

FE, TRADICIÓN Y TEOLOGÍA
COMO ACONTECER DE HABLA Y VERDAD

PETER HÜNERMANN

FE, TRADICIÓN Y TEOLOGÍA
COMO ACONTECER DE HABLA Y VERDAD

Dogmática fundamental

Traducido por
CONSTANTINO RUIZ GARRIDO

Herder

Título original: Dogmatische Prinzipienlehre

Traducción: Constantino Ruiz-Garrido

Diseño de la cubierta: Claudio Bado

© 2003, Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

© 2006, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 84-254-2381-3

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Balmes

Depósito Legal: B - 5.702- 2006

Printed in Spain

Herder

www.herdereditorial.com

ÍNDICE GENERAL

PREFACIO AL ESTUDIO SOBRE LOS PRINCIPIOS DOGMÁTICOS	11
---	----

A

LA TAREA DE UNA DOCTRINA SOBRE LOS PRINCIPIOS DOGMÁTICOS	
	15

I. Definición provisional de la teología dogmática y cuestiones de principio	17
1. Definición provisional de la teología dogmática	19
2. Preguntas a la teología dogmática	28
II. Esbozo de la tarea	36
III. Acerca de la estructuración de la doctrina sobre los principios	50

B

EL ACONTECER DE CRISTO COMO SUCESO DEL LENGUAJE DE LA FE Y LA ESTRUCTURA DE VERDAD DE ESE ACONTECER	
	53

I. Rasgos fundamentales del lenguaje de la fe	57
1. Sobre la pragmática del lenguaje de la fe	58
2. Sobre la gramática del lenguaje de la fe	60
3. Sobre la semántica del lenguaje de la fe	63
4. De cómo Dios se expresa en el lenguaje de la fe	80
II. Jesucristo, suceso escatológico del lenguaje de la fe	88
1. El acontecimiento de Cristo como suceso lingüístico del lenguaje de la fe	89
2. La importancia del acontecimiento de Cristo en el contexto del lenguaje de la fe	98
Excurso: Sobre la pertenencia de mujeres al círculo de los apóstoles	111

III. La formación del canon como factor del acontecimiento del lenguaje escatológico de la fe	120
--	-----

C

LAS ESTRUCTURAS DE LA DOCTRINA ECLESIAL COMO INSTANCIAS DEL LENGUAJE E INSTANCIAS DE LA VERDAD

133

I. Sapientia christiana: Padres, Ortodoxia, Herejía	137
II. Los Concilios – Instancias de la consensio antiquitatis et Universitatis	156
1. La índole del concilio en su pertenencia al acontecimiento lingüístico escatológico de la fe	157
2. Origen histórico y plasmación histórica de los concilios	159
3. La evolución teológica de la idea del concilio	163
4. Reflexión sistemática	171
III. La teología científica como tercera instancia lingüística entre la paratheke y la praedicatio fidei	174
1. Acerca de la teología como tercera fisonomía lingüística	175
2. Etapas del desarrollo histórico de la teología en la Edad Media	176
3. Los teólogos y los obispos	181
4. Las estructuras internas de la teología	187
5. La concordante doctrina de los teólogos como instancia de la verdad de la fe	192
IV. Teología positiva y teología escolástica. La evolución de la teología desde la Escolástica del Barroco hasta la modernidad	196
1. La crítica de la razón efectuada por el Escotismo y el Nominalismo	197
2. La crítica de Lutero a la tradición y la razón	202
3. El Concilio de Trento y Melchor Cano	205
4. El perfil de la teología dogmática	215
5. Reflexión final	219
V. El magisterio activo de la Iglesia	225
1. Observaciones sobre los presupuestos sociales y el entorno cultural en el que se forma el magisterio activo de la Iglesia	226

Índice

2. Sobre el Concilio Vaticano I	227
3. Sobre el Concilio Vaticano II	237

D

LAS MODERNAS FORMAS DE LABOR DOGMÁTICA
Y LAS MODERNAS CRITERIOLOGÍAS COMO COMUNICACIÓN
DE LA VERDAD DE LA FE
245

I. El marco transformado para la moderna fisonomía lingüística de la fe	247
II. La nueva estructura lingüística de la teología. Su relación con la fisonomía lingüística pública y con la comunidad lingüística eclesial	256
III. Presupuesto de la actual teología dogmática: Perfil de la doctrina sobre los loci theologici	264
1. Los loci proprii modernos	266
2. Los modernos loci alieni	281

E

LA AUTORIDAD Y LA INFALIBILIDAD EN EL MARCO DE UNA DOCTRINA
RENOVADA DE LOS «LUGARES» DE LA FE
313

I. La doctrina de la infalibilidad en Melchor Cano y en el Concilio Vaticano I	317
II. La cuestión acerca de la infallibilitas en vista de la perfilación moderna de los loci theologici	324
III. La definición más precisa de la infallibilitas y de las instancias de testimonio	335
IV. ...¿y los loci alieni?	342
Epílogo: La teología dogmática como ciencia de la fe	345
Abreviaturas y fuentes	359
Bibliografía	361
Índice onomástico	379

Índice temático	385
Índice de citas bíblicas	395

PREFACIO AL ESTUDIO SOBRE LOS PRINCIPIOS DOGMÁTICOS

La experiencia existencial del hombre moderno está caracterizada por factores aparentemente contradictorios: por un lado está un poder de disposición tecnológica sobre la naturaleza y la vida (que se ha incrementado hasta constituir un peligro). Por el otro se halla una desorientación del hombre, intensificada aun más por la tecnología y la ciencia. Por eso, para muchos lo únicamente aceptable es un pragmatismo orientado directamente hacia la utilidad práctica. Las preguntas fundamentales suelen escucharse a menudo con un encogerse de hombros o se descartan con rechazo: ¿De dónde venimos? ¿Quiénes somos? ¿Adónde vamos? El hombre moderno sabe muy bien que nosotros no podemos apearnos de la constitución finita, del tiempo y del lenguaje, para dar respuesta —desde algún punto metafísico fijo— a tales cuestiones.

La fe cristiana conoce esa temporalidad, finitud y carácter lingüístico de la existencia humana. La toma en serio y no rechaza tales cuestiones últimas. Precisamente a partir de la historia, la fe desarrolla respuestas a esas cuestiones, no le interesa saltarse el «repulsivo foso de la historia», tal como lo denominaba Lessing. La fe cristiana insiste en que Dios mismo vino a la historia, al tiempo y a la temporalidad; que la Palabra plantó su tienda en la fugacidad de nuestro tiempo, en la finitud de nuestra experiencia de la existencia. ¿Cómo reflexionan los cristianos acerca de esta realidad y de la fe? ¿Cómo se emparejan la fe y la razón? Esta labor adquiere forma en la teología. La teología, especialmente la teología dogmática como núcleo sistemático, es la ciencia acerca de Dios en el tiempo y en la historia. El estudio de los principios de la teología dogmática refleja la referencia a la fe y la racionalidad de la teología, y lo hace, no sólo de forma abstracta, sino refiriéndose a toda la complejidad que tal cuestión abarca: pertenecen a ella tanto la cuestión relativa a lo acertado del lenguaje de la fe, como los problemas de la formación histórica de instancias que dan testimonio de ésta, y de las criteriologías y utilizaciones adecuadas de tales instancias, así como de su plausibilidad y operacionalidad. Aparece como tema de discusión el extenso

campo de la fe, de la tradición y del moderno desarrollo teológico. Ahora bien, esta discusión no está orientada tan sólo al pasado, no es una ciencia archivista, sino que lleva en sí una referencia hermenéutica y creativa al presente y al futuro. La ciencia acerca de Dios en el tiempo y en la historia puede realizarse únicamente dentro de un proceso de cambio y progreso. A semejante programa se halla consagrada la presente publicación.

