

**ACERCA DE LA SITUACIÓN ACTUAL
DE LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y FUNDAMENTAL
(bajo especial consideración del contexto ecuménico)***

*Harald Wagner¹
Münster*

1. Carácter personal de la Revelación y de la fe

Como respuesta a la pregunta acerca de lo que significa en sentido propio “Revelación” en una comprensión católica, generaciones anteriores a nosotros han aprendido que ésta era “la manifestación y comunicación de Dios a los hombres referida a la relación de los hombres y del mundo con Él”; el acontecimiento a través del cual Dios “comunica a los hombres aquellas verdades religiosas y morales inaccesibles a la razón natural y relativas al fin sobrenatural del hombre.” Conforme a lo precisado sobre todo en el primer Concilio Vaticano (Constitución *Dei Filius*, 1870), existe un obrar divino *ad extra* en el sentido de una comunicación de contenidos objetivos de carácter sobrenatural que son necesarios al hombre para la consecución de su fin, a saber: la comunión con Dios. Estos contenidos objetivos son presentados y testimoniados por la Iglesia como *dogmas* o al menos como *verdades dogmáticas*.

El Concilio Vaticano II (1962-65) implicó en algunos aspectos una reformulación de la fe o de la doctrina católica sobre una base bíblica, bajo especial consideración de impulsos ecuménicos. En lo que hace a la comprensión de la Revelación (Constitución dogmática *Dei Verbum*, 1964), la misma aparece presentada en lo esencial – como lo había hecho antes la teología evangélica– con cuño personalista. Dando parcialmente un salto hacia atrás respecto de la concepción de la Revelación del primer Concilio Vaticano, se percibe la influencia de impulsos provenientes del siglo XIX (pensamiento romántico e idealismo, escuela católica de Tubinga, sobre todo a través de J. S. Drey y J. A. Möhler): El Dios invisible habla a los hombres, a través de la Revelación en Jesucristo, como a amigos: “*Quiso Dios en su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el*

* Texto de la conferencia pronunciada en el Centro de Estudios de Filosofía y Teología de la Orden de Predicadores (Buenos Aires) el 6 de marzo de 2003.

¹ El Prof. Dr. Harald Wagner es Profesor Titular de Teología Dogmática y Fundamental en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster, Alemania.

misterio de su voluntad por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina. En esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como a amigos, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía” (DV I, 2). Jesucristo es en realidad la Palabra en y tras las palabras (Escritura y Tradición, kerygma, dogmas). De una comprensión teórico-instructiva de la Revelación (Dios enseña a los hombres a través de determinadas verdades proposicionales) se ha pasado a una comprensión teórico-comunicativa (Dios se comunica a sí mismo a los hombres y entra en trato con ellos). Meta de esta Revelación no es una ampliación de conocimientos, sino la liberación del hombre del pecado y de la muerte, la participación en la vida eterna (comp. DV I,6: Las palabras y los gestos de Jesús expresan y operan al mismo tiempo, “que Dios está con nosotros, para liberarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y para hacernos resucitar a una vida eterna”).

La *Revelación* es el encuentro de Dios con el hombre en la persona de Jesucristo. Es una invitación y un llamado al hombre a abrirse a este encuentro vivificador y salvador. La aceptación existencial por parte del hombre es su fe. La fe en Jesucristo “crea” salvación y vida. La fe cristiana puede ser caracterizada de un modo sintético y expresivo diciendo que es un encuentro viviente con Jesucristo, en quien Dios mismo ha estado y sigue estando presente entre los hombres. Consiguientemente, son propias de la fe todas aquellas estructuras que se dan en las relaciones interhumanas o interpersonales. Especialmente entre personas que se aman, el otro se transforma en un segundo yo. Esto se expresa, a veces, del siguiente modo: el otro se ha transformado en mi yo, actúa en mi lugar, me representa. Sin dejar de ser yo mismo, soy una misma cosa con él, con su yo histórico concreto. Decir que creo en Él significa que afirmo y reconozco este Tú en toda su irrepetibilidad. La fe, así concebida, no es sino el correlato gnoseológico del amor. Esto incluye una doble dimensión: Por un lado, la afirmación-aprobación (“*Bejahung*”) del Tú concreto, implica también la afirmación-aprobación de las expresiones del otro. Sobre la base de la aceptación del otro, se acepta también sus manifestaciones. Por otro lado, en la fe se manifiesta siempre una relación fundamental al sujeto, que se funda en la profundidad de la experiencia de las personas. Puesto que la religión cristiana implica un encuentro personal con Jesucristo, el creyente sólo puede hablar de su fe desde su propia reflexión personal, y cada una de sus expresiones contiene un momento subjetivo. Tal subjetividad de la fe, que en su núcleo expresa la relación interior entre Dios y el hombre es -análogamente a la relación que se da entre personas que se aman- *preconceptual* y tiene una certeza propia, sólo com-

