§ 2

Las fuentes de la mariología católica

Dado el alcance que tiene la mariología de la Iglesia para toda la fe cristiana y para la superación del presente, es de la mayor importancia que aparezca a nuestros ojos como bien fundada. Sólo la palabra de la revelación puede darnos la explicación verdadera de María. María pertenece a la revelación, y sólo en cuanto es visible a la luz de la misma es de interés para el cristiano creyente. La mariología católica no es el resultado de deseos y esperanzas humanas. María no es una figura que ha creado la fantasía poética. Cuando una mariología nace de la fuerza creadora del hombre dejada a sus propios impulsos, se abandona el ámbito del espíritu de la Iglesia. Entonces nace una mitología, pero no una mariología. María no es una figura del mito sino un fenómeno de la historia realizada por Dios. Lo que ella hizo no es un elemento del mito poético creado por el ansia humana de redención, sino un suceso de la historia.

I. Sagrada Escritura y tradición

1. Lo que Dios obró en María por su acción soberana y lo que nos ha dicho sobre Ella lo hallamos en la Sagrada Escritura y en la tradición oral. La palabra de Dios contenida en estas fuentes constituye el fundamento de la doctrina de la Iglesia sobre María. El magisterio eclesiástico nos ofrece la revelación divina atestiguada en la Escritura y en la tradición, como segura, auténtica y obligatoria.

Por la importancia que tiene la cuestión de la relación de la Iglesia con la Sagrada Escritura y la tradición oral, así como la relación entre la tradición oral y la Sagrada Escritura, debemos exponer lo más importante del problema en favor de una mariología auténtica y lúcida. No podemos considerar en nuestra síntesis las difíciles y complejísimas cuestiones de este amplísimo asunto en todos sus aspectos. Sólo se pondrá de relieve lo imprescindible para una comprensión fundamental de la mariología católica.

En primer lugar digamos algo sobre la tradición oral. Y henos

ya aquí con no pequeñas dificultades. Desde luego, se mantiene firme el hecho de la tradición oral; sin embargo, acerca de su esencia y cognoscibilidad, reina hasta hoy día una amplia diversidad de opiniones. La Iglesia, el Pueblo de Dios al que Cristo confió su obra para que la transmitiese, se ha manifestado en diversas ocasiones acerca de la cuestión de la tradición oral. El II Concilio Ecuménico de Constantinopla (553) expresa la conciencia viva de poseer por la tradición la verdad desde el tiempo de los Apóstoles del modo siguiente: “Confesamos mantener y predicar la fe dada desde el principio por el grande Dios y Salvador nuestro Jesucristo a sus santos Apóstoles y por éstos predicada en el mundo entero; también los santos Padres y, sobre todo, aquellos que se reunieron en los cuatro santos Concilios la confesaron, explicaron y transmitieron a las santas Iglesias”¹. En el II Concilio Ecuménico de Nicea se advierte: “Si alguno rechaza toda tradición eclesiástica, escrita o no escrita, sea anatema”². En el Concilio de Trento (1546) procuró la Iglesia tomar en sentido más exacto la idea de tradición. Por eso el Concilio habla sólo de tradición de fe en sentido estricto; de aquellas tradiciones, por tanto, que dan testimonio de una verdad de fe como propiedad de la Iglesia desde los tiempos apostólicos. Otras tradiciones, como por ejemplo el ayuno, la disciplina penitencial, la liturgia, fueron excluidas de la declaración del Concilio. Este dice: “El sacrosanto, ecuménico y universal Concilio de Trento..., poniéndose perpetuamente ante los ojos que quitados los errores se conserve en la Iglesia la pureza misma del Evangelio, que prometido antes por obra de los Profetas en las Escrituras Santas, promulgó primero por su propia boca Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, y mandó luego que *fuera predicado* por ministerio de sus Apóstoles a *toda criatura* (Mt. 28, 19 sigs.; Mc. 16, 15) como fuente de toda saludable verdad y de toda disciplina de costumbres, y viendo perfectamente que esta verdad y disciplina se contiene en los libros escritos y las tradiciones no escritas que, recibidas de boca de Cristo mismo por los Apóstoles o transmitidas como de mano en mano por los mismos Apóstoles al dictado del Espíritu Santo, han llegado hasta nosotros; siguiendo los ejemplos de los Padres ortodoxos con igual afecto de piedad e igual reverencia recibe y venera todos los libros, así del Antiguo como del Nuevo Testamento, como quiera que un solo Dios es el autor de ambos, y también las tradiciones mismas que pertenecen ora a la fe ora a las costumbres, como oralmente por Cristo o por el Espíritu Santo dictadas, y por continua sucesión conservadas en la Iglesia católica”³.

2. El hecho de que junto a la Sagrada Escritura sea también la tradición oral una fuente de fe y un testimonio de la revelación, puede reconocerse en que los Apóstoles, aunque ellos mismos fijaron por escrito su testimonio de manera múltiple, sin embargo, exhortaron a las generaciones siguientes a transmitir oralmente la palabra de Dios que se les había entregado. Escribe así Pablo a su discípulo y colaborador Timoteo, preocupado por los errores que amenazaban a la comunidad cristiana: “retén la forma de los sanos discursos que de mí oíste, inspirados en la fe y en la caridad de Cristo Jesús. Guarda el buen depósito por la virtud del Espíritu Santo que mora en nosotros” (*II Tim.* 1, 13 sig.). El encargo de dar testimonio de la palabra de Dios es ineludible. No hay ninguna razón para esquivarlo: “Te conjuro delante de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a vivos y muertos, por su aparición y por su reino: predica la palabra, insiste a tiempo y a destiempo, arguye, enseña, exhorta con toda longanimidad y doctrina” (*II Tim.* 4, 1 sig.). La línea viva de transmisión, que enlaza con los discípulos del Apóstol, queda claramente a la vista en la exhortación: “Tú, pues, hijo mío, ten cuidado, confiado en la gracia de Cristo Jesús: y lo que de mí oíste ante muchos testigos, encomiéndalo a hombres fieles, capaces de enseñar a otros” (*II Tim.* 2, 1). La Escritura, pues, no deja ver en ningún sitio el intento de ofrecer la revelación divina estrictamente delimitada y perfecta por sí sola. Si se la explicara de este modo no sería comprensible que Cristo no hubiese dado ningún encargo para su fijación por escrito.

Lo que se transmite en la época posterior a la muerte de los Apóstoles es la doctrina de Cristo y de los Apóstoles. La continuidad de la tradición se realiza a través de los cristianos de la época posterior a los Apóstoles. Por eso puede llamarse tradición eclesiástica. Pero es a la vez tradición apostólica, porque su contenido es la predicación apostólica. Se distingue esencialmente de aquel estadio de tradición en la que los Apóstoles mismos dieron testimonio de Cristo y prestaron su servicio en el ministerio de la palabra. Pues la predicación de los Apóstoles pertenece aún al proceso de la revelación. Pero con la muerte del último Apóstol cesa de hecho este modo de tradición. Pues con él cesa la revelación. Comienza el tiempo de la conservación y predicación de la misma. La tarea de la Iglesia no consiste, como la de los Apóstoles, en ser vehículo de la revelación misma, sino en hacer presente, anunciar, defender y poner en vigor, en todo tiempo, la revelación heredada de los Apóstoles. Transmite el *depositum fidei* que le entregaron aquéllos. De esta manera la fe

no remite a la letra muerta, sino a la predicación viva. La autoridad de los Apóstoles no ha pasado a la literatura, sino a los portadores vivos del poder. Por eso la tradición oral se apoya sobre el fundamento de los Apóstoles. No encierra nuevas revelaciones que excedan la predicación apostólica. Aceptar esto conduciría al gnosticismo y al ilusionismo. La revelación proveniente de Cristo y de los Apóstoles fluye hasta nosotros por dos caminos: por la Escritura y por la tradición oral.

El máximo impugnador del gnosticismo en la antigüedad, San Ireneo, ha puesto de manifiesto cuán fundamental es la distinción entre gnosticismo e ilusionismo por un lado, y tradición oral por otro, al referirse directamente a ésta en su defensa de las irrupciones gnósticas. Dice así en su obra contra las herejías: “Habiendo, pues, tantas pruebas, no debe continuar buscándose en otros la verdad que con facilidad puede tomarse de la Iglesia; ya que los Apóstoles reunieron completamente en ella como en un rico depósito todo lo que concierne a la verdad, para que todo el que quiera tome de ella la bebida de vida. Ella es el acceso a la vida, todos los demás son ladrones y salteadores. Por lo cual conviene evitarlos y amar con gran diligencia lo que pertenece a la Iglesia, y abrazar la tradición de la verdad. Porque si surgiere discusión acerca de alguna cuestión sin importancia, ¿acaso no sería preciso recurrir a las antiguas iglesias en las que vivieron los Apóstoles y tomar de ellas lo que hay de cierto y claro en torno a la cuestión debatida? ¿Qué pasaría si los Apóstoles no nos hubieran dejado las Escrituras? ¿No sería preciso seguir el orden de la tradición que entregaron a aquellos a quienes encomendaron las Iglesias? Muchas gentes bárbaras, de las que creen en Cristo, se atienen a esta ordenación, teniendo escrita en sus corazones la salud por el Espíritu sin tinta ni papel, y guardando con diligencia la antigua tradición”⁴.

De modo parecido se pensaba en la Iglesia antigua, por lo general. Por ejemplo, San Atanasio hace referencia a que puede lograrse perfecta seguridad consultando la tradición, lo mismo que la doctrina y fe de la Iglesia universal. “Esta fe—dice él—es la que los Apóstoles predicaron y los Padres guardaron. Sobre ella está fundada la Iglesia, y quien se apartase de ella no sería ni podría siquiera llamarse cristiano”⁵. Según San Agustín⁶, hay muchas cosas que la Iglesia universal afirma y que por eso, con razón, valen como ordenadas por los Apóstoles, aunque no puedan ser halladas por escrito. En especial es de tener en cuenta Vicente de Lerins, quien en su *Commonitorium* da una exposición detallada de la tra-

dición, de su función y de su esencia. Dice: "Asimismo hay que procurar con gran cuidado, en la Iglesia católica, mantener lo que en todas partes, lo que siempre y lo que por todos fué creído. Pues esto es verdadera y propiamente católico como lo enuncia la fuerza y sentido de la palabra, que abarca todo de modo casi universal. Pero esto, en definitiva, tendrá lugar si seguimos la universalidad, la antigüedad, el consentimiento. Y seguiremos la universalidad si confesamos que es verdadera únicamente la fe que la Iglesia entera confiesa por la redondez de la tierra; la antigüedad, si en manera alguna nos apartamos de aquellos sentidos que es claro celebraron nuestros santos predecesores y Padres; el consentimiento, si dentro de la misma antigüedad seguimos las definiciones y sentencias de todos o casi todos los sacerdotes y maestros" 7.

II. *Esencia de la tradición*

3. En lo que se refiere a la esencia de la tradición, a su conocimiento y forma de transmisión, no se ha logrado, como advertí ya, plena claridad. En general, puede determinarse como la doctrina revelada, predicada por Cristo y los Apóstoles, confiada a la Iglesia, transmitida de boca en boca, por cuanto que no fué fijada por escrito por los Apóstoles, y no está en el canon de las Sagradas Escrituras (tradición objetiva); y también como la misma transmisión viva (tradición subjetiva). Comprende en sí, por tanto, un momento objetivo y otro subjetivo. Ambos se corresponden estrechamente.

4. Para una comprensión más profunda hay que distinguir entre tradición histórica y dogmática. Se entiende por tradición histórica la transmisión de una situación histórica de una generación a otra. Sin embargo, la tradición dogmática, es decir, la tradición de fe, sobrepasa a la histórica. Esto resulta inmediatamente visible si se tiene en cuenta que crea certeza de fe. Fundados en conocimientos históricos sólo, no se puede lograr certeza de fe. ¿Cómo se consigue distinguir la tradición dogmática de la tradición meramente histórica? La tradición dogmática incluye la histórica, pues nos llega por el camino de la historia; pero es algo más que mera historia. La tradición de fe aparece cuando una doctrina eclesíástica se toma y enseña universalmente como verdad revelada por la fe común de la Iglesia en cualquier momento. Cuando sucede

esto, tenemos entonces la prueba de que tal doctrina pertenece a la integridad de la tradición dogmática. Por tanto, en la tradición dogmática no se transmite meramente de generación en generación una situación en su facticidad, sino en su carácter de elemento de la revelación. Por eso no es necesario que estuviera presente, en su forma plenamente desarrollada, desde el principio en todas las generaciones. Es posible que en un principio aparezca sólo en estado germinal.

Aun después de la explicación de Vicente de Lerins, es difícil determinar exactamente la esencia y el alcance de la tradición de fe. ¿Qué momentos se requieren para poder decir de una doctrina que posee las propiedades indicadas por Vicente de Lerins? ¿Quién es competente para poder llegar a sentar tal afirmación? Si se quisiese declarar competente a la investigación científica, habría que dar fe a la filología y a la exégesis científica de las fuentes. Más bien hay que decir: sólo el reconocimiento de una verdad por la Iglesia supera las incertidumbres que aún restan después de la tesis de Vicente de Lerins. El último y definitivo criterio sobre la vinculación de una verdad a la tradición de fe es el reconocimiento de la Iglesia.