Desde el comienzo de mi actividad académica como profesor en la Facultad de Teología de Friburgo de Brisgovia, allá por los años sesenta, vengo ocupándome de tales cuestiones, porque vi de manera apremiante la importancia del tiempo y de la historia en la confrontación con la aparición del pensamiento histórico durante el siglo XIX. Las variadas cuestiones acerca de la influencia de la pluralidad de culturas, sociedades y religiones, y la postura de la teología en todo ello, las repercusiones de estos factores sobre la teoría y el método de la teología: todo eso era lo que absorbía mi atención. Estas cuestiones intensificaron aun más mi interés, cuando en el año 1971 fui nombrado profesor de teología dogmática en la Facultad de Teología Católica de Münster, y con ello comencé a elaborar como docente la doctrina acerca de los principios dogmáticos. Los debates en los coloquios con los aspirantes al doctorado y los cursos superiores de seminario en Münster y, desde 1982, en Tübinga, giraban frecuentemente en torno a los problemas asociados con esa doctrina acerca de los principios. En efecto, en ella se vinculan cuestiones tan diversas como la relativa al conocimiento de Dios, el acceso a través de la fe y del pensamiento al misterio de Jesucristo, así como numerosas cuestiones de la eclesiología, de la formación histórica de los ministerios y de las competencias de las instituciones en la Iglesia. Ahora bien, todas estas cuestiones no pueden estudiarse a fondo, sin indagar los rasgos fundamentales de la modernidad y las exigencias que ella plantea para la teología, y sin tener en cuenta las respuestas que el Concilio Vaticano II dio a estos problemas.

Cualquiera que sea la importancia de estas cuestiones, se vio en los numerosos debates públicos entablados durante la época post-conciliar: recordemos el debate sobre la infalibilidad, desencadenado por Hans Küng, y que tuvo grandes repercusiones. No menos violenta y también de extensas dimensiones fue la confrontación en torno a la teología de la liberación y a su metodología, y la praxis eclesiológica que de ella dimanaba. El actual debate acerca de la admisión de mujeres al ministerio sacramental no se halla relacionado en menor grado con cuestiones acerca de los métodos teológicos. En el diálogo con las religiones, especialmente con el Judaísmo y el Islam, la doctrina acerca de los principios dogmáticos desempeña un papel decisivo.

Presenté este estudio sobre los principios dogmáticos en lecciones pronunciadas por última vez durante el semestre de invierno del curso 2001/2002, en Friburgo de Suiza. La publicación de la presente obra pretende ofrecer sus

enseñanzas en forma de manual. Se han integrado en él toda una serie de investigaciones y reflexiones, que pretenden hacer avanzar la actual tradición doctrinal. Y, así, se ha presentado una nueva lista de *logi theologici* y se ha reinterpretado la doctrina acerca de la infalibilidad. De ahí se derivan amplias consecuencias para el uso de los *logi theologici* y para el deslinde de las competencias del magisterio eclesiástico. Al mismo tiempo, el esbozo total de la obra ofrece un nuevo aspecto. El título indica cuál es esa perspectiva formal: la fe, la tradición y la teología son caracterizadas como «acontecer lingüístico y acontecer de la verdad».

El presente volumen se halla íntimamente relacionado con las dilucidaciones acerca de la cristología, que el autor presentó en la obra titulada *Gottes Wort in der Zeit* [traducción española: *Cristología*, Herder, Barcelona 1997]. Algunas referencias asocian la presente publicación con la colección «Ekklesiologie im Präsens». Ambas obras tienen como tema el carácter temporal e histórico de la cristología y de la eclesiología. La presente obra profundiza en este aspecto en cuanto a su consideración formal y a su metodología.

Adopté una actitud determinada ante numerosos problemas concretos de la doctrina sobre los principios dogmáticos, y lo hice en estudios dispersos. Aparecen todos ellos reunidos paralelamente, junto con textos hasta ahora inéditos, en la obra titulada: *Theologie - Wissenschaft der Zeit. Reflexionen zur dogmatischen Prinzipienlehre* (*Teología - ciencia del tiempo. Reflexiones sobre la doctrina de los principios dogmáticos*).

Soy consciente de que en muchos aspectos tiene una deuda de gratitud, y siento la profunda necesidad de dar las gracias por este continuado diálogo a los profesores de las facultades de teología a las que pertenecí. Una gratitud no menos cordial se la debo a los profesores auxiliares, así como a los que tomaron parte en los coloquios de aspirantes al doctorado, quienes con sus trabajos, con sus preguntas y sus problemas contribuyeron de manera esencial al origen de las presentes reflexiones. Finalmente, quiero mostrar mi gratitud a las estudiantes y a los estudiantes de teología, quienes, como oyentes críticos y exigentes, estimularon en mí constantemente el gozo del descubrimiento y la reflexión sobre las cuestiones teológicas.

A las muestras generales de agradecimiento, hay que añadir agradecimientos específicos. A Michael Theobald le doy las gracias por su examen crítico de los capítulos sobre la formación del canon y sobre las relaciones entre el Judaísmo y el Cristianismo. Thomas Schärfl revisó críticamente las exposiciones sobre el lenguaje de la fe; Giuseppe Ruggieri, hizo lo mismo con las reflexiones sobre los nuevos *logi theologici*. Las sugerencias e indicaciones de todos ellos fueron para mí extraordinariamente valiosas.

Finalmente quiero expresar mi agradecimiento al Sr. Martin Kirschner y a la Sra. Elke Kirsten, quienes fueron para mí de gran ayuda en la preparación del manuscrito.

El Sr. Kirschner no sólo me prestó insustituibles servicios en la recopilación y utilización de la bibliografía, y examinó y completó las numerosas referencias y observaciones en las notas a pie de página, haciéndome propuestas para expresarme con mayor claridad, sino que además examinó la totalidad del texto, reajustándolo para que fuera más comprensible y tuviera la mayor claridad posible en la argumentación y la exposición.

La Sra. Kirsten escribió el manuscrito y siguió ocupándose extensamente de él en todo su ulterior proceso de elaboración.

A

LA TAREA DE UNA DOCTRINA
SOBRE LOS PRINCIPIOS
DOGMÁTICOS

I

DEFINICIÓN PROVISIONAL DE LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y CUESTIONES DE PRINCIPIO

Proposición primera:

La teología dogmática es la ciencia teológica que averigua y presenta la comprensión vinculante de la fe cristiana, tomándola de las fuentes primarias y secundarias, conforme a los criterios teológicos.

Las cuestiones que, por principio, se le plantean a la teología dogmática, se refieren a:

- lo acertado del lenguaje de la fe,
- las formas de la tradición y las instancias de la fe,
- el carácter científico la teología dogmática.