parable a la certeza que tienen acerca de su relación quienes se aman: se trata de una certeza sumamente profunda, que no implica de modo alguno prescindencia de la verdad. Grandes teólogos sostienen sobre la base de la sagrada Escritura, que el origen y el núcleo del cristianismo es aquella relación viviente entre Dios y el hombre fundada por Dios mismo. El teólogo de Tubinga Johann Adam Möhler expresó a comienzos del siglo XIX su convicción de que “el cristianismo no es simplemente un concepto, sino una realidad que abarca a todo el hombre, que se arraiga en su vida y que sólo puede ser comprendida” en una “realidad de la vida y de la vida en común”. Todos los intentos de expresar esta vida en conceptos son necesarios pero deficientes, pues el núcleo personal de este acontecimiento entre Dios y el hombre no es en definitiva expresable en conceptos. “El cristianismo no consiste en expresiones, fórmulas y locuciones; es vida interior, una fuerza santa, y por tanto todos los conceptos y dogmas sólo tienen valor en cuanto expresan lo ‘interior’ [...]. Como concepto, que siempre es limitado, no abarca ni agota la vida, lo inexpresable, y es siempre deficiente; pero como vida, no es tampoco comunicable y ni puede ser fijado”. Puesto que la fe cristiana es desde el principio una realidad referida a una comunidad que concuerda en una misma fe, ella debe ser también, en cierta medida, objetivable. Por lo tanto, también para Möhler tales intentos de formulación en conceptos doctrinales, dogmas y expresiones del lenguaje “no son indiferentes, sino sumamente importantes”. [*La unidad en la Iglesia* (1825)].

2. La fe cristiana: experiencia de la experiencia

Al principio del cristianismo hay experiencias: “La fe procede [...] de lo oído, pero se realiza y se transmite solamente en la experiencia personal”. Los hombres acerca de quienes nos relata el Nuevo Testamento, hacen experiencias de Jesús. “*Lo que existía desde un principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que han tocado nuestras manos, eso os anunciamos: la Palabra de vida*” (1 Jn 1,1). Jesús es experimentado como el Mesías, como el anunciador del Reino de Dios, como el ejecutado en la Cruz, y finalmente como el resucitado. En sus *praxis* se abren nuevas posibilidades de vida para todos los hombres, especialmente para los más necesitados y pequeños. Estas experiencias son comunicadas y transmitidas – surge la comunidad cristiana como lugar de confesión de este Jesús como Mesías enviado por Dios, como espacio de seguimiento y de *praxis*. Ciertamente no se trata de la transmisión de un contenido de experiencia de carácter museal, sino que, bajo la luz del contenido de fe que nos es presentado, a partir de la historia de la experiencia cristiana, hacemos en y desde experiencias humanas actuales, una experiencia personal cristiana, en la

cual aquí y ahora experimentamos en Jesús la salvación que procede de Dios. La fe cristiana, así considerada, es un proceso de experiencia a partir del encuentro con las experiencias “apostólicas” (pues como testigos de la Resurrección, los apóstoles son las “formas de testimonio” [*Zeugengestalten*] por antonomasia del cristianismo), como así también con experiencias que han hecho otros cristianos antes que nosotros y junto a nosotros, siempre bajo el signo de la experiencia vivificadora de Jesús, crucificado y resucitado.