La razón de esto es fácilmente comprensible. La Iglesia es el cuerpo de Cristo. Cristo le pertenece como la cabeza al cuerpo. Así está El mismo operante en la Iglesia. Obra a través de ella como a través de su instrumento propio. Cristo ejerce su eficacia por el Espíritu Santo. Prometió a la Iglesia el Espíritu Santo y se lo envió el día de Pentecostés. El Espíritu es el alma de la Iglesia; es su vida interior, invisible. El posibilita toda vida en la Iglesia. En El comenzaron los Apóstoles su actividad. Desde Cristo hasta su segunda venida El da testimonio a través del testimonio de la Iglesia. Causa en los fieles la vida de Cristo, la gracia de la Redención por la administración de los sacramentos de la Iglesia. Configura a los cristianos como pueblo de Dios que constituye el cuerpo de Cristo.

Por eso la predicación de la fe por la Iglesia no es sólo la expresión de un esfuerzo humano, sino actividad en el Espíritu Santo. Aquí radica la autenticidad e infalibilidad de la Iglesia en la doctrina y en la fe. Pablo lo expresa en la primera a los Corintios (2, 10-16) de este modo: "Pues Dios nos ha revelado por su Espíritu que el Espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios. Pues ¿qué hombre conoce lo que en el hombre hay, sino el espíritu del hombre que en él está? Así también las cosas de Dios nadie

las conoce sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo sino el Espíritu de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido. De éstos os hemos hablado y no con estudiadas palabras de humana sabiduría, sino con palabras aprendidas del Espíritu, adaptando a los espirituales las enseñanzas espirituales, pues el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espiritualmente. Al contrario el espiritual juzga de todo, pero a él nadie puede juzgarle. Porque ¿quién conoció la mente del Señor para poder enseñarle? (Is. 40, 13). Mas nosotros tenemos el pensamiento de Cristo.”

Por eso no sorprende a los teólogos que el contenido de la tradición no pueda ser asegurado como tradición apostólica por la ciencia histórica, sino únicamente por reconocimiento de la Iglesia. La función de la Iglesia aquí no es crear una tradición, sino afirmarla como apostólica.

El reconocimiento de la Iglesia puede darse de diversas maneras. Una, es la predicación corriente de la doctrina a través de su magisterio ordinario. Bajo este punto de vista es comprensible e instructivo que el Papa haya preguntado a los Obispos católicos sobre su convicción y la predicación de la fe en sus diócesis antes de la definición dogmática de la Asunción corporal de María al cielo. Por medio de tal información se comprobó la enseñanza ordinaria de la doctrina en la Iglesia. Esta no constituye la razón de ser, sino el criterio seguro de conocer la existencia de la tradición⁸.

Otra manera de reconocimiento de la tradición oral por la Iglesia es la definición solemne del Papa o de un Concilio. Tal declaración solemne da la garantía de que una doctrina es parte de la tradición apostólica oral y tiene por eso carácter de revelación⁹.

El reconocimiento por la Iglesia produce, además, certeza de fe en caso de que la ciencia teológica no pueda hallar con plena seguridad y en forma explícita en la tradición apostólica una verdad de fe. Por eso, hay que tener en cuenta que en la tradición oral, como en la Escritura, las verdades al principio sólo están contenidas implícitamente, y que luego, con el correr del tiempo, aparecen desarrolladas perfectamente. Para la certeza de fe es indiferente, después que ha tenido lugar el reconocimiento de la Iglesia, que entre ella y la época apostólica haya pasado poco o mucho tiempo.

5. En la antigüedad cristiana se entendía por tradición santa el espíritu vivo de la fe y de la revelación, que encendido en Cristo

penetró desde El en la comunidad, y fué legado en herencia a través de los siglos. Se la consideró como la unidad viviente de la predicación, del contenido doctrinal y de la entrega fiel a la revelación. Este espíritu de fe lo mantiene continuamente en vela el Espíritu Santo, enviado por Cristo a la Iglesia y constantemente presente en ella. Se revela y manifiesta en la Iglesia entera, pero primaria y decisivamente en los representantes del magisterio eclesiástico.

6. En la época moderna el concepto de tradición ha sido aclarado ante todo por Franzelin, Scheeben, Newman, por la escuela católica de Tubinga, y últimamente por Koster, O. P. Y ya que la tradición juega un papel grande en la mariología, será oportuno decir lo más importante de las distintas interpretaciones que de ella se han dado.

Franzelin, en su obra sobre la tradición divina y la Sagrada Escritura, aparecida en Roma en 1870, distingue entre el contenido y el portador de la tradición. Según él, el portador de la tradición es el magisterio eclesiástico, es decir, el Papa y los Obispos. Son custodios de la fe en sucesión ininterrumpida desde los Apóstoles hasta el presente. Para eso han sido dotados del *charisma veritatis* que se les prometió y entregó, y que les capacita para guardar y transmitir íntegra y sin error la revelación. El carisma de la verdad se les entrega para servicio de la comunidad. De este modo la conciencia y profesión de fe de todos los creyentes se aproxima al magisterio eclesiástico. Ella también es infalible según Franzelin, pues el espíritu de la verdad está operante en la comunidad de los fieles. Así, a la infalibilidad en la doctrina corresponde la infalibilidad en la fe. Franzelin declara: "La conciencia y profesión de fe en toda la comunidad de los fieles se conserva siempre inmune de error por el Espíritu de verdad a través del magisterio auténtico de la sucesión apostólica. Aunque cada miembro del pueblo fiel o el pueblo fiel entero no tenga la facultad de enseñar auténticamente, sino el deber de aprender, sin embargo, el "sentido católico" de todo el pueblo cristiano y el consentimiento en el dogma de la fe cristiana, debe tenerse por uno de los criterios de la tradición divina"¹⁰. Franzelin reconoce así, pues, junto al Papa y los Obispos a la totalidad de los creyentes como portadores de la tradición, pero sólo en dependencia de los Obispos. Si la totalidad de los creyentes, de acuerdo con los Obispos, afirma como verdadera una verdad de fe, ésta lo

es. Entonces hay una señal de su pertenencia a la tradición oral y con eso a la revelación.

Scheeben, el máximo discípulo de Franzelin, reformó ampliamente la tesis de su maestro. La transmisión de la revelación se realiza, según él, en un "cuerpo total" orgánico que conserva y ofrece en sí la verdad cristiana, en la comunidad de la Iglesia. Este cuerpo total se divide en un "cuerpo docente" y en un "cuerpo creyente". Pero los miembros del cuerpo docente, bajo el punto de vista de su vida personal de fe, pertenecen a la vez al cuerpo creyente. Tarea del cuerpo docente es atestiguar auténticamente la revelación e imponerla autoritariamente. Están habilitados para esto por el carisma de la infalibilidad. Pero el Espíritu Santo no sólo obra en su Iglesia dotando a los representantes del cuerpo docente del don de la infalibilidad, sino también dando al cuerpo creyente la verdadera profesión de fe. Por eso la profesión del cuerpo creyente tiene una fuerza relativamente independiente; y precisamente en la medida en que la confesión unánime de todo el cuerpo creyente representa también un testimonio infalible del Espíritu Santo, de igual manera que el testimonio acorde del cuerpo docente. A esta concepción fundamental de Scheeben corresponde su doctrina de que los miembros que participan de la vida y patrimonio de la Iglesia pueden y deben igualmente participar en el testimonio y propagación de la doctrina, aunque sean los sucesores de los Apóstoles, como guardianes y vigías elegidos y autorizados, los que dirijan siempre la corriente de la tradición y la guarden en su pureza. Así hace resaltar Scheeben la peculiar posición del cuerpo docente frente a la tradición. No obstante, según él, es posible que en muchas épocas el sentido de la fe de los creyentes atestigüe más claramente una verdad de fe que el cuerpo docente. Sin embargo, esta conciencia de fe de los creyentes es sólo una manifestación secundaria de la tradición. Scheeben distingue entre la tradición de una verdad y su proposición. La primera, la realiza la actividad de todos los miembros; la segunda, la lleva a cabo la autoridad eclesiástica, bien por la predicación ordinaria de la fe, bien por la extraordinaria.

La escuela católica de Tubinga ha enriquecido la doctrina de la tradición con una nota característica. Según ella, la tradición es algo vivo, siempre presente; a saber: la actividad de conservación y transmisión del depósito de la revelación confiado por Cristo a la Iglesia, realizada bajo la asistencia e influjo del Espíritu Santo, y que tiene lugar en todos los momentos de la historia de la Igle-

sia. Con ello la Iglesia se hace consciente cada vez de un modo más renovado, profundo y claro del contenido de la revelación. Juan Adam Möhler describe la tradición de la manera siguiente: “¿Qué es la tradición? El sentido cristiano propio, que existe en la Iglesia y se propaga por la educación eclesiástica, pero al que no hay que pensar sin su contenido, sino que, antes bien, se ha formado en y por su contenido, de modo que puede llamarse un sentido *plenior*. La tradición es la palabra que vive perennemente en el corazón de los fieles. A este sentido, como sentido total, está confiada la exposición de la Sagrada Escritura. La declaración pronunciada por él mismo en asuntos controvertidos es el juicio de la Iglesia, y por él la Iglesia se hace juez en las cuestiones de fe. La tradición en sentido objetivo es la fe total de la Iglesia, existente en los testimonios externos históricos de todos los siglos. En este sentido se llama ordinariamente a la tradición norma, pauta de la exégesis escrituraria, regla de fe”¹¹.

Por medio del teólogo jesuíta romano Juan Perrone, Newman se familiarizó con esta cita de Möhler. Perrone, en 1847, se apoyó en la conciencia universal de la fe de la Iglesia para la definibilidad de la Inmaculada Concepción de María. Para esta opinión suya de la conciencia de fe de los creyentes podía citar muchos teólogos del pasado, por ejemplo, Melchor Cano, Gregorio de Valencia y Petavio. En especial, podía traer como ejemplos históricos la praxis de la Iglesia en las luchas arrianas y en la controversia sobre la visión beatífica, que fueron promovidas en tiempo de los Papas Juan XXII y Benedicto XII, y precisamente en el sentido de la conciencia de la fe de toda la Iglesia.

Newman elaboró su doctrina de la tradición con motivo de las explicaciones de Perrone, influenciadas por Möhler. Según él, la tradición apostólica, confiada a toda la Iglesia en sus distintos órganos y funciones, aparece en las diversas etapas de modo distinto: ya por boca de los Obispos, ya por la doctrina de la Iglesia, ya por el pueblo, ya por la liturgia, los ritos, ceremonias y costumbres, así como por los sucesos, controversias, movimientos y demás fenómenos que se comprenden bajo el nombre de historia¹². Por conciencia de la fe entiende Newman un sentido, incluso un instinto de la actividad del Espíritu Santo, un sentimiento de celo contra el error, que a veces se experimenta como escándalo. Subraya, no obstante, que el don de enjuiciar, discernir, definir, predicar e inculcar un contenido de la tradición sólo y únicamente corresponde a la Iglesia docente. Los portadores del magisterio no dependen, según

Newman, en modo alguno de los creyentes en sus decisiones infalibles. Advierte, sin embargo, que antes de la definición de la Inmaculada Concepción de María, el magisterio eclesiástico se informó de la fe universal de los creyentes y la mencionó expresamente en la Bula de definición; señal de que el magisterio eclesiástico, a pesar de su independencia respecto a la fe universal de los creyentes, la tiene en cuenta públicamente, porque ve también en ella una expresión de la tradición divina.

Domingo Koster avanza por nuevos caminos en la determinación de la tradición. Distingue, como la mayoría de los teólogos de hoy, entre tradición objetiva y activa. Ambos modos de tradición se realizan en tres grados que se corresponden mutuamente. El primer grado está representado por el contenido de fe de aquello que está confiado a la Iglesia en su tesoro de fe, y es accesible a los fieles por medio de los sacramentos, las funciones litúrgicas y de otras maneras. El segundo grado se da cuando un contenido particular del depósito de la fe penetra más claramente en la conciencia de la Iglesia y se afirma constantemente sin que la Iglesia lo predique de un modo constante y sin que los fieles noten formalmente su carácter de revelación. El tercer grado se presenta cuando la Iglesia en el correr de los tiempos es introducida formalmente por el Espíritu Santo en una verdad de fe no enseñada expresamente hasta entonces y la propone en decisión infalible. Koster entiende la tradición activa de modo parecido a como, antes de él, Deneffe y Dieckmann entendieron la proposición de la tradición por la Iglesia, que se efectúa también en distintos estadios. Por eso la tradición activa es cuestión únicamente del magisterio eclesiástico. Sin embargo, atribuye al "sentido de la fe" de los creyentes una alta importancia. El "sentido de la fe" consiste, según él, en la fuerza de ésta y en los tres dones del Espíritu Santo: la sabiduría de la fe, la inteligencia de la fe y el conocimiento de la fe. El es el que obra en la Iglesia el Espíritu uniforme de fe. Esta es su tarea fundamental social-eclesiástica. Por su medio el Espíritu Santo guía a la Iglesia en las cosas de fe. Koster ve en este sentido de la fe de la Iglesia el órgano imprescindible de la misma para percibir el contenido total de la tradición de fe. Puede presentarse de distintas maneras: como el sentido de la fe de simples creyentes; como el de los simples fieles junto con los Padres y teólogos; o como el sentido de la fe de los pastores; o, finalmente, como el de los fieles y los pastores juntos. De la misma manera que Scheeben, Perrone y Newman, Koster es de la opinión que

cada modo del sentido de la fe es signo y prueba de la pertenencia de una verdad a la tradición, y con ello a la revelación. Por eso es tarea de la Iglesia prestar su atención a cada uno de estos distintos modos. Koster advierte que también el sentido común de la fe de los simples fieles es por sí solo un testigo perfectamente válido de la existencia de una tradición de fe. Sin embargo, el sentido de la fe de los pastores es, de manera distinta, el medio de conocimiento de una verdad revelada contenida en la tradición. Pues es infalible, mientras que el sentido de la fe de los simples fieles, aunque es seguro y verdadero, por sí solo no es infalible. Para que un tal sentido de la fe obligue realmente a creer es necesaria su proposición por el magisterio infalible. El sentido de la fe del Papa y de los Obispos, según él, es el fundamento de su magisterio infalible. De esto resultan no pequeñas dificultades. Pues parece ser la opinión de Koster que sólo aquel portador del magisterio eclesiástico está en posesión del *charisma veritatis* que se encuentra en estado de gracia.