¿Qué es lo que se encierra bajo la expresión: doctrina sobre los principios dogmáticos? El epígrafe –definición provisional de la teología dogmática y cuestiones de principio– indica que el acercamiento a la problemática de fondo ha de transcurrir por el camino de las cuestiones planteadas a la teología dogmática. Hay muchas cuestiones que se le presentan a la teología dogmática. Si a un contemporáneo cualquiera se le dice que hay que estudiar teología dogmática; que la presente obra constituye un tratado dogmático; que cada artículo trata de una cuestión dogmática, o que presenta objeciones dogmáticas contra la doctrina de algún teólogo, entonces será frecuente tropezar con la incomprensión de esa persona. En la manera de hablar de la vida cotidiana, así como en los medios de comunicación, la teología dogmática se asocia muy a menudo con el dogmatismo, y éste significa testarudez ideológica. Y, así, se habla del dogmatismo de los funcionarios comunistas y de los funcionarios chinos, y se lo contraponen al de los funcionarios abiertos a las reformas. El dogmatismo parece entonces el país de los trogloditas. El término «dogmatismo» adquiere así un sen-

tido aproximado a la expresión, utilizada frecuentemente, de «fundamentalismo». Vemos, pues, que los nombres de «teología dogmática» o de «dogma» suscitan para el contemporáneo actual una multitud de cuestiones que deben aclararse para que se logre llegar a una comprensión.

Si se menciona ante un cristiano un tanto joven la expresión «teología dogmática» o «dogmas», entonces esa persona preguntará, quizás, si hoy día siguen siendo necesarios, porque, a fin de cuentas, el Concilio Vaticano II no definió ningún dogma. Por tanto, las cosas marcharían sin ellos. Por lo demás, los dogmas, acuñados a menudo en siglos muy remotos, serían difíciles de comprender hoy en día. No se percibe siempre lo que tuvieron que ver con el Nuevo o con el Antiguo Testamento. Algunos no serían más que cargas y dificultades para el diálogo ecuménico. Surgen preguntas acerca de si, detrás de las formulaciones de dogmas, no se esconderán a menudo intensos motivos de política eclesial. ¿No son los dogmas a menudo soluciones de avenencia, elaboradas en los concilios? ¿Qué razones motivaron a Pío IX y a Pío XII a proclamar los dogmas marianos? La doctrina acerca de los dogmas ¿no se halla íntimamente asociada con la doctrina acerca de la infalibilidad del Papa? Nuestro interlocutor afirmaría que esta concepción apenas se ajusta ya al panorama intelectual de la actualidad. Si tal conversación tiene lugar después del culto dominical, ante el pórtico de la iglesia, entonces muy bien puede ocurrir que alguien más intervenga y comience a argumentar en la dirección contraria: hay que tomar en serio las verdades reveladas, los dogmas. La teología moderna los expone de una manera bastante arbitraria, acomodándose al espíritu de la época. Es preciso entender los concilios y los dogmas como lo que son, en su infalibilidad y claridad unívoca.

Si se entabla diálogo con un científico de una facultad no teológica, entonces, al escuchar él la expresión clave «teología dogmática», preguntará quizás algo asombrado si con ello se trata de una ciencia. Al fin de cuentas, la teología dogmática se referiría a proposiciones de fe, dependería de declaraciones eclesiásticas y habría adoptado además (bastaría con echar una ojeada a su historia) formas muy diferentes en el curso de su historia, en el supuesto de que uno estuviera dispuesto a designar como teología dogmática las sumas y colecciones de sentencias, elaboradas durante la Edad Media, y eso sin hablar en absoluto de los escritos de los Padres de la Iglesia. Se deduciría de ahí una imagen muy oscilante en lo que se refiere a su historia. Pero, con respecto a la constitución actual de la teología dogmática, se plantearía la cuestión de si puede afirmarse que ésta posea carácter científico.

Los problemas aquí esbozados se podrían multiplicar fácilmente y llegar hasta lo infinito. Por consiguiente, ¿a través de qué cuestiones habrá que emprender el camino de acceso a la problemática objetiva de la doctrina sobre los principios dogmáticos? Una primera respuesta, que suena muy formal, dice así: Si se trata de la doctrina sobre los principios dogmáticos, es decir, acerca de los fun-

damentos y proposiciones básicas de la teología dogmática, entonces las cuestiones tienen que formularse a modo de principios. Tendrá que tratarse de cuestiones fundamentales. ¿Cómo podremos precisarlas más concretamente? La tesis presentada propone un camino. Ofrece una definición provisional de la teología dogmática y, partiendo de ella, trata de determinar las cuestiones fundamentales. Esta definición corresponde a la autocomprensión científica que actualmente tiene vigencia en la teología. Esta tesis la iremos dilucidando en lo sucesivo. Partiendo de ella, se determinarán después las cuestiones de principio, y de esta manera se caracterizarán más concretamente las tareas que le incumben a la doctrina sobre los principios dogmáticos. No nos orientamos directamente por la tradición de la doctrina de los principios dogmáticos, porque, en virtud de reflexiones filosóficas y de teoría de la ciencia, que se han efectuado en el pasado reciente, ha surgido de nuevo una serie de cuestiones fundamentales, planteadas a la teología dogmática, que no se habían abordado de esta manera en etapas anteriores.

Dediquemos primeramente nuestra atención a la definición de la teología dogmática.

1. DEFINICIÓN PROVISIONAL DE LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA

Sobre el término «dogma» y «teología dogmática»:

El término «dogma» designa en la filosofía griega clásica y en el Helenismo la opinión acerca de la doctrina filosófica, el decreto notificado por la autoridad pública, y la doctrina religiosa (por ejemplo, la de los esenios). Consecuentemente, en el Nuevo Testamento hallamos este término para designar un edicto imperial (Lc 2,1) o las decisiones del Concilio Apostólico (Hch 16,4). En la Patrística se habla de los *dogmata* divinos (Ignacio, Carta a los Magnesios 13,1), de doctrinas humanas, de dogmas eclesiales o de dogmas heréticos. Durante la Edad Media esta expresión casi no se emplea. Tan sólo en el siglo XVIII se convierte en el término técnico de los teólogos. Esto se halla íntimamente relacionado con la designación de la correspondiente disciplina teológica como *theologia dogmatica*, designación efectuada desde fines del siglo XVII por los luteranos y desde el siglo XVIII por teólogos católicos.¹

1. Esta evolución forma parte de la diferenciación moderna entre las disciplinas teológicas, que se llevó a cabo en el transcurso del siglo XIX –en el ámbito de lengua alemana, en los demás sitios comenzó sólo en el siglo XX– y que ha conducido al canon, actualmente en uso, de las disciplinas teológicas. Cf. Hünermann, P. (1999), «Theologie als Wissenschaft und ihre Disziplinen», en: Wolf, H. (ed.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870-1962: ihre Geschichte, ihr Zeitbezug* (programa y desarrollo del Concilio Vaticano II, vol. 3), Paderborn, 377-394.