3. Comprensión actual de “dogma”

La comprensión que hoy tenemos de lo que es un “dogma” en la teología católica, es decir en la Iglesia, es algo relativamente reciente. Al tiempo que se relaciona la palabra “dogma” con la doctrina, se es conciente de que se refiere a *realidades*: si los hombres hacen la experiencia de Jesucristo y su *praxis* de vida, debe ser *posible* también formular esto en una conceptualización comunicable. Esta conceptualización se sirve de las posibilidades y de las categorías de comprensión dadas en una época determinada, tanto desde el punto de vista del lenguaje como de las formas de pensamiento. Si esto no se diera, el Evangelio no llegaría a sus destinatarios. Además, a menudo es *necesario* buscar tales conceptualizaciones para la adecuada formulación de la fe cristiana en lo que hace al lenguaje, pues desde un principio se han dado disputas dentro y fuera de la comunidad cristiana (así ya en la iglesia antigua). Ambas cosas significan también la necesidad de hacer conscientes una y otra vez en forma reflexiva y doctrinal los contenidos y el sentido de la fe, de “sistematizar” la fe cristiana. Los puntos esenciales en este proceso han sido y son aquellas formas de expresión verbal denominadas “dogmas”. Alexandre Ganoczy llama al dogma “el Evangelio bajo la forma de doctrina” (*in Lehrgestalt*). Esta caracterización puede ser fundamentalmente aceptada, si se agrega que esta “forma de doctrina” se halla desde el principio en un marco doxológico-homológico. Si en la Iglesia cristiana existen “dogmas” o “expresiones dogmáticas”, ellas se hallan siempre al servicio de la confesión de fe. Los dogmas fueron formulados para gloria de Dios, como parte de la confesión creyente de su obra de salvación.

Dado que el dogma, por tanto, tiene desde un principio una orientación soteriológica, tiene también significación existencial: forma parte de la *praxis* cristiana, de la vida cristiana. Es errónea tanto la posición que concibe al dogma unilateralmente como “doctrina” como aquella otra que opone el dogma a la confesión de fe. Es digna de asentimiento sin reservas en cambio la postura de Jean Gerson, que concibe al dogma también como regla práctica de conducta y norma de prudencia, es decir como “máxima” de vida cristiana. Al cabo de lo

dicho queda claro que la formulación dogmática en la Iglesia nunca representa un punto final. Durante las sesiones del Concilio Vaticano II, Walter Kasper expresaba: “El dogma es expresión del modo en que el Espíritu se ha manifestado ya en la Iglesia y está a su vez abierto para el amplio camino que el mismo Espíritu quiere recorrer con la Iglesia en el futuro”. En el Catecismo para adultos [de la Conferencia Episcopal alemana] redactado por él en 1983, W. Kasper llama a los dogmas “fórmulas abiertas hacia adelante”.

Para la comprensión del dogma de comienzos del siglo XX es determinante la afirmación del Concilio Vaticano I: “Ha de creerse con fe divina y católica todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios escrita o tradicional [sic], y son propuestas por la Iglesia para ser creídas como divinamente reveladas, ora por solemne juicio, ora por su ordinario y universal magisterio” (DH 3011). Los diccionarios y manuales de teología dogmática hasta el Concilio Vaticano II siguen en lo esencial dicha expresión y conciben al dogma como constituido por dos elementos esenciales: (1) una verdad revelada por Dios, que (2) sea a través de un pronunciamiento solemne o bien del magisterio ordinario de la Iglesia es propuesta como verdad revelada y por tanto como objeto de fe.