Mientras los teólogos citados antes ponen de relieve, es cierto, la importancia de la conciencia de fe de toda la Iglesia, pero dejan independiente de ella la decisión del magisterio eclesiástico, Koster es de opinión que el magisterio de la Iglesia está obligado justamente a tener en cuenta el sentido de la fe de los simples fieles, aunque no esté simplemente obligado a ceder a ese sentido de fe. Habla él del derecho del Espíritu Santo a hacerse perceptible por esta vía del sentido de la fe de los simples fieles como por el de los Padres y teólogos, en lo que respecta a una verdad conservada en el tesoro de la tradición. Por estas explicaciones parece haber debilitado Koster demasiado la relación entre los portadores el magisterio y los restantes fieles¹³.

Si volvemos la vista una vez más a las opiniones que aquí se han presentado, podemos hacer la siguiente sintetización: la tradición la lleva toda la Iglesia. Sin embargo, corresponde importancia decisiva al magisterio eclesiástico. Por eso, el pueblo de la Iglesia sólo puede realizar la función que le corresponde en la tradición de manera legítima en subordinación al magisterio eclesiástico. Aunque su actividad no consiste en la mera aceptación de la predicación del magisterio eclesiástico, sin embargo no es independiente de él.

III. *Tradición y magisterio*

7. La actividad por la que el magisterio eclesiástico conserva y transmite la tradición oral es, al parecer y en parte, realmente distinta de aquella actividad por la que enuncia y propone la revelación. No obstante, la predicación y proposición de la fe por el magisterio eclesiástico tiene importancia decisiva para el contenido de la tradición oral. Las proposiciones de fe del magisterio eclesiástico son el principio de conocimiento seguro de la auténtica tradición. Sería funesto pensar que el magisterio eclesiástico crea nuevas verdades. No añade a la tradición nuevos elementos. Su actividad en manera alguna es una proliferación gnóstica de la revelación. Más bien sirve para que todos conozcamos como verdad revelada lo que transmitieron los Apóstoles.

IV. *Iglesia y Escritura*

8. Con estas reflexiones, hemos aclarado la relación de la Iglesia con la tradición oral. Pero hay que tratar de la relación de la Iglesia con la Escritura. Esto es indispensable, porque sin una justa inteligencia de la relación de la Iglesia con la Sagrada Escritura no pueden comprenderse perfectamente muchas verdades mariológicas.

Debemos partir del hecho de que Cristo ha confiado a la Iglesia la revelación predicada por El y por los Apóstoles. Le entregó su obra y su palabra. La Iglesia tiene el encargo de hacer presentes la palabra y obra de Cristo desde su Ascensión hasta su segunda venida. La Iglesia se sabe responsable de ello. Hace presente en los sacramentos la obra de Cristo realizada en el Espíritu Santo y por eso plena de espíritu. Hace presente en su actividad docente la palabra llena de dinamismo celestial y, en consecuencia, eficaz. La palabra de la revelación, que debe hacer presente, se la entrega de dos maneras: por escrito y por la tradición oral. Puede proponer obligatoriamente la palabra de Dios porque puede explicarla auténtica y, por tanto, obligatoriamente. Está capacitada para ello, por el Espíritu Santo que se le prometió, y que es el corazón y el alma de su comunidad. El Espíritu Santo rinde su testimonio de Cristo, predicho por éste mismo (*Io.* 14, 26; 15, 26 sig.), en el tes-

timonio que de Cristo da la Iglesia (*Act.* 1, 8). Por eso, ella es instrumento, órgano, boca del Espíritu Santo. Por esta cualidad puede llenar el encargo de Cristo de predicar a todos los hombres el Evangelio (*Mt.* 28, 19 sig.).

Si alguno dice que por esta mediación de la Iglesia se inserta una autoridad humana entre Dios y los hombres, a los que se dirige El en la Escritura, debemos contestar lo siguiente: no es posible sin alguna forma de mediación humana. El que no quiera admitir como válida a la Iglesia, insertará de por medio su propio espíritu falible. Pues la palabra revelada, registrada en la Escritura, necesita en todo caso de la explicación e inteligencia del espíritu humano. Vicente de Lerins declara qué clase de errores pueden presentarse por eso: “¿Qué necesidad hay de añadir la autoridad del sentir eclesiástico al canon de las Escrituras, siendo éste perfecto y bastándose a sí mismo suficientísimamente para todo? La razón es porque no todos interpretan la Sagrada Escritura en un único y mismo sentido, debido a su profundidad; sino que sus sentencias son interpretadas diversamente por cada uno, de manera que parece pueden sacarse de ella tantas sentencias como hombres. Pues de un modo la interpreta Novaciano, de otro Sabelio, de otro Donato, de otro Arrio, Eunomio y Macedonio; de otro modo Fotino, Apolinar y Prisciliano; de otro Joviniano, Pelagio y Celestio; de otro, por fin, Nestorio. Por tanto, es muy necesario, a causa de tantos y tan diversos errores, que se mantenga la línea de la interpretación profética y apostólica según la norma del sentido eclesiástico y católico”¹⁴. El peligro de tales contradictorios y manifiestos errores en la interpretación de la Escritura, que a partir de la época patristica no han disminuído, sino que incluso se han hecho esencialmente más agudos, no pone de todos modos el último fundamento de por qué ni el fiel particular, ni siquiera el filólogo, puede interpretar la Escritura decisivamente basado en su ciencia o clarividencia personal, sino sólo el magisterio eclesiástico. La razón última no está en lo táctico-pragmático, sino en la disposición de Cristo. Porque Cristo ha autorizado y comprometido a la Iglesia como la auténtica expositora y predicadora de su palabra (*Mt.* 18, 17; 28, 19 sig.; *Mc.* 16, 15; *Lc.* 24, 47); el abandono antievangélico de esta su determinación significa un peligro para la exposición de la Escritura; el peligro, a saber, de la absorción de la palabra de Dios por los deseos humanos, las disposiciones de ánimo, las opiniones de moda.

También la Iglesia viviente, como cuerpo de Cristo dirigido por el Espíritu Santo, su alma, se sabe responsable de la guarda fiel de

la revelación de Cristo y de su protección de falsificaciones, restricciones e ingredientes humanos. El Concilio Vaticano dice: "En cumplir este cargo pastoral, nuestros antecesores pusieron empeño incansable, a fin de que la saludable doctrina de Cristo se propagara por todos los pueblos de la tierra, y con igual cuidado vigilaron para que allí donde había sido recibida se conservara sincera y pura. Por lo cual, los obispos de todo el orbe, ora individualmente, ora congregados en concilios, siguiendo la larga costumbre de las Iglesias y la forma de la antigua regla, dieron cuenta particularmente a este Sede Apostólica de aquellos peligros que surgían en cuestiones de fe, a fin de que allí señaladamente se resarcieran los daños de la fe donde la fe no puede sufrir mengua. Los Romanos Pontífices, por su parte, según lo persuadía la condición de los tiempos y de las circunstancias, ora por la convocación de concilios universales o explorando el sentir de la Iglesia dispersa por el orbe, ora por sínodos particulares, ora empleando otros medios que la divina Providencia deparaba, definieron que habían de mantenerse aquellas cosas que, con la ayuda de Dios, habían reconocido ser conformes a las Sagradas Escrituras y a las tradiciones apostólicas; pues no fué prometido a los sucesores de Pedro el Espíritu Santo para que por revelación suya manifestaran una nueva doctrina, sino para que, con su asistencia, santamente custodiaran y fielmente expusieran la revelación transmitida por los Apóstoles o depósito de la fe" ¹⁵.

Cuando la Iglesia se considera intérprete y custodio, pero no creadora e inventora de las verdades de fe, se sabe de acuerdo con la Sagrada Escritura. Pablo dice en la primera epístola a los Corintios (4, 6): "en nosotros aprended lo de "no ir más allá de lo que está escrito", y que nadie por amor de alguno se infle en perjuicio de otro." A los Gálatas (1, 8 sig.) les escribe: "Pero aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema. Os lo he dicho antes y ahora de nuevo os lo digo: si alguno os predica otro evangelio distinto del que habéis recibido, sea anatema."

En la época patristica, Ireneo, sobre todo, señaló la creación de nuevas revelaciones por los gnósticos como destrucción de la revelación de Cristo.

Cuando la Iglesia se inserta, como expositora de la Sagrada Escritura, no es un espíritu humano el que se pone entre Dios y los creyentes. Más bien es el mismo Espíritu Santo, que utiliza la Iglesia como su órgano, el que expone la Escritura. Ya que es el autor

principal de la misma, expone El su propia palabra al explicar la Escritura a través de los portadores del magisterio eclesiástico. Aquí el Espíritu Santo realiza aquella función que Cristo deja entrever en el discurso de despedida, según San Juan (Io. 16, 12-15): “Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora; pero cuando viniere Aquel, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará de lo que oyere y os comunicará las cosas venideras. El me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer. Todo cuanto tiene el Padre es mío; por esto os he dicho que tomará de lo mío y os lo hará conocer.” Aquí se ve que la exposición de la Escritura por la Iglesia no significa una arbitrariedad ni una soberanía eclesiástica sobre la palabra de Dios. Cristo permanece el Señor de su propia palabra. Continúa siéndolo en el Espíritu Santo. La Iglesia realiza así aquel servicio para el que fué enviada por Cristo, cuyo abandono significaría declinar de su misión. El Espíritu Santo se sirve de ella para hacer hablar a la letra muerta. Por su medio, la actividad del Espíritu Santo consigue una forma concreta e histórica, alejada de toda ilusión espiritual. Quien vea en la Iglesia una institución legítima de Cristo con órganos visibles no puede escandalizarse de la relación entre la Escritura y la Iglesia tal como se ha descrito. Quien, evidentemente, rehuse la Iglesia como una institución visible, es consecuente si le niega el derecho de interpretar las Escrituras. Sin embargo, está en contradicción precisamente con la misma Escritura, ya que ella atestigua a la Iglesia como institución visible.

La unión de Iglesia, Escritura y tradición es reconocida también por muchos teólogos evangélicos. Así, W. Stählin dice: “La Biblia, como escritura santa, es el libro de la cristiandad, que se lee y expone en el ámbito de la Iglesia como documento auténtico de la revelación de Dios. Sólo en unión con una historia viva en la transmisión (*traditio*) de generación en generación es eficaz la Biblia como norma de la Iglesia... No hay ninguna posibilidad de saltar fuera de la tradición de la Iglesia a una relación inmediata con la Sagrada Escritura. El humanismo intentó conseguir una relación propia y autónoma con su contenido, a través de un trabajo histórico-filológico del texto sagrado, y pensó volver por este camino a las fuentes... La opinión de que se puede lograr una relación inmediata con la Sagrada Escritura a parte y fuera de la tradición eclesiástica, y penetrar así en las fuentes por la exégesis histórica, es una ilusión humanística”¹⁶.

9. Conforme a esto, la Iglesia es, en su magisterio vivo, la fuente inmediata de la fe y de la ciencia de la fe. La Sagrada Escritura y la tradición oral son la regla de fe lejana. Aquí juegan, naturalmente, el papel principal las definiciones infalibles de la Iglesia. sobre esto no podemos en nuestra síntesis dar más detalles (v. la doctrina de la Iglesia).

Una parte de lo que la Iglesia predica lo propone en "dogmas". Por dogma se entiende una verdad revelada por Dios, atestiguada en la Escritura y en la tradición oral y propuesta por la Iglesia.

Sin embargo, no se pueden desatender absolutamente, como se dice en la encíclica *Humani generis*, las demás declaraciones doctrinales de la Iglesia. El Papa dice: "Tampoco ha de pensarse que no exige de suyo asentimiento lo que en las encíclicas se expone por el hecho de que en ellas no ejercen los Pontífices la suprema potestad de su magisterio; puesto que estas cosas se enseñan por el magisterio ordinario a quien también se aplica lo de "quien a vosotros oye a Mí me oye" (Lc. 10, 16), y las más de las veces, lo que en las encíclicas se propone y se inculca, pertenece ya por otros conceptos a la doctrina católica. Y si los Sumos Pontífices en sus documentos pronuncian de propósito sentencia sobre alguna cuestión hasta entonces discutida, es evidente que esa cuestión, según la mente y voluntad de los mismos Pontífices, no puede ya tenerse por objeto de libre discusión entre los teólogos" ¹⁷.