Sobre la realidad objetiva:

La teología dogmática fomenta la comprensión de la fe cristiana. Su tema u objeto de estudio es la fe cristiana, no sólo los dogmas, porque, de lo contrario, la teología dogmática sería una enumeración y dilucidación de las verdades de la fe definidas expresamente y presentadas por el magisterio eclesiástico. Esto sería una concepción demasiado estrecha de esta disciplina. Pero no es tampoco sencillamente un informe sobre las posturas que fueron adoptándose a lo largo de la historia de la fe o de la teología, aunque tanto las definiciones dogmáticas como los desarrollos históricos de la fe y de la teología deben integrarse, obviamente, en la teología dogmática y reclaman un puesto legítimo dentro de ella. Cuando se habla de la comprensión de la fe cristiana, se indica que en la teología dogmática no se trata sencillamente de la proclamación directa de la fe, sino del *intellectus fidei*, y en esto se incluye el que la fe cristiana se desarrolla con miras a la comprensión de los hombres, es decir, con miras a una situación histórica dada, a la magna situación cultural y social. Esto implica la referencia al tiempo de la teología dogmática. La teología dogmática debe ocuparse de exponer la fe a la opinión pública.

Se añade una caracterización más concreta mediante la expresión que habla de la «comprensión vinculante de la fe cristiana». Hay muchas exposiciones y desarrollos de una comprensión, de una doctrina o de un «corpus» de escritos. Pensemos, por ejemplo, en las exposiciones de la filosofía platónica o de los clásicos literarios. La teología dogmática se diferencia de tales exposiciones y desarrollos de la comprensión desde una perspectiva filológica, de historia de las ideas o de la filosofía, por el hecho de que ha de fomentar la comprensión vinculante de la fe cristiana. ¿Qué significa esto? La fe cristiana es testificada desde el principio como la Buena Nueva que libera a los hombres y les promete la salvación divina, pero que a la vez constituye una exigencia para los hombres y los reclama. Este carácter vinculante resulta de que la realidad objetiva del Evangelio es la revelación de Dios. Se reveló a sí mismo en Jesucristo y reveló su voluntad salvífica. La fe cristiana cree y se asienta sobre esta acción divina. Y así vemos que Pablo encarece:

*«El Evangelio que os he predicado no procede de hombres. Pues no lo recibí de un hombre ni me fue enseñado por él, sino que lo recibí por medio de la revelación de Jesucristo».*²

De ahí se deduce que es propia de la fe una exigencia específica. La fe cristiana se dirige a la libertad y a la responsabilidad de los hombres, y reclama de

2. Gal 1,11s.

ellos el libre reconocimiento de su vigencia. La fe tiene por sí misma un carácter vinculante, en virtud del cual la Iglesia no puede sino proclamar la fe como obligación y hacerlo de manera vinculante. La Iglesia sabe que ella misma está ligada a esa fe. No es la autoridad eclesial la que hace que la fe sea vinculante, no son el Papa ni los obispos los que le confieren primariamente la vigencia que reclama obediencia y asentimiento. Tan sólo porque la fe es vigente por sí misma y posee por sí misma este carácter vinculante, la Iglesia puede y debe exponer que la fe es vinculante y, en efecto, con arreglo a los diferentes testimonios y realidades de la fe, su carácter vinculante tiene diferentes grados. Por eso, la teología dogmática debe ocuparse de la comprensión vinculante de la fe.

Para aclaración:

Toda palabra que se dirige a una persona constituye en cierta manera una exigencia que se hace a esa persona. Claro que esas maneras son muy diferentes: una información importante quiere ser escuchada por la persona. Un saludo amistoso invita a una respuesta. La palabra de la fe cristiana exige al hombre la ὑπακοή πίστεως, la obediencia de la fe.³ Los creyentes y la Iglesia están sometidos a este carácter vinculante y a esta autoridad de la fe cristiana, aunque la fe se manifieste en el testimonio creyente de la Iglesia y de sus diversos fieles.

Hay una manera demasiado escueta de hablar que puede inducir a malentendidos, al decir que la teología dogmática debe estudiar y reflexionar científicamente sobre la doctrina de fe de la Iglesia, o —lo que es más capcioso todavía— que la teología dogmática debe hacer tal cosa con la proclamación de la fe de la Iglesia, presentada por el magisterio eclesiástico. En tales casos no se diferencia lo suficiente la fe cristiana del testimonio de la misma dado por la Iglesia.⁴ Asimismo esta formulación puede inducir erróneamente a que se desatienda o se invierta la relación de fundamentación que existe entre el carácter vinculante de la fe y la autoridad eclesial. Finalmente, tal definición sugiere que la teología dogmática debe considerarse como una ciencia que mira exclusivamente hacia el pasado, como una ciencia puramente histórica y archivística. A la teología dogmática la preceden, desde luego, la doctrina de fe de la Iglesia o la enseñanza del magisterio eclesiástico. Pero la teología dogmática lo que pretende es la comprensión de la fe cristiana, y aunque esta comprensión implica el pasado, se refiere al presente, a la hora histórica que está abierta hacia el futuro. Esta comprensión ha de ser elaborada. No existe simplemente como si ya viniera dada; de ser así, toda su labor carecería de sentido. Es verdad que la fe se halla atestiguada en múltiples testimonios que han sido certificados por la Iglesia. Pero tam-

3. Cf. Rom 1,5.

4. Véase la definición en Walter, P (1995), «Dogmatik II. In der katholischen Theologie», en: *LThK*³, vol. 3, Friburgo et. al., 289-291, concretamente: 289.

bién se trata de considerar esa fe –si entendemos que su comprensión ha de elaborarse teológicamente– en cuanto va siendo cada vez mayor, más extensa, más profunda, y abarca además otros aspectos, nuevas relaciones con los hombres, con el tiempo y con el mundo. Y así, la teología dogmática –como lo dilucidaremos de manera más concreta en lo sucesivo– tiene que interrogar e investigar los testimonios de la fe, pero eso es una acción orientada hacia el futuro, una acción creativa: es una comprensión vinculante de la fe cristiana que ha de alcanzarse. Es una comprensión que recibe la acreditación de su obligatoriedad no sólo por los testimonios de la fe que quedan en el pasado, sino también por la recepción de la misma por parte de los creyentes y de la Iglesia, representada por sus ministros. Se trata de una actividad hermenéutica que recurre a la historia de la salvación, y que no sólo está vuelta hacia lo anterior sino que está orientada también hacia el futuro.

Pero esta consideración también es verdadera en sentido inverso: si bien los testimonios de la fe que nos llegan del pasado y su recepción actual acreditan la comprensión vinculante de la fe cristiana elaborada teológicamente, también es verdad que esta comprensión de la fe cristiana así elaborada, comunica y corrobora la identidad de la fe en el tiempo y, de este modo, transmite la persistencia de la comunión de fe, en cuanto la fe transmitida se muestra y se salvaguarda en su comprensión teológica, con la mirada puesta en problemáticas y situaciones nuevas. Esta importancia de la comprensión (elaborada teológicamente) de la fe queda casi encubierta y apenas llama la atención en la labor cotidiana del teólogo. Pero se manifiesta a la luz del día en las grandes y agudas crisis de la fe, que hacen que se estremezca la fe de los diversos creyentes y de la Iglesia en su totalidad. Pensemos, por ejemplo, en las controversias cristológicas y en el vigor de solución que representa la comprensión cristológica propia de los documentos del Concilio de Calcedonia; pensemos en la eclesiología del Concilio Vaticano II en cuanto se refiere a las tensiones y cuestionamientos que existían de hecho, y que se derivaban de la eclesiología jerarcológica de la Neoescolástica.

