto significa también que el dogma expresa su verdad en la deficiencia e inadecuación propia de lo histórico.

El dogma no es la "cosa" misma de la fe. Naturalmente, esta "cosa" no está nunca al margen de la predicación de la Iglesia y, por lo mismo, del dogma; pero tampoco es un sistema de proposiciones, sino el amor de Dios, que se nos comunica graciosamente en la predicación. Este encuentro de la fe con Dios tiene su historia. Una historia que no puede reducirse a la historia de los dogmas. Esto es así porque ni el cristiano particular ni la Iglesia como tal podrán jamás agotar el Misterio de Dios que se nos abre en la fe; la Iglesia y los fieles nunca cesarán de tener nuevas experiencias en la fe y siempre deberán trascender cada una de estas experiencias alabando a Dios. Todo enunciado que brote de esta fe será inadecuado e imperfecto y sólo encontrará su perfección y acabamiento en el fin de los tiempos (1 Cor 13,9-12). Esto nos conduce al segundo momento estructural del dogma.

El dogma como promesa

La revelación de Dios acontece esencialmente en forma de promesa. Según la Escritura, Dios se promete como liberación, auxilio, vida, paz y, por fin, como la vida y la salvación de su pueblo. El cumplimiento de esta promesa se realiza siempre en la historia. Una historia siempre abierta, porque todo cumplimiento es en sí mismo promesa nueva y mayor. Para la Escritura la verdad salvífica es siempre promesa abierta al futuro del Misterio inabarcable de Dios, que se comunica y entrega como promesa en la historia.

La verdad es un camino; y fe significa ponerse en marcha con la esperanza de que la verdad se manifestará tal como ella promete. El horizonte de esta peregrinación es una promesa. Como todo horizonte, tampoco éste es un límite fijo; él peregrina con nosotros y nosotros hacia él. La verdad escriturística no es ningún "factum", es un *feri*, un "estar en camino", un continuo "ser introducidos" por el Espíritu en la plenitud de la Verdad (Jn 16,3), un ejercitarse en la obra de la Verdad, pues sólo en el obrar puede ser verdaderamente conocida (Jn 3,21).

La definitividad y provisionalidad del dogma se fundan en este carácter, escatológico de la verdad teológica. Primero la definitividad en Jesucristo todas las promesas de Dios han tenido su sí y su amén (2 Cor 1,20). La fe en Cristo no puede perderse ya totalmente porque en Él la Verdad de Dios se ha manifestado definitivamente. Por esto, la Iglesia, como comunidad de los creyentes, no apostatará, ni se desviará jamás de Cristo. Si lo hiciera, ni la Iglesia sería la Iglesia de Dios, ni Cristo su Palabra definitiva. La fe de la

Iglesia tiene algo de definitivo e irrevocable en si mismo. Esto es lo que queremos significar cuando hablamos de la infalibilidad de los dogmas.

El segundo aspecto es la provisionalidad. Jesucristo es el cumplimiento de la promesa veterotestamentaria; pero la verdad de este cumplimiento no se ha manifestado todavía, la Iglesia está aún en camino. La Iglesia vive precisamente de proclamar su propia provisionalidad. Los dogmas pueden ser estaciones en el camino, nunca el término. La propia verdad de los dogmas abre a la Iglesia hacia el futuro; la defiende contra los estrechamientos y endurecimientos heréticos.

Al carácter peregrinante de la Iglesia pertenece también el ser Iglesia de pecadores. Los dogmas pueden igualmente participar de esta pecaminosidad. Un dogma puede ser no sólo inoportuno o espiritualmente infructuoso, sino también precipitado, orgulloso, duro, superficial, corto de miras. Y si uno conoce la historia de los dogmas, sabe bien que esto no es una mera posibilidad, sino con frecuencia también la dura realidad. Pero la fe confía que la verdad de Dios sabe imponerse precisamente en esta historia concreta.