Bajo el signo de una teología renovada, que se presenta en forma de un consenso de la Iglesia universal en el Concilio Vaticano II, y que luego continúa siendo desarrollada en diversas direcciones, el concepto de dogma del I Concilio Vaticano es comprendido como aplicable al *dogma en sentido estricto*: La verdad confesada en el dogma debe estar contenida en la sagrada Escritura y en la Tradición, y debe ser expresamente declarada como verdad revelada por la Iglesia. Esta comprensión del dogma en sentido estricto sería insuficiente si se la considerara como absoluta. Muchos aspectos de verdad –también de carácter fundamental– de la fe católica nunca han sido “dogmatizados”; el reconocimiento de una expresión como dogmática en relación con el magisterio “ordinario” de la Iglesia no resulta fácil. Por ello la comprensión en sentido estricto debe estar enmarcada en una comprensión *integral* del dogma. El dogma es expresión simbólico-verbal de la llegada definitiva[mente válida] (“*end-gültiger Ankunft*”) de Dios al hombre. Como tal, el dogma se halla en íntima relación con la confesión de fe, con el anuncio, la doxología y la liturgia. Así como la orientación de Dios al hombre como un todo, es “*pro nobis*”, es decir, que tiene lugar en orden a la salvación del hombre, así también la respuesta del hombre posibilitada por Dios en las diversas formas de expresión de la fe, entre las cuales el dogma ocupa un lugar central, está orientada a la salvación del hombre a la que debe servir. El dogma realiza su sentido propio y más profundo cuando sirve a

la vida del hombre, que se desarrolla en este mundo, pero que está siempre vinculada a la vida de Dios, de la cual procede y donde está llamada a alcanzar su consumación.

El documento de la Comisión Teológica Internacional sobre la interpretación de los dogmas, redactado entre otros por W. Kasper, contiene propuestas de formulación que en su apertura pueden contar probablemente con el consenso de la teología católica en todo el mundo. El documento parte de la constatación de que Dios se ha decidido en favor del hombre en su Logos, Jesús el Cristo, de forma históricamente concreta y determinada. “Esta determinación concreta y unívoca tiene que ser determinante también para la confesión de fe en Jesucristo. El cristianismo está por ello, por así decirlo, concebido dogmáticamente en su estructura misma” (III, 1). Sobre esta base el documento describe luego el dogma *en sentido amplio* del siguiente modo: “Dentro de la totalidad de la Parádoxis eclesial, se entiende por dogma en sentido amplio el testimonio magisterial obligatorio de la Iglesia sobre la verdad salvífica de Dios, prometida en el Antiguo Testamento, revelada definitivamente y en su plenitud por Jesucristo y siempre permanentemente presente en la Iglesia por el Espíritu Santo en la Iglesia” (III,2). Este concepto amplio o integral de dogma es especificado sobre la base de la tradición escolástica en un triple sentido:

1. “*Verbum rememorativum*”: con ello se dice que el dogma es interpretación que hace memoria de las obras de Dios para con su pueblo, descritas en los testimonios de la Revelación;
2. “*Verbum demonstrativum*”: con ello se quiere expresar que el dogma designa una verdad de salvación para el hombre de cada nuevo presente;
3. “*Verbum prognosticum*”: los dogmas son también expresiones de esperanza, tienen un carácter escatológico-anticipatorio, en cuanto que hablan del fin y de la consumación del hombre.

El documento no descuida hablar también del *dogma en sentido estricto*. En este sentido se trata de “una doctrina, en la cual la Iglesia anuncia una verdad revelada en forma definitiva y universalmente vinculante de modo que su negación es condenada como herejía y estigmatizada con el anatema” (III, 3).

Wolfgang Beinert, durante muchos años profesor de teología dogmática e historia de los dogmas en Ratisbona, se ha referido repetidamente a la comprensión del dogma y ha desarrollado una amplia gama de perspectivas que pueden ser útiles para la comprensión de los dogmas. Él llama a los dogmas en primer lugar “*expresiones de experiencia*” porque se apoyan en las experiencias de