Fuentes primarias y fuentes secundarias:

La teología dogmática fomenta la comprensión vinculante de la fe cristiana, basándose en las fuentes primarias y en las secundarias. ¿Cuáles son las fuentes primarias o testimonios primarios de la fe cristiana? Al legado de la fe, a la *παράθεκη πίστεως*,⁵ al testimonio decisivo, es decir, absolutamente normativo de la fe, pertenecen la Escritura y la tradición apostólica, tal como ésta se condensó, por ejemplo, en las más antiguas fórmulas de confesión y reglas de

5. Cf. 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,14.

fe.⁶ Por Escritura deben entenderse aquí los escritos canónicos del Antiguo Testamento, que según el testimonio de los escritos del Nuevo Testamento son promesa y anuncio del misterio de Cristo, e igualmente los escritos del Nuevo Testamento que se refieren al acontecimiento de Cristo.

A esta forma fundamental y normativa del testimonio dado de la fe cristiana –*norma normans*–, hay que añadir las fuentes post-ordenadas o «normas normadas». Se entiende por ellas las diferentes fisonomías y formas del proceso universal de la confesión y de la tradición de la fe a través de toda la Iglesia. A la primera forma total de la *norma normata*, a saber, al sentir de fe de los creyentes –*sensus fidelium*–, le corresponde como segunda forma la unánime proclamación ministerial de la fe. Refiriéndose a ella, se habla del *magisterium ordinarium* de los obispos, del magisterio ordinario. Éste se realiza en la predicación y en las catequisis, en las cartas pastorales, en las declaraciones conjuntas de los obispos, etc.

Los órganos del magisterio extraordinario –*magisterium extraordinarium*– son los concilios y los sínodos o el colegio de los obispos juntamente con el Papa, así como el magisterio pontificio en sus formas extraordinarias. En virtud de su retrovinculación a las fuentes originalmente normativas, de su fidelidad a la tradición, así como de la recepción de su doctrina por la comunidad de los creyentes y por los que enseñan magisterialmente, a la enseñanza unánime de los Padres de la Iglesia y de los teólogos –*unanimis consensus patrum et theologorum*– le corresponde igualmente la cualidad de *norma normata*.

Estas fuentes poseen, todas ellas, una historia de su origen. La formación del canon del Antiguo y del Nuevo Testamento es un largo proceso de formación de un consenso. Por ejemplo, los distintos escritos del Nuevo Testamento van surgiendo durante un período de unos setenta años. La formación del canon del Nuevo Testamento se extiende durante un período de dos a tres siglos.

Las fórmulas confesionales, en sus elementos más antiguos, se remontan, sí, a los años 30 después de Cristo; sin embargo, las reglas sintetizadoras de la fe o confesiones de fe se encuentran sólo a partir del siglo II.

Con respecto a los sínodos y los concilios, la práctica de los sínodos se remonta a la era pre-constantiniana. Sin embargo, la Iglesia del siglo IV considera Nicea, el primer concilio universal, como una excepción y una singularidad. Se cree que con este concilio singular se llevó a cabo de una vez para siem-

6. Cf. Kelly, D. (1972), *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttinga, 20-30; *ibid.* 20: «El hecho de que la Iglesia poseyera en la era apostólica una confesión de fe en el sentido amplio de un conjunto doctrinal reconocido, puede considerarse como una realidad probada. Pero podemos ir más allá todavía. Hay en el Nuevo Testamento multitud de testimonios por los que se ve claramente que la fe comenzó ya a condensarse formando síntesis convencionales. No existían aún confesiones de fe en el verdadero sentido de la palabra, pero había comenzado ya el desarrollo hacia un enunciado y fijación formal».

pre la exposición fundamental de la fe. Sólo con el Concilio de Calcedonia se va formando la idea de que se irá haciendo necesaria una sucesión constante de concilios. A partir de entonces se comienza a reflexionar acerca de las cualidades de un concilio en cuanto tal. Las discusiones en torno a la adecuada teología del concilio, es decir, en torno a sus decisiones y a su recta comprensión, se perpetúan hasta los tiempos de la Reforma y de la Contrarreforma.

Algo parecido se aplica, por ejemplo, a la determinación de la competencia del Papa para enseñar. Melchor Cano, un contemporáneo —más joven— de Martín Lutero, habla en sus *Loci theologici* de la autoridad, junto a la de los concilios, de la Iglesia de Roma, y se refiere con ello a toda la Iglesia de Roma, representada por el Papa y por su colegio asesor, los cardenales.⁷ En este contexto habla también del Papa. Sin embargo, Cano expone una concepción que se diferencia de la declaración de la competencia docente del Papa, formulada por el Concilio Vaticano I.

Los criterios de la labor dogmática:

Se afirma en la tesis que la teología dogmática *fomenta, basándose en los criterios teológicos*, la comprensión vinculante de la fe cristiana, apoyándose en las fuentes primarias y secundarias. Para el fomento de la comprensión de la fe a base de las fuentes, se necesitan ciertos criterios y reglas de índole metodológica, a fin de destacar de manera adecuada ese contenido. En efecto, las diversas fuentes requieren en cada caso distintos criterios. Por ejemplo, para presentar la comprensión de la fe, basándose en los escritos del Nuevo Testamento, se necesitan métodos distintos de los que se emplean cuando se abordan textos de la historia de los dogmas o cuando se recurre a los Padres y a los grandes teólogos. Una parábola tomada de los Evangelios no se puede tratar ni utilizar como fuente de la fe de la misma manera que el decreto del Concilio de Trento sobre la justificación. La *Summa theologiae* de Santo Tomás exige a su vez otras normas distintas, para que sirva de esclarecimiento como testimonio secundario de la fe cristiana.

Si examinamos más concretamente esos criterios peculiares, entonces se muestra una gran amplitud de desarrollo. Las reglas para la interpretación del Antiguo y del Nuevo Testamento, que Agustín propone en su *Doctrina christiana*, se asemejan, sí, en cierto modo, a la criteriología y la metodología medievales del cuádruple sentido de la Escritura, pero no se identifican sencillamente con ellas. Desde el comienzo de la Edad Moderna —por parte católica habrá que referirse aquí a Richard Simon—, los criterios bíblicos quedan sometidos a

7. Cf. Cano, M. (1762), *De locis theologicis*, en: Serry, H. (ed.), *Melchioris Cani, Episcopi Canariensis opera*, Padua.

un rápido proceso de transformación y diferenciación, que los convierte en los métodos histórico-críticos. Durante los últimos decenios han venido a añadirse metodologías desarrolladas y perfeccionadas que toman como punto de partida la estructura lingüística.

Procesos parecidos de transformación se han ido formando con respecto a la utilización de las restantes fuentes. Pensemos en el conjunto de los criterios histórico-hermenéuticos y en la crítica de la ideología, que actualmente forman parte del arsenal de los métodos dogmáticos.

La sola enumeración de ejemplos de esos criterios muestra cómo la racionalidad de una época, podríamos decir también la razón histórica de una época, influye en la tarea de la teología dogmática, ante todo lo cual, a menudo, se presupone en la labor teológica que esa razón histórica no debe dominar sencillamente a la fe ni a la comprensión de la fe. Todos esos criterios no deben aplicarse a capricho, sino con arreglo a la naturaleza de las fuentes de la fe, y de tal manera que muestren ser útiles y provechosos para el recto fomento de la comprensión de la fe y no la distorsionen.