10. Desde la importancia del magisterio eclesiástico como la fuente próxima e inmediata de fe, se puede juzgar aquel proceder teológico en el que son "demostradas" las verdades de fe propuestas por la Iglesia, como se cuida de expresar. Las proposiciones de fe eclesiásticas no necesitan demostración. Ciertamente, no pueden demostrarse en el sentido de que la adhesión a ellas se haga depender del éxito de la prueba. Pues en la realidad de una decisión de fe eclesiástica está a la vez su legitimidad. Si, con todo, en la ciencia dogmática se emprende el intento de "demostrar" una proposición de fe eclesiástica, sólo puede consistir tal proceso en manifestar la forma de expresión en que está contenida la verdad revelada, predicada por el magisterio vivo, en la Sagrada Escritura y en la tradición oral, si explícita o bien implícitamente. Tal conocimiento colabora de manera muy importante a la comprensión total de una proposición de fe; ya que éstas sólo pueden entenderse totalmente desde su prehistoria y conexión con la revelación entera. La así llamada prueba dogmática no sirve, pues, para justificar

una verdad de fe eclesialstica, sino que abre nuevas perspectivas y panoramas, y aclara la contribucion que la verdad de fe propuesta realiza a la plenitud de toda la revelacion. En la prueba de Escritura y tradicion se hace visible la vitalidad y fuerza que late en una proposicion para la perfeccion de la fe.

V. *Relacion entre Escritura y tradicion*

11. Vamos a estudiar la relacion entre Escritura y tradicion. Son dos fuentes de fe independientes. Ambas tienen sus propias excelencias. La tradicion se caracteriza por garantizar la autoridad de la Escritura, al dar testimonio del canon y de la inspiracion. La Escritura no se atestigua a si misma como palabra de Dios. Necesita mas bien un testimonio exterior a ella, basado en una determinacion divina. La garantia dada por la tradicion consigue, por supuesto, su seguridad definitiva a traves de la proposicion del magisterio eclesialstico.

Se podia, en realidad, afirmar que el caracter de la Sagrada Escritura, como palabra de Dios, se impone por si mismo al lector atento que se abra a Dios espontaneamente; y, por tanto, no necesita de una garantia externa. Pero a esto se opone que Dios mismo lo ha determinado asi, que su palabra sea anunciada a los hombres por la voz viva de los representantes de la autoridad puestos por El (v. *Mt.* 28, 19 sig.; *Rom.* 10, 14-17). La fe viene por el oido, segun una ley vigente en la nueva alianza, no por inspiracion privada, individual (aunque, naturalmente, el autentico oir solo es posible en el Espiritu Santo), y tampoco por la lectura. Evidentemente, la Iglesia no determina a capricho el canon de las Sagradas Escrituras. Antes bien, solo ha admitido en la lista de las Escrituras Santas, e inspiradas, aquellas que en realidad son inspiradas, cuya inspiracion le es conocida, que se le imponian, por asi decirlo, como escrituras santas e inspiradas. Por ultimo, el caracter de la Iglesia como comunidad, como pueblo de Dios, se puede declarar como fundamento de la determinacion divina de que la fe venga por el oido, o sea, que no el particular, sino la comunidad eclesialstica representada por los portadores de la autoridad puestos por Dios haya recibido la garantia de las Sagradas Escrituras. La Iglesia no es la suma de los fieles particulares que se preocupan de su propia salvacion, sino la comunidad de los creyentes en Cristo, cuya salvacion se lleva a cabo segun el modo dispuesto por Dios. La Igle-

sia no hace escrituras santas, sino que las hace reconocibles. No es un principio ontológico, sino gnoseológico, de las Sagradas Escrituras.

Una preeminencia decisiva de la Sagrada Escritura es la inspiración; el hecho, por tanto, de que sea Dios su autor invisible principal y, en consecuencia, esté libre de error. Por ello, se la ha llamado en la encíclica de Pío XII *Divino afflante Spiritu*, el más precioso depósito de la revelación divina. Además de eso, se puede lograr en ella la revelación con mayor claridad, rapidez, seguridad y viveza. Ante todo, debemos agradecer a la Sagrada Escritura la imagen de Jesucristo. Su estudio es, según la encíclica *Provindentissimus Deus*¹⁸, el “alma de la teología”. De modo parecido se expresa el Papa Benedicto XV en la encíclica *Spiritus Paraclitus*¹⁹.

Así, pues, Escritura y tradición son idénticas en cuanto a fuerza testimonial respecto a la revelación divina. Pero su testimonio no se puede reconocer con la misma seguridad. Para comprender el testimonio de la tradición son necesarias muchas y difíciles investigaciones históricas. La última seguridad sólo la da el magisterio eclesiástico.

A pesar de su respectivo carácter de independencia, Escritura y tradición están jerarquizadas entre sí. Se identifican profundamente en cuanto al contenido. Incluso se pregunta si la tradición oral, además de la garantización del canon, testimonia contenidos que no se den en manera alguna en la Sagrada Escritura. Geiselmann, a base de la edición crítica de las actas del Concilio de Trento, ha hecho notar lo siguiente: “Al Concilio se le propusieron dos esquemas para determinar la relación entre Escritura y tradición. El primero declara que la verdad del Evangelio está contenida *partim in libris scriptis, partim in sine scripto traditionibus*, “parte en los libros de la Sagrada Escritura, parte en la tradición oral.” Geiselmann indica que este esquema se relaciona con la teología inmediatamente anterior al Concilio, tal como, por ejemplo, fué defendida por Juan Fisher, Eck, Driedo²⁰.

Se suscitó una viva oposición contra el esquema. El sabio padre del Concilio, Bonucci, hizo valer que Escritura y tradición forman un todo único y, por tanto, no pueden entenderse como partes que se unen mecánicamente; que en especial, la Sagrada Escritura misma contiene toda la verdad del Evangelio. Por eso se borró, como muestra Geiselmann en el segundo y definitivo esquema el *partim partim* y se sustituyó por un *et*. Geiselmann advierte que, conforme a este proceso, el *et* del Concilio no hay que

interpretarlo como si la palabra de Dios se atestiguase, parte en la Sagrada Escritura y parte en la tradición oral. Pone a la vez de relieve que la intención del Concilio fué muy mal comprendida por la teología postridentina, pues el primer boceto no se hizo público, sino que sólo se conocía la segunda redacción con el *et*. Por eso no se tuvo en cuenta que el *et* sustituía a un primitivo *partim partim*, y se interpretó como si tuviera el sentido de *partim partim*. Por haber aceptado Canisio en su catecismo esta interpretación, halló aceptación universal. Geiselmann hace notar que la escuela católica de Tubinga, sin conocer el texto de las discusiones del Concilio, determinó la relación entre Escritura y tradición oral en el sentido de las mismas.

Según estas interpretaciones, Escritura y tradición se hallan íntimamente unidas entre sí. La Sagrada Escritura forma, según eso, la base de todo esfuerzo teológico. La tradición viva es el camino por el que se desarrolla y patentiza la palabra de Dios contenida en la Sagrada Escritura.

Con esta opinión concuerda lo que dice el teólogo Luis Müller, conocido por sus investigaciones mariológicas: “Consta, ciertamente, que la Sagrada Escritura remite a la tradición y depende en absoluto de ella en cuanto a la cognoscibilidad e interpretación. Pero no somos de la opinión de que contenga meramente una selección limitada y casual de verdades de fe. Como palabra de Dios auténtica es siempre el Logos entero; mas su autor, el Espíritu Santo, “introduce” paso a paso a la Iglesia “en la verdad total” (Io. 16, 13). Por eso, nunca queda empequeñecido ningún asunto teológico al fundarlo sobre la Sagrada Escritura (entendida según la fe), sino que tal fundamentación es la única posibilidad verdadera de desarrollarlo, a condición de que no se reduzca la Sagrada Escritura a un código de tesis teológicas”²¹.

VI. Evolución del dogma *

12. Si comparamos los dogmas de la Iglesia con la Sagrada Escritura, aparece una gran diferencia en la forma de expresión de las respectivas afirmaciones. Incluso muchas veces parece que tal diferencia consiste en el contenido; evidentemente, hay una evolución en el conocimiento de lo revelado. Se refiere, no sólo a los conocimientos científicos de la teología, sino a la fe misma. La in-

* Cfr. Notas críticas y complementarias. Nota núm. 1, págs. 397-398.

teligencia de lo que se atestigua en la Sagrada Escritura y en la tradición oral crece constantemente hacia una plenitud mayor.

Referente a la cuestión de la evolución del dogma, tenemos que decir en nuestra síntesis algunas cosas fundamentales. Se trata de saber que si, y en qué sentido, hay evolución del dogma, y qué relación existe entre un dogma enunciado por la Iglesia y la Sagrada Escritura.

13. Primeramente hay que notar que por la evolución del dogma no se pueden crear nuevas verdades reveladas. Antes bien, la revelación misma concluyó con Cristo y los Apóstoles; pues es la hora en que apareció Cristo en la plenitud de los tiempos (*Gal.* 4, 4; *Eph.* 1, 10). La última época (*Act.* 2, 17; *I Pet.* 1, 20), la consumación de los tiempos (*I Cor.* 10, 11). Cristo promete a sus Apóstoles que el Espíritu Santo les introducirá en todas las verdades que El les ha descubierto. El debe iluminarles sobre lo que Cristo les ha comunicado, pero que ha quedado muchas veces ininteligible (*Io.* 16, 12-15). Deben predicarlo en todo el mundo para testimonio de todos los pueblos; después vendrá el fin (*Mt.* 24, 14). Este es el encargo de Cristo a los Apóstoles. Añade que estará con ellos hasta el fin del mundo, hasta la consumación de los tiempos, hasta que se cumpla este encargo (*Mt.* 28, 16-20). También los Apóstoles se saben los guardianes, custodios y pregoneros responsables de la doctrina confiada, y recomiendan a sus sucesores perseverar fieles en la tradición (*Gal.* 1, 9; *Rom.* 16, 17; *I Tim.* 6, 20; *II Tim.* 1, 14). Cristo es el fundamento, que ha sido puesto por Dios mismo; nadie puede poner ningún otro. Los demás sólo pueden continuar edificando sobre este fundamento (*I Cor.* 3, 10 sig.). La humanidad no puede sobrepasar por encima de Cristo; únicamente puede crecer cada vez más vigorosamente en El (*Eph.* 4, 11-16). Así como no pueden los discípulos añadir nada a las comunicaciones que el mismo Dios ha hecho por Cristo, igualmente tampoco pueden quitar nada. El discípulo que detentase a la comunidad una parte de la revelación divina, sería responsable de su salvación (*Act.* 20, 18-28). Sería borrado por Dios del libro de la vida (*Apoc.* 22, 19). Cualquiera mutación del Evangelio hace caer el anatema sobre quien la intenta (*Gal.* 1, 8).

También en la época patristica la pretensión de poseer nuevas revelaciones, que sobrepasen a Cristo, fué firmemente rechazada por San Ireneo, Tertuliano, Vicente de Lerins. Ireneo de Lyon declaró, contra las ilusiones del gnosticismo, que no hay nada que

mejorar en la predicación de los Apóstoles. Estos comunicaron clara, segura y perfectamente lo que Cristo les encargó. Un mejoramiento de su doctrina sería un falseamiento de la revelación divina. La seriedad con que procedió la Iglesia antigua en la repulsa de las irrupciones gnósticas, de un incontrolado iluminismo, se deja entrever en unas expresiones de Vicente de Lerins. Dice, comentando a *I Tim. 6, 20*: "Guarda el depósito, aclara el Apóstol. ¿Qué es el depósito? Lo que se te ha confiado, no lo que tú has inventado; lo que recibiste, no lo que tú has forjado; una cosa proveniente, no de ingenio, sino de enseñanza; no de adquisición privada, sino de tradición pública; una cosa que ha llegado a ti, no que tú has creado, respecto a la cual no debes ser autor, sino custodio; no fundador, sino discípulo; no guía, sino secuaz... Lo que se te ha confiado, esto permanezca en ti, por ti sea entregado. Recibiste oro, da oro. No quiero que me pongas una cosa en lugar de otra, no quiero que me cambies desvergonzada o fraudulentamente oro por plomo o por cobre. No quiero apariencias de oro, sino oro genuino" ²².

La razón íntima de por qué no hay nuevas revelaciones que superen a Cristo, sino que con El se cierra la revelación divina, no está en que Dios quiera ocultar a los hombres explicaciones más amplias que les puedan interesar, que quieran negar, tal vez la respuesta a muchos problemas que les atormentan. Más bien hay que ponerla en el carácter histórico y real de la revelación. La divina automanifestación no se realizó sólo por la comunicación de verdades celestiales, sino por la acción histórica de Dios en los hombres. Las verdades que Dios comunicó no son únicamente, pero sí en su mayor parte, explicación de la acción histórica realizada por Dios en los hombres. En esta acción histórica divina experimentó el hombre quién es Dios, cómo piensa, qué planes tiene respecto al hombre. La acción de Dios tendió desde el principio, desde la vocación de Abraham y Moisés hasta la misión de los profetas, a un determinado suceso histórico. Este suceso era la muerte y resurrección de Cristo, juntamente con la Ascensión y la misión del Espíritu, relacionadas con aquélla. Hasta aquí, las intenciones de Dios respecto al hombre permanecían claras en cierto sentido. En las disposiciones de la salvación que iban sucediéndose "no quedaban aún patente, hasta que vino Cristo, cómo respondería Dios en definitiva a la réplica humana, casi siempre negativa a su acción personal; si la última de sus palabras eficaces sería la palabra de la ira o la del amor. Pero ahora ya está puesta la realidad defini-

tiva, que no puede ser superada ni sustituida: la indisoluble, irrevocable presencia de Dios en el mundo como salud, amor y perdón; como comunicación de la misma realidad, íntima, divina y de su vida trinitaria al mundo, Cristo”²³. Con Cristo apareció aquella forma de vida que debe tener carácter definitivo para todos los hombres y para la creación entera. Por encima de ella no puede conseguirse una forma de vida superior. Sólo puede tratarse de entender cada vez mejor a Cristo y su acción, y crecer cada vez más en El y en su obra. Para esto téngase en cuenta la doctrina de la redención por Cristo²⁴.