los primeros testigos de la fe. Su sentido es por lo tanto, transmitir, hacer presentes e interpretar las experiencias con el Resucitado y de ese modo incorporar a los hombres de un determinado tiempo en el movimiento de fe de los primeros testigos. Como expresiones de testimonio los dogmas son, en segundo lugar, *verdades referidas a realidades (Sachwahrheiten)*², porque se trata de contenidos objetivos bien determinados, y en primer lugar del testimonio de la resurrección de Jesús crucificado, de su exaltación-ascensión hacia Dios y del envío del Espíritu. La validez y verdad de los dogmas es declarada por la Iglesia, lo que confiere a los dogmas un carácter fundamentalmente eclesial. En tercer lugar, los dogmas son *expresiones temporales* y están sometidos por lo tanto a determinados condicionamientos, que deben ser tenidos en cuenta cuando se discute el problema del *desarrollo de los dogmas*: el condicionamiento del lenguaje, del horizonte, de la situación, de los modelos. Esto no significa una relativización de modo que los dogmas pudieran ser “superados” (*aufheben*) en el sentido de “ser dejados de lado”, pues son expresión de vida y de verdad de una Iglesia que se confiesa y es una comunidad supratemporal. Lo que una vez ha sido reconocido en ella como verdad, no puede ya ser abandonado. Pero el término “*aufheben*” sí se aplica a los dogmas en el sentido de “conservar” (*bewahren*). En ellos se contiene desde el principio, de modo vinculante, la fe de la Iglesia que comienza con el testimonio de la resurrección de Jesús y conserva este testimonio como contenido esencial. La noción de “*aufheben*” se aplica también a los dogmas en cuanto se los traslada a otro plano y se los somete a nuevas interpretaciones a fin de esclarecer su sentido a cada nuevo presente.

4. Pluralidad de métodos dogmáticos

Teniendo en cuenta la comprensión actual de la Revelación, constituye una tarea de la Dogmática, explicitar en forma sistemática y analizar y estudiar críticamente las experiencias de los primeros cristianos contenidas en los documentos fundamentales del cristianismo, enraizados y enmarcados en la historia de Dios con los hombres testimoniada en el Antiguo Testamento, para posibilitar de ese modo a los hombres de hoy la “experiencia de (estas) experiencias”. De ese modo se da razón de la fe cristiana y se facilita el acceso creyente al cristianismo. La fe que debe realizarse de modo nuevo en cada generación y en cada hombre aporta nuevos aspectos a la historia de la Revelación, pues ésta es no sólo la historia de la manifestación de la Revelación, sino también la de su aceptación por parte de los hombres. En el conjunto de este acontecimiento corresponde a la fe de la actual

² Entre otras posibles traducciones de esta expresión, el autor prefiere la mencionada.

comunidad creyente, la Iglesia, una función directivo-orientadora. Los “dogmas” que fueron formulados en el transcurso de los siglos y que hoy son parte integrante de la fe, pueden ser comprendidos como “puntos esenciales” o “coordinadas” especialmente destacadas de esta fe eclesial.

Este conjunto de tareas no puede agotarse en un sólo método, sino que exige una pluralidad metodológica. Los textos de la sagrada Escritura y de la historia de la fe (incluidos los mismos dogmas) exigen la utilización de múltiples métodos históricos y científicos. Puesto que siempre se trata del hombre que en cada circunstancia oye, cree y conforma su vida a partir de la fe, las ayudas para la comprensión tanto de textos bíblicos y de la historia de la fe como para la realización del mensaje cristiano en el horizonte presente pueden venir, por ejemplo, de la antropología, la psicología, la sociología y la etnología. Si el mundo del hombre, según muchos representantes de la teología moderna no sólo puede ser calificado como lugar-meta (“*Zielort*”), sino también como lugar de hallazgo (“*Fundort*”) del Evangelio, luego ha de ocupar un lugar relevante – a través del recurso a las diversas disciplinas científicas – la situación concreta del hombre en el mundo (“*conditio humana*”) – y en las diversas regiones del mundo – ha de ocupar un lugar relevante (a través del recurso a las diversas disciplinas científicas) en orden a la determinación de lo que es la fe cristiana y en qué consiste su verdad.