La exigencia científica de la teología dogmática:

Finalmente, en la tesis enunciada anteriormente se afirma que la teología dogmática es una *ciencia* que *averigua* y *expone*, con arreglo a sus peculiares criterios, la comprensión vinculante de la fe cristiana, basándose en las fuentes primarias y secundarias.

Ante todo, una observación sobre el concepto actual de ciencia, del que todavía Kant ofrece la siguiente definición:

*«Cualquier doctrina, si va a constituir un sistema, es decir, un conjunto –ordenado según principios– del conocimiento, se denomina ciencia».*⁸

La ciencia es, por tanto, una doctrina sistemática, un edificio doctrinal. La moderna teoría de la ciencia ha ampliado esencialmente esta perspectiva: la ciencia la constituye el saber como sistema de enunciados fundamentados. Pero, a la vez, la ciencia es un proceso histórico; por consiguiente, la historia de la ciencia pertenece igualmente a la ciencia. Este proceso se realiza por medio de la *scientific community*, que está organizada en instituciones. Los factores esenciales del proceso son:

8. Kant, I. (1966), «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft», en: *Kant, Werke*, vol. 5: *Kritik der Urteilskraft und Schrillen zur Naturphilosophie*, Weischedel, W. (ed.), Darmstadt, 11 (A III) [trad. cast., *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Madrid, Alianza 1989].

- La recopilación de fenómenos, la fase pre-paradigmática;
- La formación de uno o varios paradigmas o representaciones fundamentales, el hallazgo de una matriz disciplinar;
- La sistematización, es decir, la clasificación de los fenómenos, su representación, y
- La crisis, desencadenada por medio de anomalías, y la subsiguiente controversia sobre los fundamentos, la cual conduce a la formación de nuevos paradigmas.⁹

Por consiguiente, la ciencia es un acontecer cultural complejo del descubrimiento de la verdad, una búsqueda de la verdad, una búsqueda que es mayor que el hecho de encontrar, el cual tiene siempre presupuestos no verificables empíricamente, a saber, «determinaciones ontológicas»; necesita, además, fuentes del saber y diferentes conjuntos de criteriologías.¹⁰

En cuanto a la teología dogmática como ciencia, su presupuesto es la fe como resultado de la revelación de Dios. Este presupuesto se descubre en su credibilidad, pero no puede verificarse empíricamente de manera concluyente. Las «fuentes del saber», en la teología dogmática, son las instancias o fuentes de la fe antes mencionadas.

Las formas de trabajo de la teología dogmática, guiadas por criterios, su «manera disciplinada de proceder», debe caracterizarse brevemente: el fomento de la comprensión de la fe, partiendo de las fuentes, abarca todo un conjunto de diferentes formas de proceder. Entre ellas se cuentan –como preparación y fundamentación– investigaciones concretas de textos y de las circunstancias históricas y las ocasiones en que se originaron los textos, el estudio a fondo de las conexiones históricas, la interpretación de los textos, las reflexiones sobre las bases y fundamentos, es decir, sobre lo vinculante de la fe cristiana en medio de la multitud de testimonios, el estudio a fondo de las diversas doctrinas articuladas en el pasado, y la determinación de sus límites o de su significación que señale hacia el futuro. Ahora bien, forma parte de tal comprensión de la fe cristiana la proyección de formas incesantemente nuevas de la visión de conjunto de las diversas doctrinas de la fe con la mirada puesta en sus fundamentos, y de esta

9. Cf. Kuhn, S. (1997), *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, (segunda edición revisada y completada con el Postscriptum de 1969), stw 25, Fráncfort del Meno [trad. cast., *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, FCE 1982]; Lakatos, I. (1982), *Die Methodologie der wissenschaftlichen Forschungsprogramme. Philosophische Schriften*, vol. 1, Worrall, J., Currie, G. (eds.), Braunschweig-Wiesbaden [trad. cast., *La metodología de los programas de investigación científica*, Alianza 1983].

10. Cf. Poser, H. (2001), «Wissenschaft, Wissenschaftstheorie», en: *LThK*³, vol. 10, Friburgo et. al., 1244-1249. Aquí puede encontrarse más bibliografía.

manera la proyección de cierta sistematización, así como la exégesis expresa de tal comprensión integrada y articulada de la fe cristiana en relación con las realidades grandes, sociales y humanas del presente. Así, pues, para el fomento y la presentación de la comprensión de la fe cristiana, es necesaria una multitud de trabajos claramente diferenciables. Todas esas funciones diferentes constituyen una conexión. Se hallan en una estructura de relaciones y, sin embargo, no son reducibles las unas a las otras.¹¹

Ahora bien, no debe pasar inadvertido el que ese conjunto de formas funcionales de trabajar, que pertenecen al ámbito de la teología dogmática como ciencia, corresponde en el fondo a la última etapa de la historia de la teología dogmática. Ni en la Patrística ni en la Escolástica puede hablarse de trabajos genuinos y específicos de investigación en el sentido actual. Es verdad que en la Patrística hay interpretaciones o comentarios, por ejemplo, de los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento. A éstos se añaden una serie de escritos ocasionales. Responden a problemas concretos que se han suscitado. Pensemos, por ejemplo, en la obra de San Agustín *De civitate Dei*, una obra que surgió con ocasión de la conquista de Roma por los bárbaros y que proyecta en una grandiosa visión de conjunto una perspectiva del reino de Dios, de la *civitas Dei*, que es aquella sociedad, sumamente abarcante, a la cual pertenecen –en virtud del decreto salvífico de Dios– las criaturas dotadas de razón. Frente al reino de Dios se halla el reino que está caracterizado por el pecado y la lejanía de Dios, la *civitas terrena*. Pero San Agustín no ofreció trabajos de investigación, por ejemplo, sobre la teología de los Padres apostólicos, y la obra *De civitate Dei* no es ningún estudio especializado sino una visión de conjunto presentada con ocasión de unas circunstancias determinadas.

A esto se añade otra peculiaridad más de los escritos patrísticos: las reflexiones bíblicas y las sistemáticas confluyen a menudo las unas en las otras, sin desligarse. Aquí puede servir de ejemplo la otra gran obra de San Agustín, *De trinitate*, que está dedicada a la comprensión de este misterio divino. Las dilucidaciones bíblicas y las sistemáticas se reúnen en una sola forma de exposición, y suelen estar casi siempre separadas en la moderna labor científica de la teología.

De las recopilaciones medievales de sentencias, en las cuales se reúnen, según ciertos puntos de vista externos, citas y exposiciones sobre diferentes doctrinas de la fe, se diferencian las grandes sumas de la alta Edad Media, precisamente porque muestran en su totalidad una estructura y penetración sistemática en las doctrinas de la fe. En esta suma se mezclan exposiciones filosóficas y teológicas. Las reflexiones éticas y de teología moral se encuentran asociadas con dilucidaciones dogmáticas. Tan sólo con la Escolástica de tiempos del Barro-

11. Cf. Lonergan, B., (1991), *Methode in der Theologie*, Bernard, J. (ed.), Leipzig [trad. cast., *Método en teología*, Salamanca, Sígueme 2001].

co comienzan a formarse las grandes diferenciaciones en la teología, a saber, la lenta elaboración de las disciplinas teológicas. Únicamente después surge la actual diversidad de trabajos teológicos en el ámbito de la teología dogmática y en el de las demás asignaturas teológicas.