Así, pues, es evidente que el pueblo de Dios no espera nuevas comunicaciones celestiales más allá de la revelación, que se da en Cristo, a no ser su segunda venida. El Concilio Vaticano expresa así esta conciencia y la responsabilidad que incumbe a la Iglesia: “La doctrina de la fe que Dios ha revelado, no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregada a la Esposa de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada. De ahí que también hay que mantener perpetuamente aquel sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la Santa Madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de más alta inteligencia (can. 3). Crezca, pues, mucho y poderosamente se adelante en quilates la inteligencia, ciencia y sabiduría de todos y de cada uno, ora de cada hombre en particular, ora de toda la Iglesia universal, de las edades y de los siglos; pero solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia (Vicente de Lerins)”²⁵

14. Las revelaciones privadas no realizan ninguna contribución al mejoramiento de la revelación divina. Mientras la revelación universal y pública, conservada en la Sagrada Escritura y en la tradición oral, vale para la comunidad eclesial misma, la revelación privada se dirige a personas particulares. No pertenece por eso al *depositum fidei*. La Iglesia, como guardiana de la revelación, tiene derecho y deber de examinar la revelación privada. La afronta con gran cautela y reserva. Es extraordinariamente difícil distinguir si una revelación privada ha nacido de las profundas posibilidades que moran en el corazón humano, o si baja del cielo. Incluso cuando la Iglesia, después de un examen cuidadoso y prudente, reconoce como auténtica una revelación privada, nunca se la propone como objeto de obligación universal de fe. La aprobación

eclesiástica dice, más bien, que la revelación privada no está en contradicción con la revelación universal y pública, y que puede servir de edificación espiritual. Si algunos movimientos religiosos han salido de revelaciones privadas y han llevado a declaraciones doctrinales de la Iglesia, sólo han constituido el motivo para la proposición de lo que estaba contenido en el *depositum fidei*.

15. La Iglesia, bajo el gobierno del Espíritu Santo (Io. 16, 13), no sólo guarda y predica la automanifestación divina que acabó con Cristo, desde la Ascensión hasta su segunda venida, sino que también la desarrolla. El hecho del desarrollo demuestra su legitimidad. Se realiza según leyes que hasta hoy no han sido perfectamente aclaradas. Es más, puesto que éstas sólo pueden sacarse de la evolución real y no de un *a priori* de la ciencia teológica, únicamente podrán afirmarse íntegramente y con seguridad al fin del proceso total de evolución, esto es, al fin del mundo. Sin embargo, podemos también, dentro de la Historia, abarcar los límites entre los que se mueve la evolución de la revelación. En todo caso tiene que existir una relación íntima entre lo revelado por Dios inmediatamente y las posteriores proposiciones de la Iglesia. Vamos a indicar de qué naturaleza sea esa relación. Hay que tener en cuenta también que, en efecto, las posibilidades de desarrollo son invisibles, pero que su campo es cada vez más estrecho; pues cada verdad de fe propuesta por la Iglesia significa por su parte un nuevo límite que no se puede traspasar en adelante. Con esta delimitación del campo de la verdad se garantiza el no caer en arbitrariedades en la evolución del dogma. A esto se añade una garantía interior e invisible: el Espíritu Santo que viene a ser el corazón y el alma de la Iglesia.

16. Que puede haber una evolución de la revelación tiene su íntimo fundamento en que la expresión conceptual y verbal sólo inadecuadamente puede transmitir el contenido de la revelación. Así le sucede a los testimonios de ésta en la Escritura y en la tradición oral. Sus proposiciones son verdaderas, pero sólo pueden representar lo revelado análogamente. Nadie puede preciarse de una inteligencia tal de Cristo como la de Pablo (Eph. 3, 1-3). Sin embargo, no fué él más capaz que cualquier otro Apóstol de comunicar, de una manera exhaustiva en fórmulas conceptuales, lo que vió y experimentó, porque la idea y la palabra no lo permitían. En tales circunstancias pudo y puede suceder que bajo el imperio

del Espíritu Santo, que mueve los espíritus y los corazones, muchas verdades que están oscuras en la Sagrada Escritura con el correr del tiempo vengan a la luz del conocimiento inteligible.

Las verdades reveladas, predicadas por Cristo y los Apóstoles por encargo suyo, forman un todo orgánico, se han entrelazado y mezclado al crecer. Por eso puede descubrirse una verdad por otra, como los pétalos de una flor por sus brácteas, hasta que crece y llega al propio ser claramente perfilado.

En cierto sentido se puede incluso decir que una evolución de la revelación es necesaria, y, en efecto, por doble razón, extrínseca una e intrínseca la otra. Por la primera hemos de decir que la verdad de la revelación debe tomar continuamente aquella forma en la que pueda ser captada y hecha propia por los hombres de una época determinada.

La razón intrínseca está en que la verdad revelada desarrolla una actividad en los creyentes mismos. Por supuesto, el creyente no sólo afirma con su fe proposiciones verdaderas. Por ella está en contacto con lo creído mismo. Pero lo creído tiene, por ser de origen divino, una dinámica que abarca al creyente y le impulsa a un conocimiento cada vez mayor. El resultado sólo puede comprenderse como conocimiento infalible de la fe, naturalmente, si la Iglesia lo propone como tal.

17. Por tanto, la evolución conduce siempre únicamente a un conocimiento más claro y evidente de lo que se da ya en el *depositum fidei*, pero no a un cambio del contenido mismo de la revelación. No se suprime ninguna verdad revelada, afirmada hasta ahora, ni se añade ninguna nueva a la sustancia de la revelación. Lo que una vez fué verdadero y se reconoció y afirmó como verdad, continúa siéndolo. La evolución del dogma se distingue esencialmente de cualquier relativismo dogmático. La forma de expresión de un dogma puede ciertamente experimentar un perfeccionamiento. En la Encíclica *Humani generis* se habla de que la Iglesia “no permanece siempre constante” en el uso de las expresiones técnicas, esforzándose en su “depuración”. La evolución del dogma conduce a que la inteligencia, que tiene la Iglesia del depósito de la revelación confiado a ella, crezca y se procure continuamente las formas de expresión exigidas por el asunto y el tiempo. La Iglesia permanece siempre la misma. La que se hace más rica, en cierto sentido, es su memoria, en la que guarda la revelación para comprenderla y anunciarla cada vez de un modo más profundo y detallado.

18. Se puede comparar la evolución del dogma con el crecimiento de un organismo. Aunque la forma de un hombre viejo se distingue de la forma de un niño, sin embargo, es la misma persona que ha ido creciendo de la infancia a la ancianidad.

Cuando se habla de crecimiento del dogma, no hay que pensar en un proceso natural. Los dogmas no crecen como un árbol o una flor. Su evolución puede ciertamente compararse al crecimiento orgánico, pero hay que tener conciencia de la distinción. Los dogmas nacen en las definiciones de la Iglesia en pro de la revelación y contra el error. Son el resultado de una garantía fiel y responsable para con Cristo. Cuando el magisterio eclesiástico instituye un dogma, significa ello que la Iglesia, cuya conciencia de fe bajo el gobierno del Espíritu Santo se sintetiza en el magisterio, hace efectiva la fe en Cristo de un modo perceptible y captable por los hombres de una época determinada e incorpora a su memoria para siempre la nueva forma de expresar la fe. Por eso la confección de un dogma no es, a modo de ergotismo, eclesiástico, sino consumación de la fe.

19. Esto resulta aún más claramente inteligible si investigamos el nacimiento de un dogma. Este tiene su fundamento, por regla general, en un riesgo de la revelación, debido a la irrupción de la duda o de la incredulidad. Entonces comienza a afirmarse una verdad revelada, aunque no todavía de una manera refleja. Sigue después el estadio de reflexión. Entonces puede apoderarse de ella la contradicción, cuya forma más clara es la negación, que, no raras veces, toma la forma de una afirmación unilateral de otra verdad. De este modo, por ejemplo, se rechazó en la época de la reforma el sacerdocio individual con la afirmación unilateral del sacerdocio universal. Se hizo una selección en el todo, y se declaró lo seleccionado como lo único válido (*αἵρεσις*, herejía). Frente a estas abreviaturas y cortes, el pueblo de Dios afirma la totalidad de la revelación. Resalta precisamente con una fuerza especial la verdad amenazada por la contradicción y la negación. Sirve esto a la integración de la fe para afirmar toda la revelación. El pueblo de Dios está aquí representado por los portadores del magisterio eclesiástico establecido por Cristo. Este ratifica la fe en la totalidad de la revelación por medio de una decisión conciliar o de una definición ex cátedra del Papa.

Naturalmente, ya que siempre se lleva a cabo en el lenguaje de una época determinada la discusión de una verdad revelada, de su

sentido y validez, es necesario que el pueblo de Dios exprese su fe en dicha verdad amenazada en el lenguaje del tiempo. La fe entra así en el modo de pensar, proponer y hablar de la época sin variar su contenido. Se expresa, en cierto sentido, en la forma cultural de su época de modo parecido a como el Hijo de Dios se ha exteriorizado en una naturaleza humana concreta. En la dogmatización de la revelación se consigue la encarnación del Logos. En ella se pone de manifiesto que la revelación de Dios ha entrado en la historia y obra en ella como un fermento, para lo cual va tomando continuamente forma histórica. Por ejemplo, en el Concilio de Trento la concepción y terminología de la filosofía aristotélica. Podemos señalar como disposición divina el que se ofreciesen precisamente estas formulaciones a la Iglesia para corporalizar su fe en Cristo.

Muchas veces, el fundamento del origen de un dogma no es una doctrina errónea, directamente opuesta a la verdad revelada expresada en el dogma, sino la situación desfavorable u hostil a toda la revelación. Así, por ejemplo, el dogma de la Asunción de María al cielo no fué motivado por la negación expresa de esta verdad, sino, en general, por la interpretación falsa de la vida humana en nuestros días.

El amor a Cristo es también un impulso para el nacimiento de los dogmas. Empuja a los hombres a un conocimiento cada vez más profundo, y ciertamente no sólo a los particulares, sino a la comunidad de los fieles, al pueblo de Dios, a la Iglesia. Aun cuando no se exprese sin más en un dogma el conocimiento progresivo de Cristo, sin embargo existe razón para ello, si es que la profundización en su conocimiento, llevado adelante por el amor, se ve amenazada por la incredulidad. Así se une la preocupación por la conservación de la fe con la piedad para testimoniar un dogma; éste aparece como una forma del amor a Cristo. Por eso, estar obligados a un dogma es estarlo al amor de Cristo.

20. De gran importancia es la cuestión sobre la relación entre un dogma predicado por la Iglesia y el testimonio de la revelación, que se nos conserva en la Sagrada Escritura y en la tradición oral. Acerca de esto hay distintas opiniones. Las mencionaremos para que sea posible un juicio acertado sobre los dogmas mariológicos.

Según una opinión, la verdad que propone la Iglesia en un dogma es una verdad que está contenida formal, aunque no expresamente, en la Sagrada Escritura. El dogma es, según eso, el resultado de la exégesis profunda de un texto de la Sagrada Escritura. Por

ella se explicita lo que está contenido implícitamente en la Escritura. Este proceso se puede entender como un proceso lógico; son propias de éste dos premisas y una conclusión. Las dos premisas con las que se consigue el nuevo conocimiento como conclusión, son, por su parte, verdades reveladas. Por eso los representantes de esta opinión dicen que debe reconocerse también la conclusión como revelación formal.

Juzgando esta explicación de la evolución del dogma, hemos de decir que se puede hacer perfectamente inteligible cómo un dogma no significa nunca un enriquecimiento de la revelación por medio de nuevas verdades extrañas a ella hasta ahora, sino únicamente una nueva visión de la verdad ya dada. Se pregunta, sin embargo, si la interpretación aquí ofrecida de la evolución del dogma se ajusta a la realidad. De muchos dogmas será difícilísimo mostrar que se consiguieron sólo por la exégesis de lo atestiguado en la Sagrada Escritura, o que sean aseguibles por este camino, es decir, consecuencia de dos premisas formalmente reveladas. Para poder mantener la tesis parece que muchos de sus representantes atenúan demasiado las exigencias que deben ponerse en una prueba lógica concluyente.