5. Dogmática y contexto ecuménico

La Dogmática es un testimonio de la fe cristiana en forma científica. Como tal, ella acontece en el marco y en el proceso del anuncio doctrinal que tiene lugar en la Iglesia. La Iglesia cristiana existe desde hace varios siglos en forma de confesiones, cada una de las cuales afirma ser la Iglesia de Jesucristo, sea en forma exclusiva, sea junto con otras iglesias. En todo caso, la Dogmática fue y es desarrollada como reflexión sobre la propia tradición doctrinal, sea en la forma de la separación consciente respecto de otras tradiciones doctrinales, sea al menos como clara acentuación de los propios puntos fundamentales.

La experiencia del acercamiento ecuménico ha mostrado que se puede y se debe por un lado conservar la riqueza de la propia herencia confesional (siempre que allí no se perpetúe arbitrariamente la oposición a las otras confesiones), y que por otro lado, se puede llegar a reformulaciones o nuevas formulaciones que hagan posible escribir una dogmática “ecuménica”, que podría ser objeto de recepción en las otras confesiones. La base para ello sería una escucha común del testimonio de la sagrada Escritura, que conduzca a nuevos

conocimientos y enriquecimientos, y se aproxime también críticamente a la propia tradición doctrinal. Es cierto que por un lado resulta difícil a toda tradición doctrinal confesional percibir la función crítica de la sagrada Escritura respecto de la propia tradición doctrinal. Pero si esto se rechazara absolutamente, se colocaría de hecho la tradición y la doctrina eclesial por encima de la sagrada Escritura. Una mirada crítica es requerida también, por tanto, cuando se trata de las propias tradiciones teológicas. La disposición a reconocer y tomar en consideración los motivos de las otras tradiciones, haría al propio edificio doctrinal verdaderamente “católico” y la Dogmática como ciencia realizaría una función ecuménica, en dirección hacia la *“una, sancta, catholica”*.

El Concilio Vaticano II aconseja seguir un tal camino. En el Decreto sobre el ecumenismo *“Unitatis redintegratio”* se hallan dos referencias que no pueden dejar de tenerse en cuenta. Al referirse a las iglesias y comunidades separadas de occidente, es decir a las comunidades procedentes de la Reforma, se dice en III,19: *“Aunque el movimiento ecuménico y el deseo de paz con la Iglesia católica no se han impuesto aún en todas partes, abrigamos la esperanza de que poco a poco, el sentimiento ecuménico y la estima mutua irán creciendo en todos. No obstante, hay que reconocer que entre estas Iglesias y Comunidades y la Iglesia Católica existen discrepancias de gran peso, no sólo de índole histórica, sociológica, psicológica y cultural, sino, ante todo, de interpretación de la verdad revelada.”* Mientras que en otro tiempo se oponía (por decirlo simplídicamente) a las doctrinas “no verdaderas” del protestantismo la “verdad” católica, el Concilio –sin caer ciertamente en el relativismo– considera la verdad revelada como una sola; diversas son en cambio sus interpretaciones en las diversas confesiones. Una comparación simplemente “cuantitativa” de las proposiciones doctrinales en esta y en aquella confesión no es adecuada. En el caso del protestantismo no se trata de una suerte de sistema de fe y de doctrina en el cual esta y aquella convicción no coinciden con la doctrina católica. Se trata de una percepción y una recepción fundamentalmente muy diversa de la verdad. En este sentido, nos inclinaríamos por una comprensión de diversas confesiones cristianas como distintas “formas de experiencia” (*Erfahrungsgestalten*) del cristianismo, en cuya comparación no sería adecuado extraer y analizar afirmaciones doctrinales aisladas, sino que debería considerarse el conjunto de todo un amplio desarrollo histórico, de opciones fundamentales diversas, que ha ido haciendo de las confesiones lo que cada una de ellas es hoy.