2. PREGUNTAS A LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA

¿Qué se deriva de las preguntas fundamentales que se formulan a la teología dogmática, cuyos perfiles objetivos e históricos han aparecido claramente por medio de la definición dada?

¿Es adecuado el lenguaje de la fe?

Se expuso anteriormente que la teología dogmática debe tomar primeramente de las fuentes primarias la comprensión vinculante de la fe cristiana. Como fuentes primarias hemos designado a la Escritura y a la tradición apostólica. La Escritura y las confesiones de fe son testimonios lingüísticos. La tesis afirma que la primera pregunta que, por principio, se hace a la teología dogmática se refiere a si es adecuado el lenguaje de la fe. ¿Qué es lo que se entiende por ser adecuado? Significa en general que ese lenguaje enuncie algo. El problema de la adecuación del lenguaje de la fe se manifiesta en nuestros tiempos en las declaraciones que oímos con frecuencia: La fe no me dice nada. No entiendo qué es lo que quiere decirse con todo ello. La fe no tiene relevancia alguna para nuestra vida.

En el ámbito de la ciencia, esta problemática se formuló principalmente en el positivismo lógico. Se enunció la tesis: Las proposiciones en las que se habla de Dios, de su acción y de la relación de Dios con el hombre, no son ni verdaderas ni falsas, sino que carecen de sentido, porque no se refieren a nada «objetivo». Tales proposiciones no cumplen las condiciones estructurales que deben quedar garantizadas para que pueda hablarse con sentido acerca de algo.¹² Estas opiniones, tal como las presentó, por ejemplo, Albert,¹³ ponen en tela de juicio —de manera más radical todavía de lo que lo hicieron las posturas de Marx o de Feuerbach— la fe cristiana y la ciencia que tiene por objeto a esa fe. ¿Por qué? Feuerbach, en su obra *La esencia del Cristianismo*,¹⁴ trata de mostrar que la

12. Cf. Ricken, F. (1975), «Sind Sätze über Gott sinnlos?», en: *Stimmen der Zeit* 193, 435-452.

13. Cf. Albert, H. (1969), *Traktat über die kritische Vernunft*, Tübinga [trad. cast., *Tratado sobre la razón crítica*, Buenos Aires, Sur 1973].

14. Feuerbach, L. (1984), *Das Wesen des Christentums*, Berlín [trad. cast., *La esencia del Cristianismo*, Barcelona, Círculo de Lectores 1996].

doctrina cristiana acerca de Dios y de la redención es una interpretación errónea: a lo que se encamina es a la razón universal, al concepto genérico de razón. Feuerbach trata de desenmascarar cómo aquellas cualidades que los cristianos atribuyen a Dios deben atribuirse a la razón universal, que es propia de la humanidad. Por consiguiente, aquí se atribuye al lenguaje de la fe una referencia objetiva, la realidad se enuncia en ese lenguaje, pero se impugna la interpretación cristiana de esa realidad. Marx argumenta en forma parecida. Cuando él dice que la religión es opio del pueblo, entonces la religión habla enteramente de una realidad y tiene una función. Los ideales pintados en el cielo son los que deberían realizarse en la historia, en la sociedad, y los que también pueden realizarse. Pero han quedado, por decirlo así, extrapolados y trasladados a una esfera celestial. También aquí se imputa una interpretación errónea de la realidad. Allá donde la fe cristiana es negada así y es designada como una interpretación errónea, allí comienza la controversia acerca de la recta explicación de los fenómenos, la controversia acerca de la experiencia y de la manera objetiva de pensar acerca de esa experiencia y de esa tradición. Por el contrario, cuando se parte de que el lenguaje de la fe cristiana y sus proposiciones son proposiciones que carecen de sentido, tal controversia no es ya posible en modo alguno. Pero ésta es exactamente la postura, tal como es formulada teóricamente por el positivismo lógico, y tal como es asumida también en la práctica, porque hay personas que consideran que la fe cristiana y la fe en general no dicen nada. Cierta variación de esta impugnación del poder enunciativo de las afirmaciones y confesiones de la fe cristiana se halla en la teoría tratada, por ejemplo, por A. Lindbeck: Las proposiciones de la fe cristiana serían, en lo esencial, reglas que no proponen ninguna «afirmación ontológica de la verdad».¹⁵ Esas reglas se referirían al comportamiento específicamente cristiano de los hombres, por decirlo así: a la textura cultural-religiosa, a los esquemas que dan orden a la doctrina cristiana.¹⁶

Por consiguiente, con la imputación de que el lenguaje de la fe no es un lenguaje adecuado, tenemos que vérnoslas con la más radical problematización de la fe cristiana y de la teología dogmática. A esta pregunta no se puede responder sencillamente con una prueba de la existencia de Dios. Esta prueba, es decir, la argumentación referente a la existencia de Dios, presupone —considerada en el fondo— una situación como la que se daba todavía en la confrontación con Feuerbach y con Marx: la aceptación común, por las partes en conflicto, de que hay un absoluto, algo incondicionado, a partir del cual hay que

15. Cf. Lindbeck, G.A. (1994), *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens: Religion und Theologie im Postliberalen Zeitalter*, Gütersloh, 110-133.

16. Véase la posición que se opone objetivamente a ello en: Dalferth, I. (1984), *Existenz Gottes und christlicher Glaube: Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie*, Múnich.

entender la realidad, la existencia humana, el sentido de la historia. La prueba de la existencia de Dios tiene entonces la función de determinar más concretamente la interpretación adecuada de ese absoluto punto de referencia, de esa «referencia» incondicionada para todo.

Por el contrario, si se niega fundamentalmente que el lenguaje de la fe tenga sentido, y se hace, por cierto, refiriéndose a las estructuras lingüísticas mismas, entonces una prueba de la existencia de Dios no es capaz de surtir ningún efecto. Es una argumentación quimérica, y no vale la pena adentrarse siquiera en ella.

Si la teología dogmática quiere responder a esta problematización sumamente fundamental, entonces surge la tarea de tematizar primeramente lo adecuado, es decir, el poder enunciativo del lenguaje de la fe, para mostrar luego, dentro de tal reflexión, cómo debe ser el camino hacia el conocimiento de Dios, el camino de la fe y del pensamiento.

Con ello se plantea la cuestión acerca del acontecer de la verdad en esta ciencia. Tradicionalmente el sentido de la verdad se describe con la fórmula: *veritas est adaequatio intellectus et rei*, «la verdad es la conformidad entre el intelecto y la cosa». Esta fórmula, que en la historia de la teología y de la filosofía occidentales surge a partir de la Edad Media y que llega a ser decisiva, se basa en la filosofía aristotélica.¹⁷ Exposiciones filosóficas modernas de esta proposición han mostrado que el sentido de esta descripción de la verdad no presupone y no puede presuponer tampoco que haya hombres que, de algún modo, de manera no lingüística, tengan un encuentro con las realidades. Los hombres no «tienen» las realidades más allá y fuera del espacio del lenguaje, más allá y fuera del espacio del pensamiento. Todas las realidades que nos afectan nos encuentran siempre en el espacio del pensamiento y son entendidas y expresadas lingüísticamente, aunque tal denominación y tal comprensión esté siempre necesitada de ulterior aclaración. Por consiguiente, *intellectus* y *res* no se contraponen abstractamente. La *res* se abre siempre en el *intellectus* y en el lenguaje, y el lenguaje y el *intellectus*, por su parte, están vacíos, si no se refieren a alguna objetividad, a una realidad objetiva. De ahí se deriva una doble consecuencia.