El carácter eclesial del dogma

Ya hemos constatado que el dogma es expresión de la fe de toda la Iglesia y que sirve a la profesión comunitaria de la fe en la Iglesia. Las formulaciones dogmáticas deben poseer fuerza obligatoria en bien de la unidad en la fe. Para que esta unidad no sea pura abstracción, la comunidad de los fieles ha de buscar y elegir sus formulaciones dogmáticas. Sin un mínimo de éstas, toda comunión eclesial es imposible y carece de sentido.

Una tal unidad no debe excluir en principio un pluralismo en las formulaciones dogmáticas y una consideración de las diferencias históricas. Sería posible que hubiese en la Iglesia diversas formulaciones de profesión de fe y que la unidad visible de la Iglesia consistiese en el mutuo reconocimiento, por parte de las Iglesias, de estas profesiones de fe; cada una reconocería así su fe en la profesión de las otras. Esto es, incluso, no mera posibilidad hipotética, sino, en cierta medida, realidad ya practicada en las relaciones entre las Iglesias oriental (unida) y latina. Ya es sabido que mientras el credo latino profesa que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, la profesión griega dice que procede del Padre por el Hijo. Tras ambas formulaciones se encuentran unas mentalidades no fácilmente armonizables. A pesar de todo hoy es unánime la opinión de que ambas afirman la misma realidad. Por esto, ya en el Concilio de Florencia (s xv) se sacó la consecuencia: ambas Iglesias se reconocieron mutuamente el derecho de pensar, hablar y confesar su fe en sus respectivas formas históricas. Este mutuo, reconocimiento, que sigue perdurando hoy, es también una expresión de unidad.

Esto muestra que toda formulación dogmática puede y debe estar abierta históricamente hacia atrás y hacia delante. Hacia atrás porque nunca puede ser expresión adecuada de lo que la Iglesia cree. Cuanto más personal es una realidad, tanto más precarias e insuficientes son las fórmulas que tratan de expresarla. Así, el dogma siempre lleva consigo un momento interno de voluntad y decisión, pues de la inabarcable abundancia de aspectos de una verdad de fe ha de optar siempre por algunos de ellos. Tales fijaciones terminológicas son, por consiguiente, fundamentalmente modificables.

El dogma ha de estar abierto también hacia adelante. Con la definición de un dogma no se nos entrega simultáneamente una comprensión recta y suficiente del mismo. Con frecuencia su sentido propio se descubre tras un largo proceso histórico de interpretación. Nuevos conocimientos, procedentes de otros ámbitos, arrojan nueva luz sobre una vieja verdad, y aspectos hasta entonces desconocidos se descubren inesperadamente. Para que un dogma sea fiel a su servicio a la vida de la Iglesia y de los cristianos ha de permanecer en un diálogo vivo y constante con las exigencias del tiempo. El concepto medieval *articulus fidei* trataba de expresar esto; a él pertenecía estar en relación con el *finis ultimus* del hombre. En lenguaje actual esto significa que un dogma debe decir algo sobre el sentido de la vida del hombre, que ha de ser comprendido como una luz cristiana y humana en las tinieblas de la existencia. Esto supone una exigencia de continua y viva reinterpretación del dogma.

Con esto hemos intentado poner de relieve el carácter histórico del dogma desde distintos puntos de vista. En una tercera parte intentaremos analizar más precisamente la conexión entre lo perenne y lo variable en el dogma.

LA RELACIÓN ENTRE DOGMA E HISTORIA

La determinación más exacta de las relaciones entre verdad e historia, entre dogma e historia, es un problema fundamentalmente moderno. A la Iglesia no se le presentó con radicalidad hasta la Reforma. Ésta negaba a la Iglesia Romana su continuidad con la Iglesia Apostólica. Para los reformadores, la historia de la Iglesia había sido una historia de apostasía y discontinuidad. El momento en que se inicia el proceso de desviación ha sido atribuido a lo largo del tiempo a situaciones históricas muy lejanas. Según Lutero, fue la escolástica; hoy muchos de la escuela de Bultmann mantienen que los escritos lucanos y las Cartas Pastorales inician ya el abandono del Evangelio originario. Entre ambas posturas, cronológicamente extremas, se dan otras muy diversas; pero un elemento es común a todas ellas: la constatación de una oposición progresiva entre el Evangelio y el dogma posterior.