Algunos párrafos antes (UR II,11), se menciona un principio, a modo de instrumento de trabajo o criterio hermenéutico para los teólogos católicos en

el diálogo ecuménico: la consideración de la “jerarquía de verdades”. “Al comparar las doctrinas, recuerden que existe un orden o ‘jerarquía’ en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana. De esta manera se preparará el camino por el que toso, animados por esta fraterna competencia, se estimularán para un conocimiento más profundo y una exposición más clara de las insondables riquezas de Cristo”. Es mucho lo que se ha escrito sobre esta expresión de la “*hierarchia veritatum*” y su significado para el trabajo ecuménico. Para la elaboración de un modelo de unidad plural de los cristianos sobre la base del así llamado “consenso diferenciado”, la consideración de la “jerarquía de verdades” sigue jugando un papel fundamental. Al afirmar un tal “orden de prelación” de las verdades el Concilio no ha introducido una novedad radical, sino que ha vuelto a tomar conciencia de algo que, en realidad, se daba ya tanto en el tiempo de los Padres de la Iglesia como en la Edad Media. Así por ejemplo, Santo Tomás de Aquino había distinguido entre proposiciones de fe “*directe et principaliter*” y otras que sólo se ordenan a “*manifestationem aliorum*”. Cuando el Concilio expresó la convicción de la “jerarquía de verdades”, el terreno estaba ya bien preparado por la propia tradición. No se quería de modo alguno poner en circulación “verdades de segundo orden”, sino realizar una valoración soteriológica. Si en la Revelación se trata nada menos que de la salvación de los hombres (“*qui pro nobis et propter nostram salutem descendit de caelis*”), luego la salvación de los hombres en Jesucristo es también por así decir, el fundamento y el centro de gravedad de todas las formulaciones de la fe cristiana, inclusive de todas las formulaciones dogmáticas. Si esto es visto así también por parte de los protestantes (y aún quizás de un modo más directo que de parte católica, como lo manifestó la discusión acerca del mensaje de la justificación a fines de los años noventa), luego esto tendría consecuencias para el contenido, el método y la forma del diálogo en curso.

6. Importancia de la doctrina de la justificación

En primer lugar debe constatarse y afirmarse que la “Declaración conjunta” sobre la doctrina de la Justificación de 1999 (DCJ) ha sido valorada de un modo altamente positivo por la casi totalidad de los ecumenistas católicos, así como de los teólogos y obispos, con escasas y diversas excepciones. En una conferencia significativa pronunciada en Wittenberg el 10 de octubre de 2002, el Cardenal Karl Lehmann llama por ejemplo a la DCJ un “hito en el camino de los cristianos divididos hacia un mayor consenso y una más estrecha comunión”. ¿Qué es lo que hace tan significativa a la DCJ? Es ante todo –y en esto los teólogos católicos concuerdan plenamente con Lehmann– que “después de una larga

historia de división de casi 470 años se ha expresado de manera vinculante, que las iglesias separadas pueden realizar una declaración conjunta sobre la justificación, que entonces constituyó el punto de partida y finalmente el motivo de ruptura de la unidad de la iglesia occidental.” En la doctrina de la justificación, dice Lehmann y también otros teólogos, se expresa de hecho el núcleo del Evangelio. “[Juntos] compartimos la convicción que el mensaje de la justificación nos orienta sobre todo hacia el corazón del testimonio del Nuevo Testamento sobre la acción redentora de Dios en Cristo” (DCJ, n. 117). ¡Juntos! Esta visión es, desde el punto de vista católico, resultado de un largo proceso. Por así decir, se ratifica oficialmente por parte de la Iglesia, lo que hace ya largo tiempo venía desarrollándose como una convicción compartida en el marco del diálogo católico-luterano. Recuérdese en este sentido en Informe de Malta (1967-72), el diálogo católico-luterano en los Estados Unidos “*Justification by Faith*” (1978-83), el proyecto alemán “*Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*”, cuyos resultados han sido publicados en 1986. Recuérdese también los documentos “La cena del Señor” (1978), “El ministerio ordenado en la Iglesia” (1981), “Caminos hacia la comunión” (1986) y “Ante la unidad” (1984). Finalmente ha de mencionarse también “Iglesia y justificación” (1994). La DCJ misma menciona estos documentos de diálogo y los considera como una suerte de síntesis precisa de lo ya alcanzado. No podemos por tanto proceder como si tuviéramos que empezar desde cero en lo referente a todos los problemas pendientes relacionados con la justificación. “Si se recayera en aspectos parciales de la doctrina de la justificación y se discutiera fundamentalmente el grado de consenso alcanzado – dice con razón Lehmann – es comprensible que el consenso diferenciado sufriría considerables daños en sus mismos fundamentos”. Precisamente por ello es necesario seguir trabajando en aspectos problemáticos en los cuales persiste una cierta falta de claridad, como lo ha hecho por ejemplo el círculo de teólogos evangélicos y católicos en los estudios sobre el tema “*Simul iustus et peccator*”. También otras cuestiones deberían continuar siendo estudiadas en razón de faltas de claridad que eventualmente permanecen, como por ejemplo “*sola fide*”, “certeza de salvación”, la doctrina de la justificación como criterio “rector y decisivo de todas las partes de la doctrina cristiana”, tal como lo formulara Lutero, etc. Las contraposiciones clásicas han sido superadas, aún cuando todavía queda mucho por hacer.