La segunda opinión se queda en esto, en que para la dogmatización de una verdad es suficiente que pueda conseguirse por un silogismo en el que la mayor esté atestiguada formalmente en la Sagrada Escritura y la menor contenga una verdad natural. También en este caso, dicen los representantes de esta segunda opinión, se puede afirmar que la conclusión expresa una verdad revelada; pues el conocimiento natural expresado en la menor sirve sólo para desarrollar el contenido de la proposición revelada. La verdad expresada en la conclusión se designa como virtualmente revelada.

Contra esta explicación de la evolución del dogma se puede objetar que en un silogismo la certeza de la conclusión depende de la certeza de la premisa más débil. Y puesto que la menor contiene sólo una verdad natural, no puede la conclusión contener en sí una verdad revelada.

A pesar de esta dificultad parece, sin embargo, ser verdadera la opinión traída en segundo lugar. En su favor se puede alegar lo siguiente: por de pronto puede hacer, al parecer, comprensible la evolución real del dogma, mejor que la teoría nombrada en primer término. Además hay que añadir que Dios, con sus manifestaciones atestiguadas en la Sagrada Escritura y en la tradición oral, quiere manifestarnos no sólo lo inmediatamente dicho, sino también lo que de ello se desprende. El lo ha visto de antemano, y por eso querido

juntamente. Mientras nosotros jamás somos capaces de prever la dinámica interna de nuestras palabras y las consecuencias que resultan de ellas, en Dios es distinto. "Tiene necesariamente conciencia de la vitalidad y dinámica real de su comunicación inmediata, y la conoce en todas sus virtualidades y consecuencias. Tiene también de antemano la intención y deseo de causar y guiar esta explicación por su espíritu. Por tanto, El mismo dice también lo que no aparece como dicho en primer término en la historia viva de lo expresado inmediatamente. La explicación virtual, vista del lado de Dios como locutor, realmente es sólo una explicación, aunque por nuestra parte necesite, visto desde los oyentes, de una deducción propia. Lo que nosotros deducimos, Dios, en realidad, no lo ha dicho formalmente (esto es, expresado en el sentido inmediato de la frase) en las proposiciones de las que parte nuestra deducción, pero lo ha comunicado en realidad de modo que puede perfectamente creerse como ciencia suya" ²⁶.

21. Karl Rahner advierte que aquí queda abierta la cuestión de si la relación entre el nuevo conocimiento de la revelación y el dato original debe ser lógicamente necesario, o puede carecer de esa necesidad. El cree que la conclusión vista desde la pura lógica puede ser evidente, pero no que deba serlo; antes bien, puede que sea meramente "fácil de explicar", "conveniente", "probable". La razón de esto la ve en que el que está en contacto con el contenido de la revelación creyéndolo, hace por la virtud del Espíritu Santo experiencias con la revelación que garantizan, en efecto, un conocimiento más seguro, pero no formalizable en estricta lógica. Con razón advierte que la última seguridad sólo la da la decisión del magisterio eclesiástico. Dice así: "Ya en la lógica concreta del hallazgo de la verdad de lo cotidiano hay que iluminar y alcanzar la conclusión, la consecuencia, muy a menudo por caminos totalmente distintos del de la deducción lógica, para poder, en general, buscar las posibles premisas lógicas o ideas universales en las que esta conclusión puede contenerse implícitamente. Traduciendo esto al dominio del conocimiento teológico: ¿Por qué no podía una conciencia (individual o colectiva) conseguir por esta lógica concreta del hallazgo de la verdad una proposición teológica comprendida como verdadera y segura en este conocimiento (si se trata de la conciencia de fe de la Iglesia) directo, global y concreto de la vida de fe sobrenatural, ya antes de que el entendimiento reflexivo del teólogo, que trabaja lógico-deductivamente, haya producido la "prueba" refleja? También

hay en el campo teológico del conocimiento cada vez más profundo de la revelación una "experiencia concreta", un conocimiento que se integra de mil observaciones captadas sólo "instintivamente" y que sólo muy difícilmente puede representarse en una cadena de fórmulas silogísticas, si es que después de todo es posible. Este conocimiento muy "racional" de naturaleza irrefleja es aún más rico que la articulación refleja siempre posterior (aunque en cierta manera necesaria) y la exposición lógica de tal conocimiento. Un ser vivo de naturaleza complicada necesita un esqueleto, pero es más que este esqueleto, que vive también él mismo por el todo. Así, pues, aunque el conocimiento más explícito de la fe no pueda ser probado necesariamente, *hic et nunc*, por cada teólogo en particular como contenido en el conocimiento menos explícito (anterior), esta circunstancia no es de todos modos criterio opuesto a que este conocimiento posterior se halle contenido realmente en el precedente" ²⁷.

22. Karl Rahner intenta dar, aún aparte de las dos teorías esbozadas aquí, una explicación de la evolución del dogma que exponremos sucintamente. Opina que en las dos teorías anteriormente citadas se parte, ante todo, de proposiciones determinadas para conseguir nuevos conocimientos. Sin embargo, se puede también partir de la cosa misma. En primer lugar indica que los Apóstoles habrían tenido experiencias de Cristo, que permanecen antes y después de todo lo que ellos hubieran dicho formalmente, y que serían una fuente inagotable para ello. Cristo, como el medio vivo entre Dios y el mundo, al que ellos habrían visto con los ojos y palpado con las manos, debe ser el objeto de una experiencia más simple, total, sencilla y, sin embargo, más rica que las proposiciones particulares por las que puede acuñarse esta experiencia en un progreso fundamental ilimitado. Incluso en los casos en que la palabra hablada del Señor, como tal, a causa del determinado contenido de la revelación no accesible por otros modos, sea el necesario punto de partida de la fe de los Apóstoles, han debido oírse estas palabras dentro de la experiencia viva del trato concreto con el Señor. De ahí que, incluso en estos casos, la experiencia concreta deba ser un presupuesto esencial del verdadero conocimiento, cada vez más profundo, de las palabras habladas y oídas. Esta experiencia, sin embargo, está obligada a decirse a sí misma lo que sabe. El grado inicial de autorreflexión de la experiencia por más pequeño que pudiera ser, nunca puede faltar del todo. Toda explicación lograda en proposiciones asegura e ilumina la experiencia original, la permite volver continua-

mente a sí misma y es un momento esencial interior de la experiencia viva. Aquí se pone de manifiesto que una nueva proposición nacida de la autorreflexión, y la antigua ciencia, no se relacionan como lo explícito e implícito lógicamente, sino como la afirmación explícita parcial de una proposición y la posesión irrefleja, total y espiritual, de la verdad íntegra; de modo que la proposición explícita es a la vez más y menos que lo implícito de lo que procede. Más, porque como formulada reflejamente aclara la posesión original, sencilla y espiritual de la verdad y la enriquece de este modo. Menos, porque sólo afirma reflejamente una parte que ya de antemano se poseía espiritualmente.

Lo que vale de los Apóstoles, puede también decirse, con la correspondiente modificación, de los fieles de la época posterior a ellos. También a éstos les acaecen experiencias de orden espiritual que subyacen a los conocimientos expresados en las proposiciones de fe. Rahner lo declara de la manera siguiente: "Los Apóstoles dejan en herencia no sólo proposiciones sobre su experiencia, sino su espíritu, el Espíritu Santo de Dios, la verdad real, por consiguiente, de lo que han experimentado en Cristo. Con su palabra se conserva y está presente también su propia experiencia. Espíritu y palabra forman juntos la posibilidad eficaz y duradera de una experiencia que fundamentalmente es la misma que la de los Apóstoles, aunque por apoyarse en la palabra transmitida por éstos y remitir a su experiencia y continuarla, sigue siendo esencialmente una experiencia que tiene raíz histórica, y nunca podría permanecer viva si fuese cortada de su unión con los Apóstoles a través de la palabra, los sacramentos y la transmisión de los poderes de autoridad. Pero, justamente, esta sucesión apostólica, en un sentido pleno y amplio de la palabra, transmite a la Iglesia posapostólica, también precisamente respecto al conocimiento de la fe, no sólo una suma de proposiciones, sino la experiencia viva: el Espíritu Santo, el Señor que está siempre en la Iglesia, la percepción viva y el instinto de la fe, el sentido siempre despierto y operante en el espíritu de lo que es verdadero y falso en el campo de la fe, de lo que es homogéneo como proposición formulada con la vitalidad indivisa de la verdad poseída sencillamente, y de lo que no lo es. Por cuanto que también aquí, en la evolución del dogma posterior a los Apóstoles, puede darse relación entre lo implícito de la posesión irrefleja, cognoscitiva, vital de la verdad "íntegra y lo explícito en proposiciones siempre fragmentario. En este caso, con tal explicación, tenemos sólo la relación contemporánea y necesaria a las explicacio-

ciones anteriores propuestas ya a modo de proposiciones, y el paso de la experiencia original a través de una tradición ya formulada a una nueva explicación, realizado de manera más vigorosa y más necesario que en la época apostólica”²⁸.

Rahner distingue entre lo formalmente dicho y lo no formalmente dicho, a pesar de ser comunicado formalmente. Esta distinción puede hacerse en todas las afirmaciones humanas, excepto en las proposiciones matemáticas, geométricas y lógico-formales. Toda afirmación tiene en cierta manera un campo de sentido que le pertenece y que se comunica formalmente con ella, aunque no se contenga formalmente en la misma. Se piensa, se comunica, se escucha junto con la afirmación de manera no explícita. Lo que se expresa formalmente no puede tener, en sentido estricto, carácter implícito; pero puede muy bien lo que se comunica formalmente en la expresión, como su campo de sentido, contenerse implícitamente en ella. Se podría afirmar de esto que está expresado virtualmente junto con la afirmación propia, aunque no se comunique formalmente. Rahner señala la expresión “yo te quiero”. Nota, con razón, que aquí, aunque en la expresión misma sólo se nombre el amor, se piensa, se manifiesta y se entiende a la vez la fidelidad inherente al amor. Cuando se deduce de la proposición “yo te amo”, que el amante A es fiel al amado B, el conocimiento de la fidelidad es una explicación del amor. La proposición “yo te soy fiel” es, en realidad, según su manera formal de expresión, distinta de la proposición “yo te amo”. Sin embargo cae en el campo de sentido de ésta y se inserta formalmente en él. Por la explicación resulta de lo que sólo se comunica formalmente, un conocimiento que se expresa formalmente.

A base de estas reflexiones podemos describir la relación entre un dogma y la revelación, contenida en la Escritura y tradición, de la manera siguiente: las afirmaciones expresas e inmediatamente perceptibles de la revelación en su multiplicidad se las ve, acepta y se las investiga y cuestiona sobre la base de lo que se piensa y comunica a la vez como fondo y principio completo y unitario en la multiplicidad de las mismas. A esta representación fundamental pensada y comunicada juntamente, se la pone expresamente de relieve e incluso se la formula en una afirmación. Por esta afirmación, que trasciende y comprende la pluralidad de las proposiciones oídas y percibidas en primer término, se consigue la proposición expresada, esto es, el dogma, reconociendo que está comunicado implícitamente. El conocimiento logrado por tal método no cae, como fácilmente puede verse, fuera de la esfera de lo propiamente revelado; puede,

por tanto, ser proclamado como dogma por la Iglesia. Naturalmente, la última certeza sólo se consigue con tal proclamación. El magisterio eclesiástico puede aún después garantizar como verdadero un conocimiento así logrado, si la reflexión de la fe del simple fiel no llega a un resultado seguro ²⁹.

En definitiva, es el Espíritu Santo el que desencadena y rige todo este proceso; impide las infiltraciones y empuja hacia un conocimiento mayor, cada vez más profundo.

(Más detalles sobre el problema de la evolución del dogma en mi *Dogmática* ³⁰.)

23. La ciencia dogmática explica lo que el magisterio eclesiástico propone para que se crea, fundado en el testimonio de la Sagrada Escritura y en la tradición oral. Si para esto utiliza la Sagrada Escritura en el sentido citado antes, es que intenta su interpretación dogmática. Se distingue ésta de la exegética; pues la exégesis aclara la historia literaria, el texto y el sentido literal de la Escritura. La interpretación dogmática intenta comprender el contenido de fe de la palabra de la Escritura, y alcanzar el pensamiento unitario que reúna las distintas partes en el todo. Para esto, la exégesis le ofrece el fundamento.

VII. *Los textos mariológicos de la Escritura.*

24. Los libros de la Sagrada Escritura no nos ofrecen acerca de María tanto como para que podamos escribir la historia de su vida. Sólo atestiguan particularidades de Ella y únicamente en cuanto se relacionan con Cristo. La intención inmediata del testimonio revelado del Nuevo Testamento no se dirige hacia María, sino hacia Cristo; hacia María sólo en cuanto es de importancia para la entrada de Cristo en la historia humana, y en cuanto ésta, su función repercute en la historia de la salvación, en la vida de Jesús y también en la vida de la Iglesia. Con esto queda, en absoluto, dicho lo decisivo sobre María; sin embargo faltan particularidades biográficas, como, por ejemplo, datos sobre la fecha de su nacimiento, su modo de vida antes de la Anunciación, su actividad en Nazaret o su vida después de la muerte de Jesús. Con todo, para la explicación teológica de María importan poco las cuestiones biográficas. Lo que interesa a la fe y su inteligencia es el papel que María ha desempeñado en la historia de la salvación. Y de esto nos dan las Sagradas Escrituras explicación suficiente.