Identidad y discontinuidad

La teología católica tenía que defenderse contra la tesis de la discontinuidad. Ésta cuestionaba no sólo el fundamento de la Iglesia Católica, sino que incluía también una depreciación total de la historia. Historia sólo se da allí donde junto a la discontinuidad se encuentra la continuidad. La tarea que se le presentaba a la teología católica era, por consiguiente, mostrar la continuidad entre los comienzos apostólicos y el dogma posterior. De este modo, a la tesis de la discontinuidad se opuso la de la identidad.

El Magisterio confirmó la tesis de la identidad en el Vaticano I: "La doctrina de la fe que Dios ha revelado no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico... Por tanto, el sentido de los dogmas sagrados que debe ser siempre conservado es aquel que nuestra madre la Santa Iglesia ha declarado, y jamás es permitido apartarse de ese sentido so pretexto y en nombre de una más profunda inteligencia..." (Dz 1800).

El Concilio, es verdad, añadió a continuación una cita del Padre de la Iglesia Vicente de Lerín, que supone la aceptación de un cierto desarrollo del dogma. Con todo, visto el

contexto total, el dogma se concibe como una dimensión que está esencialmente por encima de la historia. La postura del Vaticano I todavía se agudizó más con las polémicas antimodernistas. La historia aparecía de este modo como el enemigo irreconciliable de la fe; como algo que no podía ser asimilado por ella.

La tesis de la identidad hemos de aceptarla en cuanto hace referencia al núcleo perenne de la fe que es el Evangelio *único*. Este es el contenido permanente de la predicación de la Iglesia y el criterio último de toda interpretación del dogma. Pero esto no excluye que la Iglesia deba predicar hoy el Evangelio de *modo diferente*, precisamente para que pueda ser comprendido como el mismo y único mensaje de salvación de Dios a *los* hombres. El mantenimiento de la identidad en un recinto vivo e histórico, como es la Iglesia de los hombres, sólo es posible por la diversidad. La historia exige siempre identidad en la discontinuidad y discontinuidad en bien de la identidad. Por esto, la tesis de la identidad, aunque tiene parte de verdad, no contiene toda la verdad. En lugar de solucionar el problema de la historia lo destruye igual que la tesis de la discontinuidad.

Esperanza y promesa como apoyo en la historia

En el momento actual es imposible aportar una solución definitiva a este problema; sólo cabe indicar algunos principios de solución. En principio debemos desechar cualquier intento que no trate de solucionar ;el problema de la historia desde dentro de la historia misma y de un modo auténticamente histórico; a los hombres nos están denegados los puntos de partida suprahistóricos. Ahora bien, es propio de lo histórico lo no-fijable, lo abierto. Por esto, no podemos solucionar este problema *con* criterios fijos y manipulables, sino adentrándonos en la historia esperanzados y confiados para hacer en la fe *el* mismo peregrinaje que Dios hace con su Iglesia.

El cristiano puede, con fe y esperanza, encontrar en la historicidad una promesa cierta y un apoyo inmovible porque Dios ha asumido ya en Cristo "sin mezcla y sin separación" lo fragmentario de la historia; por el Evangelio la esperanza está izada sobre la historia.

Esta esperanza excluye, por una parte, toda teología pesimista que pretenda identificar cambio con catástrofe; y, por otra, toda visión de la historia que cargue sobre el pasado, en favor del presente, toda culpa de la Iglesia. Ambas actitudes son expresión de una fe deficiente. El que cree sabe que la Verdad venida definitivamente al mundo en Cristo ha sido confiada a la Iglesia y que la Iglesia no puede negar ya definitivamente a Cristo. El que, cree no se angustia ante la historia; porque sabe que Dios ha sido fiel a su promesa en Jesucristo y que su esperanza tiene su fundamento definitivo en Él.