Todo esto puede decirse porque el consenso que se ha alcanzado con la DCJ, es comprendido como un “consenso diferenciado”. El camino del “consenso diferenciado”, reconocido oficialmente también por la Iglesia, distingue por

un lado entre contenido (*Sachinhalt*) y forma de expresión (*Sprachgestalt*) de una doctrina y por otro intenta reconocer la propia posición en el lenguaje y las formas de pensamiento ajenos. Un tal camino ha sido practicado en la Iglesia católica desde siempre: piénsese por ejemplo en la coexistencia de diversas escuelas teológicas. El “consenso diferenciado” corresponde al objetivo ecuménico de una “unidad en diversidad reconciliada”. Por una parte se afirma una coincidencia fundamental en una determinada doctrina y por otra, se deja constancia de que las diferencias que permanecen (en razón de diferentes formas de pensamiento, de diferente lenguaje, etc.) ya no dividen a las iglesias.

Ciertamente, que el concepto de “consenso diferenciado” debe ser aún profundizado, pero su practicabilidad no debería ser puesta radicalmente en duda. El “consenso diferenciado” es un consenso fundamental, de modo que las cuestiones particulares necesitadas de una ulterior clarificación no deben ser planteadas como contrapuestas a él. Se trata de la alternativa entre una hermenéutica de la confianza y la mutua comprensión y una hermenéutica de la separación y el aislamiento. La DCJ no habla – sobre esto se ha discutido también abundantemente – de un “consenso acerca de las verdades fundamentales”³, sino de un „consenso en verdades fundamentales“. La DCJ “no contiene todo lo que se enseña en cada iglesia acerca de la justificación, pero abarca un consenso en verdades fundamentales de la doctrina de la justificación y muestra que ... ya no son motivo de condenaciones doctrinales“ (Nº 5). Dentro del consenso fundamental permanecen por tanto legítimas diferencias, que en definitiva no hacen sino poner de manifiesto que la Iglesia siempre es unidad en pluralidad.

Traducción del alemán: Pablo C. Sicouly OP

³ La versión española difiere en este punto de la alemana (así como de las versiones inglesa y francesa). Comp.: “43. Nuestro *consenso respecto a los postulados fundamentales* de la doctrina de la justificación debe llegar a influir en la vida y el magisterio de nuestras iglesias”; „43. Unser *Konsens in Grundwahrheiten* der Rechtfertigungslehre muß sich im Leben und in der Lehre der Kirchen auswirken und bewähren“; “43. Our *consensus in basic truths* of the doctrine of justification must come to influence the life and teachings of our churches”; «43. Notre *consensus dans des vérités fondamentales* de la doctrine de la justification doit avoir des conséquences et trouver sa confirmation dans la vie et l’enseignement des Eglises.» [N.d.T.]