25. Los Evangelios de San Mateo y de San Lucas son los que informan de María en la mayoría de los casos. Ambos conservan la historia de la infancia. Sin embargo se distinguen aquí tanto uno de otro que es difícil reducir a un común denominador sus declaraciones. Por eso tampoco se puede pensar en una fuente única para ambos Evangelios. Más bien han debido presentarse en ello tradiciones distintas. En el curso de la exposición mostraremos cómo hay que entender esto.

No obstante, los dos Evangelios se completan, comunicando uno lo que falta en otro.

A pesar de la diferencia, ofrecen un gran número de rasgos comunes, que son de mucha importancia para la Mariología. J. Schmid enumera, en su comentario al Evangelio de San Lucas, los siguientes puntos comunes: 1) La concepción y nacimiento de Jesús de una virgen llamada María (*Mt.* 1, 18-20; v. también 2, 11, 13, 20, sigs.; *Lc.* 1, 26-38). 2) Para ambos está desposada con un hombre llamado José (*Mt.* 1, 18-20; *Lc.* 1, 27). 3) Según los dos, José procedía de la estirpe de David (*Mt.* 1, 16-20; *Lc.* 1, 27; 2, 4). 4) Según ambos, la concepción se realiza por el Espíritu Santo. En los dos se dice claramente que José no era el padre verdadero de Jesús. 5) La concepción de Jesús se efectuó en el tiempo en que María estaba ya desposada con José, pero aún no había sido conducida a casa de su esposo (*Mt.* 1, 18; *Lc.* 1, 27). 6) El nacimiento de Jesús, por el contrario, tuvo lugar después que María fué ya conducida (a casa) por José (*Mt.* 1, 24 sigs; *Lc.* 2, 5). 7) El nacimiento de Jesús, según San Mateo, 2, 1, cayó expresamente; según *Lc.* 1, 5, por lo menos verosímelmente, en los días del rey Herodes. 8) Según ambos evangelistas, el nombre de Jesús es determinado de antemano por un ángel (*Mt.* 1, 21: a José; *Lc.* 1, 31: a María). 9) Jesús procedía de la estirpe de David (*Mt.* 1, 1; *Lc.* 1, 32). 10) Nació en Belén, en tierra de Judá (*Mt.* 2, 5 sigs.), en la ciudad de David (*Lc.* 2, 11). 11) Ambos relatan el posterior cambio de domicilio, o sea, la vuelta de la Sagrada Familia a Nazaret (*Mt.* 2, 23; *Lc.* 2, 39).

La diferencia capital entre un testimonio y otro está en esto; en que San Mateo traza una imagen más sombría; el Mesías que viene a este mundo es rechazado y perseguido por el círculo oficial. San Lucas, por el contrario, pone colores más claros y amables; según su testimonio, el gozo y el júbilo reinan a la llegada del Mesías. Posteriormente anota San Mateo expresamente que se cumplieron ahora todas las promesas del Antiguo Testamento. También San Lucas está dominado por la convicción de que las profecías del

Antiguo Testamento se cumplen con la concepción y el nacimiento de Cristo (1, 31-34), pero no lo pone de relieve formalmente.

De máxima importancia es la cuestión de la historicidad de los sucesos citados por San Mateo y San Lucas. Para el enjuiciamiento de lo que nos dicen de María es, naturalmente, decisivo saber si ofrecen invenciones propias o extrañas, o si atestiguan la realidad. La teología liberal reconoce, es cierto, como un hecho histórico, que los narradores neotestamentarios consideraban como acontecimientos reales los sucesos que narraban, pero su carácter histórico mismo es negado por ella más allá de lo debido. Contra éste se hace valer que los relatos de la infancia de ambos Evangelistas están llenos de milagros y se mueven en un estilo edificante y pío; de ahí que no sean otra cosa que un caso más de narraciones míticas. En particular se retransmitieron los mitos de nacimientos de dioses en forma modificada. Según otra interpretación los relatos de la infancia son nuevas ediciones de narraciones del Antiguo Testamento; por ejemplo, la narración de la esterilidad de Sara y la promesa y concesión de un hijo (*Gen.*, 18), o el nacimiento e infancia de Sansón y Samuel (*Jud.*, 13; *Sam.*, 1-3)³¹.

Desde el momento que se niega el carácter histórico de los relatos de la infancia por los milagros o sucesos maravillosos narrados en ellos, la negación descansa sobre un *a priori* religioso en la concepción del mundo. Contra tal prevención y apego a un presupuesto ideológico sólo se puede decir que de ese modo queda determinado despóticamente lo que es históricamente posible o imposible, lo que debe suceder y lo que no debe suceder. En definitiva, el juicio sobre la historicidad de los relatos de la infancia dependerá de la postura frente a la figura de Jesucristo. El que rechace todo lo sobrenatural de la figura de Cristo deberá también, por consiguiente, juzgar como leyendas los relatos de la infancia. Sin embargo no hace justicia a la realidad neotestamentaria, tal como se manifiesta en todo el libro acerca de la figura y obra de Jesucristo. Quien reconoce como históricos a Jesucristo y las acciones que de El se atestiguan, no puede tampoco desnudar a los relatos de la infancia de su carácter de tales; pues San Mateo y San Lucas pretenden ofrecer en ellos historia, como en todo su Evangelio. Las narraciones de la infancia son realmente el prelude de la acción histórica de Jesús. En definitiva, pues, el reconocimiento o recusación de estos capítulos evangélicos, como de todos los restantes, depende de la postura de fe. Quien se tiene a sí mismo y a su razón por la medida definitiva del conocimiento de la realidad, restringe su campo de visión

de manera ilícita. Quien, al contrario, está dispuesto a dejarse mostrar por Dios las realidades que no es capaz de penetrar la fuerza natural de la razón humana, consigue una visión de la anchura y plenitud de Dios mismo, y puede con la fuerza visiva de la fe percibir y reconocer cosas y procesos que el infiel no puede ver.

Distintas observaciones nos hablan de que se trata de procesos históricos y no de leyendas y mitos. Tanto en Mateo como en Lucas, la exégesis pone de manifiesto un colorido local palestinese claro. Si hubiera intentado acaso el Evangelista San Mateo hacer, no una historia, sino un mito, hubiera entonces ofrecido una narración totalmente distinta, es decir, una narración brillante de los sucesos del nacimiento. Cuán distante estaba, sin embargo, de esto; se echa de ver, por ejemplo, en su relato de los tres Magos. Estos no son presentados como reyes que entran en Jerusalén con pompa principesca. Cristo no es caracterizado como un Soberano ante quien los hombres se postran, sino como un niño desvalido que atrae sobre sí la persecución.

Por lo que se refiere, en especial, al relato de Lucas, la investigación de su estructura, lenguaje y ritmo manifiesta, como lo ha probado detalladamente el P. Gaechter, que afluyó al Evangelista de una antigua tradición galilea. Los capítulos I y II fueron compuestos originariamente en lengua hebrea (no en arameo) y traducidos al griego por un judío cristiano, familiarizado con los Setenta y su léxico. La cultura judía política y religiosa sirve de fondo. El autor original fué un hombre que vivía totalmente al servicio del Templo y presuponía también en sus lectores un conocimiento exacto del mismo servicio; había sido, incluso, sacerdote. Lo mismo debía decirse del traductor. Vive también él en los conceptos de la ley judaica, tanto, que en el relato de la infancia de Lucas como en el de Mateo domina una atmósfera precristiana, judía; ya que, según *Act. 6, 7*, un gran número de sacerdotes se sometió a la fe de Cristo, es totalmente posible que su autor sea un sacerdote.

El mismo Lucas sólo añadió pocas cosas al relato llegado a él. Lo retocó ligeramente en cuanto al léxico y suprimió inexactitudes cronológicas. Mientras en la forma original del relato se dice que el ángel fué enviado a Zacarías en los días de Herodes, quedando con ello un espacio grande de tiempo, Lucas añadió la frase: "Fué este empadronamiento primero que el del gobernador de Siria Cirino." La investigación del modo propio de expresarse de Lucas, 2, 2, da por resultado que hay que atribuirle el texto.

Queda aún por examinar la cuestión de dónde reciben su co-

nocimiento los autores o el autor de la forma original del relato de la infancia. Únicamente a las personas interesadas puede remontarse. La fuente principal es María misma. Sobre el camino que va desde María hasta la forma original del relato calla la Sagrada Escritura.

Fuera del relato de la infancia, Mateo y Lucas hablan pocas veces más de María, y la mayoría sólo con la designación "la Madre del Señor" o "su Madre", sin decir su nombre (*Mt.* 12, 46; 13, 55; *Lc.* 2, 41-51; 8, 19-21).

26. Los otros dos Evangelistas se limitan a unos pocos y escuetos datos (*Mc.* 3, 31-35; 6, 3; *Io.* 2, 1-11; 6, 42; 19, 25). En los *Hechos de los Apóstoles* se habla sólo una vez de María, al relatar la venida del Espíritu Santo (1, 14). En las *Cartas del Nuevo Testamento* se remite dos veces a María, y precisamente por Pablo en la carta a los Gálatas (4, 4) y en la carta a los Romanos (1, 3), sin traer, ciertamente, su nombre. Sin embargo, ambos lugares bastan para decir que la Mariología tiene un fundamento paulino. El *Apocalipsis* de San Juan habla indirectamente de María, pues la mujer que está vestida del sol significa inmediatamente la Iglesia, pero mediata-mente a María, representante de Ella (c. 12).

27. Los escasos datos de la Sagrada Escritura no son suficientes para escribir una vida de María. El Espíritu Santo, inspirador de los escritores neotestamentarios, no ha atendido, evidentemente, a la integridad de esta cuestión. Eligió sólo algunos acontecimientos que son decisivos para la inteligencia del papel de María en la historia de la salvación. Brillan con más claridad por la eliminación de toda nota biográfica. Lo que no es de importancia desde el punto de vista de la economía soteriológica, el Espíritu Santo lo dejó en la oscuridad.

Podemos completar algo por la historia contemporánea. Es verdad que nunca menciona a María, pero señala el marco en el que se desarrolló su vida. Tenemos noticia del ambiente de ésta. Para ello, el historiador judío Flavio Josefo y el *Talmud* nos prestan colaboración. Por supuesto que si se utilizan tales fuentes no hay que olvidar que solamente pueden emplearse con gran precaución. Esto vale, sobre todo, para el *Talmud*, pues la literatura rabínica, que fué creada después de la caída del estado judío, acostumbra a trasladar usos y costumbres tardíos a tiempos anteriores y a tratarlas como patrones de vida. De ese modo retrocede, precisamente,

lo característico, lo peculiar y personal-individual de la vida del hombre particular. Así, pues, estas fuentes, sólo en medida moderada, son apropiadas para darnos una explicación de María.

VIII. *Los Apócrifos.*

28. Escasas noticias, seguras e independientes ofrecen los así llamados apócrifos, es decir, aquellos escritos que proceden de autores desconocidos, pero que se extendieron bajo el nombre de una personalidad bíblica importante para proporcionarles una autoridad especial. Ya que los apócrifos juegan no pequeño papel en muchas manifestaciones literarias del presente, y con frecuencia se les mira indebidamente con aquella confianza que sólo corresponde a la Sagrada Escritura, hemos de hablar, en particular, de ellos.

Hay que distinguir en la literatura apócrifa entre un grupo que permanece dentro de la doctrina de la Iglesia y un grupo herético. El grupo eclesiástico se propuso como tarea defender las verdades de la fe atacadas por los herejes. Los autores utilizan para esto el método de la perífrasis y el adorno poético de los textos de la Escritura. El límite entre los apócrifos heréticos y ortodoxos no es siempre fácil de trazar; pero mientras los apócrifos heréticos han nacido del espíritu gnóstico-maniqueo, y combaten por eso la verdadera encarnación de Dios, los apócrifos ortodoxos sirven a la creencia en la realidad de la naturaleza humana de Jesucristo.

Los escritos apócrifos mariológicos se ocupan detalladamente del nacimiento e infancia, así como de la muerte y Asunción de María. Los principales testimonios de este género de literatura son el protoevangelio de Santiago (originariamente se llama Historia de Santiago sobre el nacimiento de María), el Evangelio del Seudo-Mateo, el Evangelio de Tomás, el Evangelio de Pedro, el Evangelio árabe de la infancia, la Oda décima de Salomón, la Asunción de Isaías y el *Transitus Mariae* divulgado en varias ediciones. Particular influjo ejerció sobre la piedad mariana, y sobre el arte de la Edad Media, el Protoevangelio de Santiago, narración del siglo II sobre la infancia y nacimiento virginal de Cristo. Apareció a principios del siglo IV en Occidente en forma latina y gozó de gran estimación. La obra pertenece a la literatura eclesiástica y ortodoxa³².

Para darse cuenta del valor de los apócrifos vamos a esbozar el contenido de este "Evangelio": Joaquín y Ana están en profunda angustia por su esterilidad. Por creer que debe verse en ello la ex-

presión del desagrado divino, el sacrificio de Joaquín es rechazado por el sacerdote Rubén. Entonces un ángel anuncia a los dos esposos el nacimiento de una hija. María nació. A los tres años es llevada la niña al Templo, y el sacerdote la coloca en la tercera grada del altar, donde ella baila alegremente. Crece en el templo y recibe su sustento diario de manos de los ángeles. Cuando María llega a hacerse doncella, el Sumo Sacerdote Zacarías convoca a los viudos de Israel y lleva sus báculos al Santuario. De la vara de José sale una paloma, y de este modo es designado como el elegido que debe proteger a María. Cuando hay que fabricar un nuevo velo para el templo a María le toca hilar.