Tres criterios

De nuestras consideraciones se deducen tres criterios que pueden servir de orientación a la fe en medio de los cambios de la historia.

El primero es la conformidad con Cristo y la Escritura. Los dogmas y preceptos de la Iglesia no tienen su fin en sí mismos, sino que deben conducirnos por Cristo a Dios. Hoy, precisamente, parece ser necesaria una reducción de muchos dogmas al que es

centro y medida de todos los demás: Dios es en Cristo por el Espíritu Santo el amor para nosotros. Éste es el foco desde el cual puede la fe recobrar su transparencia y, al mismo tiempo, el criterio para señalar lo central y lo periférico. Todos los dogmas tratan, en el fondo, de explicitar y proteger esta confesión central de nuestra fe.

En la historia de los dogmas existe no sólo la ley de la explicación, sino también la de la reducción, es decir, la reintegración de las verdades explicitadas de la fe en su centro. Esta reducción tiene hoy su importancia. Este proceso reductivo puede parecerse a primera vista un empobrecimiento, pero bien comprendido puede significar también profundización y esencialización, con tal que nos lleve más cerca del que es nuestro centro, Jesucristo.

La Escritura es el testimonio normativo y válido de la persona, palabra y obra de Jesucristo. Esto significa que la obediencia de la Iglesia respecto a Cristo se concretiza en la obediencia a la Escritura. Todas las reformas y renovaciones en la Iglesia deben presentar como carta de legitimación su correspondencia con el centro y el espíritu total del testimonio apostólico; no basta la mera no-contradicción con la Escritura o una lejana conexión con ella.

Un segundo criterio ha de ser la comunidad de la Iglesia. Un testimonio que no sirva al amor eclesial no es un verdadero testimonio de fe. El testimonio de un particular ha de ser objeto de la discreción de espíritus de la comunidad: si ésta no se lo apropia como suyo o, al menos, no lo reconoce como posibilidad, hemos de poner en duda su valor de testimonio. Esto exige el diálogo dentro de la comunidad, el saber escuchar el testimonio de los demás y, al mismo tiempo, tacto y consideración con las debilidades en la comunidad (1 Cor 8).

También las verdades pueden tener su tiempo en la Iglesia. Sin excluir un autocerrarse culpable de la Iglesia respecto a un carisma concreto, es posible que una determinada formulación posea un *kairós* restringido a una situación histórica. Más tarde, aunque esa verdad siguiese siendo verdadera en abstracto, podría convertirse en un impedimento concreto para la unidad y el amor en la Iglesia. Por esto, debemos añadir un tercer criterio.

Este criterio dice: el Evangelio se anuncia auténticamente cuando despierta en el mundo de hoy fe, esperanza y caridad, cuando su mensaje es hoy comprensible y realizable. La fuerza de la fe no debemos medirla según su inquebrantabilidad, sino por esa capacidad de confrontación, tan lejana a toda actitud de "ghetto", con los problemas de los hombres de hoy; el Evangelio verdadero o provoca repulsa o despierta auténtica fe.

Nuestra actitud ante este mundo en transformación radical no puede ser la del tuciorismo; el único tuciorismo que nos está permitido hoy es el tuciorismo del riesgo en la fe. Este es el imperativo del tiempo en la vida actual y concreta de la Iglesia y hemos de aceptarlo.

Una predicación que sólo es ortodoxa, y fuera de eso nada más, aparece a la mayoría de los hombres de hoy como una reliquia de un tiempo pasado. Por el contrario, el Espíritu originario de la Iglesia primitiva se hace vivo y presente en fe, esperanza y caridad, cuando una predicación es testimonio del Espíritu y de su fuerza; entonces se cumple el *Christus heri et hodie*; entonces la historia no es una ley pesada que nos oprime, sino el

camino de la fe a través del tiempo, por el que caminamos con la confianza puesta en la promesa que se nos ha hecho: que Dios está con nosotros.

Tradujo y condensó: ANTONIO CAPARRÓS