Primeramente: En el pensamiento se trata siempre de pensar *algo*. Ese algo a lo que se encamina el pensamiento no es sencillamente una cosa que se haya excogitado o que deba excogitarse. Lo que interesa es la cosa, lo que se halla frente al pensamiento. Por eso, el lenguaje con sentido tiende a expresar en el lenguaje lo que es, y a no extasiarse en palabras. Tanto el pensamiento como el lenguaje están caracterizados por un fundamental respecto a una referencia. En el pensamiento y en el lenguaje se manifiestan una diferencia fundamental y

17. Cf. Puntel, L. (1990), *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, Berlín.

una referencia básica. Aun en el caso de que en el pensamiento se trate del pensamiento mismo, de que en el lenguaje se trate del lenguaje mismo, el lenguaje o el pensamiento adquieren en este caso la posición de lo que es, de la realidad objetiva, hacia la que el pensamiento y el lenguaje deben orientarse en cada caso. También entonces se mantiene esa relación de la *adaequatio intellectus et rei*.

Ahora bien, en segundo lugar se deduce que la aclaración de si en un caso dado hay una referencia a la realidad objetiva y de cómo es esa referencia, se efectúa siempre en el pensamiento y por medio del pensamiento, en el lenguaje y por medio del lenguaje. No puede uno acercarse desde fuera a fin de investigar esa relación, viniendo desde más allá del lenguaje y del pensamiento o entrando en un espacio que quede más allá del pensamiento y del lenguaje. El pensamiento y el lenguaje están marcados por una fundamental autorreferencia y por la apertura racional hacia lo otro. La verdad como *adaequatio intellectus et rei*, el cerciorarse de la verdad se produce siempre en el *intellectus*, en el pensamiento y en el lenguaje. Obviamente, entran aquí en juego diferentes criterios. Para aclarar si existe una relación adecuada entre el pensamiento y la cosa, entre el lenguaje y la cosa, se puede recurrir a las más diferentes fundamentaciones: a leyes, a experiencias y observaciones, a la unanimidad con otros, etc. Pero también todo aquello a lo que se recurre en tales casos son realidades objetivas que se captan pensando y que se designan lingüísticamente. La coherencia con otras realidades objetivas y el consenso con otros pensantes y hablantes son criterios importantes.

Pero todo esto significa, con respecto al problema que nos atañe, que la adecuación del lenguaje de la fe, es decir, su relación con la realidad objetiva, debe aclararse mediante una reflexión sobre el lenguaje de la fe. El pensamiento debe ocuparse de la problemática de este lenguaje y de su relación con la realidad objetiva, a fin de poder juzgar así acerca de si hay allí formas lingüísticas sin referencia objetiva –formas de lenguaje sin sentido y sin relevancia, como es afirmado por aquellos que niegan toda significación al lenguaje de la fe. A la vez tendrá que mostrar que el lenguaje de la fe es únicamente «lenguaje de reglas». En tal verificación se mostrará también las maneras en las que el hombre puede hallar posiblemente el camino hacia Dios, el camino hacia semejante hablar objetivo acerca de Dios.

Formas de la tradición e instancias de la fe –instancias de la verdad?

En nuestra tesis, como segunda pregunta que en principio se le hace a la teología dogmática, se menciona el problema de las formas de la tradición y de las instancias de la fe. En la primera parte del presente capítulo se mostró cómo las formas de tradición de la fe y las instancias esenciales de la fe, la Escritura y el canon, las *regulae fidei*, así como los concilios y sus decisiones, por mencionar solamente algunos ejemplos, se desarrollan históricamente. Las institu-

ciones, instancias normativas que se desarrollan en la historia, proceden en cada caso de conjuntos de causas, que pueden aclararse por medio de la ciencia moderna. Pueden averiguarse razones sociológicas, motivos psicológicos, circunstancias políticas, constelaciones de poder, que contribuyeron al origen de cualesquiera instituciones. No menos importantes son las analogías en el ámbito de la vida pública, la existencia de instituciones semejantes en otros grupos sociales, etc. Con ello las instancias que se forman históricamente llevan el sello de la finitud. Son contingentes, porque se deben a variadas ocasiones y están condicionadas en múltiples aspectos. La pregunta que se formula por principio, y que se deduce con respecto a las formas de la tradición y a las instancias de la fe, dice así: Esas instancias y esas formas de la tradición ¿deben concebirse en serio como decisivas, aunque sean normas secundarias de un acontecer de la verdad?¹⁸ ¿Se puede admitir plausiblemente que sean –verosímilmente– instancias de la verdad? El plantear la cuestión de la verdad con respecto a esas formas de la tradición y a esas instancias no significa todavía que se quiera demostrar la verdad de la fe que es comunicada a través de esas instancias. Pero esas instancias han de ser de tal índole que muestren la estructura de instancias de la verdad.

Aclaremos en un ejemplo lo que queremos decir. El experimento es aceptado en todas las disciplinas de las ciencias naturales como una instancia que puede conducir al descubrimiento de realidades científico-naturales. Pero esta práctica de experimentos –indiferentemente de cuál sea la disciplina científico-natural en que se aplique– está caracterizada por ciertas reglas y estructuras. Tales reglas y condiciones son, por ejemplo: todo experimento debe tener como punto de partida un marco de investigación señalado de manera precisa, un marco que limite la serie de factores influyentes, a fin de excluir la arbitrariedad. Semejante limitación es igualmente necesaria para que un ensayo pueda repetirse. Esta posibilidad de repetición es otra condición esencial. Los resultados deben compendiarse en una hipótesis legítima. Por la observancia de tales estructuras en la práctica de experimentos, se puede verificar si lo que alguien utiliza de algún

18. Se introduce aquí la expresión «acontecer de la verdad», porque, con respecto a una ciencia –también con respecto a la teología dogmática–, designa un proceso en el que surge la verdad. Aristóteles acentúa: «Toda forma de doctrina y todo aprender que tiene lugar a través del entendimiento, se efectúa partiendo de un conocimiento existente ya con anterioridad» (Aristóteles, *Analítica segunda* I 71a 1, en: *Organon*, vols. 3/4 [Hamburgo 1998] 310s). En el «prejuicio» hay una primera referencia a la verdad con respecto al objeto, referencia que por mediación puede irse aclarando progresivamente. Esto, por lo demás, se aplica también –de manera semejante, aunque deba diferenciarse– a la verdad de la fe, cuando se dice que, por medio de las definiciones conciliares, etc., la verdad de la fe queda determinada más precisamente. También en este caso hay que hablar de un acontecer de la verdad, en el cual, en el primer juicio sobre la fe, ésta se capta y se afirma en su verdad, pero siendo esa verdad enteramente capaz de desarrollo y estando necesitada de él.