Vamos a dar dos modelos de texto del protoevangelio. Uno nos va a comunicar el proceso del acontecimiento textualmente: "Por entonces los sacerdotes se reunieron y acordaron hacer un velo para el templo del Señor; y el sacerdote dijo: "Llamadme algunas doncellas sin mancha de la tribu de David." Se marcharon los ministros; y, después de haber buscado, encontraron siete vírgenes. Entonces el sacerdote le vino a la memoria el recuerdo de María (aquella jovencita que, siendo de estirpe davídica, se conservaba inmaculada a los ojos de Dios); y los emisarios se fueron y la trajeron.

Después que introdujeron a todas en el templo, dijo el sacerdote: "Echadme suertes a ver quién es la que ha de bordar el oro, el amianto, el lino, la seda, el jacinto, la escarlata y la verdadera púrpura." Y la escarlata y la púrpura auténtica le tocaron a María, quien, en cogiéndolas, se marchó a su casa. En aquel tiempo se quedó mudo Zacarías, siendo sustituido por Samuel hasta tanto que pudo hablar. María tomó en sus manos la escarlata y se puso a hilarla.

Cierto día cogió María un cántaro y se fué a llenarlo de agua. Mas he aquí que se dejó oír una voz que decía: "Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo, bendita tú entre las mujeres." Ella se puso a mirar en torno, a derecha e izquierda, para ver de dónde podía provenir esta voz. Y, toda temblorosa, se marchó a su casa, dejó el ánfora, cogió la púrpura, se sentó en su escaño y se puso a hilarla.

Mas de pronto un ángel del Señor se presentó ante ella, diciendo: "No temas, María, pues has hallado gracia ante el Señor Omnipotente y vas a concebir por su palabra." Pero ella, al oírlo, quedó perpleja y dijo entre sí: "¿Deberé yo concebir por virtud del Dios vivo y habré de dar a luz luego como las demás mujeres?"

A lo que respondió el ángel: "No será así María, sino que la virtud del Señor te cubrirá con su sombra; por lo cual, además, el fruto santo que ha de nacer de ti será llamado Hijo del Altísimo. Tú le pondrás por nombre Jesús, pues El salvará a su pueblo de sus propias iniquidades." Entonces dijo María: "He aquí la esclava del Señor en su presencia; hágase en mí según tu palabra" ³³.

Cuando los signos de la maternidad se hacen visibles, José pide explicaciones a María. Esta jura: "Por vida del Señor mi Dios, que no sé de dónde ha venido esto" ³⁴. José es ilustrado por un ángel. Anás acusa a José de haber seducido a la doncella. José y María deben someterse a un juicio de Dios y beber el agua de los celos. No les pasa nada. Cuando Cristo nace en una cueva en Belén la Naturaleza se queda quieta media hora. José busca una comadrona. Cuando ésta llega a la cueva, encuentra que María aun después del nacimiento del niño, es todavía virgen. Cuenta este milagro a Salomé, pero ésta no le da crédito. En castigo se le seca la mano. La obra acaba con la narración de la visita de los Magos, la matanza de los inocentes, la fuga de Isabel, el asesinato del sumo sacerdote Zacarías y la elección por suerte del anciano Simeón para Sumo Sacerdote ³⁵.

Para apreciar esta narración apócrifa hemos de decir que no sería justo con el escrito si se le aplicase la medida de un relato histórico. Más bien hay que valorarlo como poesía religiosa. Si se le entendiese como relato histórico entonces habría que decir que lo que sobrepasa en él los sucesos narrados en los Evangelios auténticos, se puede demostrar generalmente como falso allí donde es posible una comprobación. Por eso pierden también el crédito los datos no comprobados; así, por ejemplo, fué absolutamente imposible que María bailase en la tercera grada del altar, pues ningún ser femenino podía pasar jamás hasta allí. Fuera de eso, el altar no tenía gradas. Además, el anciano Simeón no podía ser elegido por suerte, pues el Sumo Sacerdote jamás se sorteaba. Tampoco tenía el autor conocimiento del lugar o sólo un conocimiento muy exiguo.

Sin embargo, la obra tiene gran fuerza como poesía. Si, por ejemplo, se habla en el escrito apócrifo de tejer el velo del templo, esto debía ser una prueba simbólica de que Cristo se albergaba ahora en María como Dios estuvo antes presente en el Santísimo del templo que cubría el velo.

Por lo que se refiere al motivo simbólico de sacar agua, se aprovechó en este caso la significación del agua, a menudo sub-

rayada en los relatos bíblicos. El agua tiene la capacidad de ser imagen de los dones salutíferos de Dios, de modo que Jesús mismo se compara en el Evangelio de San Juan al agua viva (*Io. 7, 37 sigs.*). Así se puede comprender el tema como una alusión a Cristo, como signo de su vida en el seno de María. En el relato se representa en forma poética el misterio de la fe y es comprensible que en arte se haya recurrido al protoevangelio tanto en la antigüedad cristiana como en la Edad Media.

Muchas veces se ha afirmado que los apócrifos habían ejercido un influjo esencial sobre la mariología católica. Pero esto es una afirmación banal. La inteligencia católica de María se ha desarrollado por la fe en Cristo. Las leyendas apócrifas no fueron para la fe en María ningún fundamento importante, aunque hubiesen aportado muchos temas a la piedad mariana y al arte. Particularmente los apócrifos no han ejercido ningún influjo efectivo sobre la verdad de la Asunción corporal de María al cielo, que se desarrolló lentamente a partir de la fe en Cristo. De esto hablaremos más tarde.

29. Así como se puede probar que, en cuanto al contenido, la fe marial de la Iglesia católica no ha tomado ningún elemento esencial de los apócrifos, igualmente puede mostrarse, por el trato que los apócrifos recibieron en la antigua Iglesia, que no podían ejercer influjo de esa categoría. La Iglesia tomó posición incluso frente a los apócrifos no heréticos, a fin de distinguirlos clara y seguramente de las Sagradas Escrituras canónicas.

Hacia 215, Clemente de Alejandría se muestra, en efecto, influido por el Protoevangelio de Santiago cuando habla de que María, según afirmación de algunas gentes, fué hallada virgen por la comadrona, después del nacimiento de su hijo³⁶. Pero el tema de la partera no ha entrado en manera alguna en la fe de la Iglesia, y para ésta la virginidad se apoya no en la comprobación de la comadrona, sino en el testimonio de la Sagrada Escritura inspirada. Cirilo de Jerusalén exhorta en el año 348 a los catecúmenos: "No me leas los apócrifos. Puesto que desconoces las Escrituras reconocidas por todos, ¿por qué andas mendigando en vano de los libros dudosos? Lee las Escrituras divinas"³⁷. De modo parecido se expresa la epístola eortástica de San Atanasio³⁸. Jerónimo llama al Protoevangelio de Santiago una ficción de los herejes, una fantasmagoría apócrifa, un sueño³⁹. San Agustín declara: "Omitamos las fábulas de aquellas escrituras que son llamadas apócrifas, por razón de que su origen oculto fué desconocido a los Padres"⁴⁰. Un predicador caro-

lingio (falsamente identificado con San Agustín) dice: “Según es costumbre en la Iglesia de Cristo, se dice que en el día de hoy la Virgen María fué asunta a los cielos. Pero ninguna historia católica narra de qué modo pasó de aquí al reino celeste. La Iglesia de Dios no sólo desprecia los apócrifos, sino que incluso los ignora... En manera alguna puede permitirse su lectura para confirmar la verdad de la realidad... Debe bastar a nuestro conocimiento humano confesarla únicamente verdadera reina de los cielos, en razón de que dió a luz al Rey de los ángeles”⁴¹.

Aún más severamente se expresa el Magisterio eclesiástico. En el canon 59 del Sínodo de Laodicea (después del 341) se prohibió estrictamente el uso de los libros acanónicos⁴² y en el canon 16 del Concilio de Nicea⁴³ se rechazaron las Escrituras fuera de canon. El Papa Inocencio I enumera, en su carta al Obispo Exuperio de Tolosa el año 405, primeramente las Escrituras canónicas, y luego continúa: “Lo demás que está escrito bajo el nombre de Matías o de Santiago el Menor o bajo el nombre de Pedro y Juan, y son obras de un tal Leucio (o bajo el nombre de Andrés que lo es de Nexócaris y Leónidas, filósofos), y si hay otras por el estilo, sabe que no sólo han de rechazarse, sino que también deben ser condenadas”⁴⁴.

El *Decretum Gelasianum*, que se atribuye a uno de los papas Dámaso, Gelasio u Hormisdas, condena numerosos apócrifos y escritos heréticos, entre ellos los siguientes: los evangelios apócrifos llamados de Matías, de Santiago el Menor, de Tomás, el usado por los maniqueos, el libro apócrifo sobre la infancia del Salvador, sobre el nacimiento del Salvador y sobre María y la partera, el libro de la muerte de María.

Todas estas obras hay que caracterizarlas como productos de la fantasía. Carecen de valor histórico y no pueden, por tanto, ofrecer a la mariología católica ninguna contribución independiente. Por el contrario, son apropiados para oscurecerla; constituyen el terreno abonado para el mito marial, enemigo de la mariología católica, si no son incluso ya productos de ese mito.

IX. Resumen

30. Así, pues, para la mariología católica únicamente son de consideración las Sagradas Escrituras reconocidas por la Iglesia, la tradición oral y las definiciones eclesiásticas. Las últimas forman el punto de partida de nuestra exposición.

La Iglesia tiene cuatro dogmas marianos. A la antigüedad cristiana pertenece el dogma de la maternidad divina y el de la virginidad. Ambos están estrechamente relacionados entre sí. En la época moderna se han proclamado los dogmas de la Inmaculada Concepción de María y de su Asunción corporal al cielo; el primero, el 8 de diciembre de 1854, por el Papa Pío IX; el último, el 1 de noviembre de 1950 por el Papa Pío XII.

Un gran número de encíclicas sirven para dilucidar la fe católica en María ⁴⁵. Además, para la mariología es importante la piedad mariana, tanto en su forma litúrgica oficial, como también en sus realizaciones extralitúrgicas, pues en la piedad mariana se expresa la fe mariana. Indudablemente, hay que tener en cuenta en este caso que la fe en María no se expresa de modo adecuado en las formas de la piedad mariana, ya porque la piedad se queda rezagada respecto al dogma, ya porque sobrepasa la doctrina mariana garantizada por la Iglesia. Por eso la frase *lex supplicandi, lex credendi* sólo puede ser válida bajo determinado aspecto. La liturgia no puede ser absolutamente el "leitmotiv" de la fe, antes bien la fe es "leitmotiv" para la inteligencia de la liturgia, y así la liturgia nacida de la fe es a su vez una forma expresiva de ésta.

El Papa Pío XII en su encíclica *Mediator Dei*, de 2 de noviembre de 1947, ha dicho acerca de esto lo siguiente: "Este indiscutible derecho de la jerarquía eclesiástica es demostrado también por el hecho de que la Sagrada Liturgia tiene estrechas relaciones con aquellos principios doctrinales que la Iglesia propone como formando parte de verdades certísimas, y, por consiguiente, debe conformarse a los dictámenes de la fe católica, proclamados por la autoridad del Sagrado Magisterio para tutelar la integridad de la religión revelada por Dios.

A este propósito, venerables hermanos, queremos plantear en sus justos términos una cosa que creemos no os será desconocida, a saber: el error de aquellos que han pretendido que la sagrada liturgia era sólo un experimento del dogma, en cuanto que si una de sus verdades producía frutos de piedad y de santidad a través de los ritos de la sagrada liturgia, la Iglesia debía aprobarla y, en caso contrario, reprobarla. De donde aquel principio: la ley de la oración es la ley de la fe.

No es, sin embargo, esto lo que enseña y manda la Iglesia. El culto que ésta rinde a Dios es, como breve y claramente dice San Agustín, una continua profesión de fe católica y un ejercicio de la esperanza y de la caridad: "A Dios se le debe honrar con la fe,

la esperanza y la caridad.” En la sagrada liturgia hacemos explícita profesión de fe, no sólo con la celebración de los divinos misterios, con la consumación del sacrificio y la administración de los sacramentos, sino también recitando y cantado el símbolo de la fe, que es como el distintivo de los cristianos, con la lectura de los otros documentos y de las sagradas letras escritas bajo la inspiración del Espíritu Santo. Toda la liturgia tiene, pues, un contenido de fe católica, en cuanto atestigua públicamente la fe de la Iglesia. Por este motivo, siempre que se ha tratado de definir un dogma, los Sumos Pontífices y los Concilios, al documentarse en las llamadas “fuentes teológicas”, no pocas veces han extraído también argumentos de esta sagrada disciplina, como hizo, por ejemplo, nuestro predecesor de inmortal memoria Pío IX, cuando definió la Inmaculada Concepción de la Virgen María. De la misma forma la Iglesia y los Santos Padres, cuando se discutía una verdad controvertida o puesta en duda, no han dejado de recurrir también a los ritos venerables transmitidos desde la antigüedad. Así nació la conocida y venerada sentencia “que la ley de la oración establezca la ley de la fe”. La liturgia, pues, no determina ni constituye en sentido absoluto por virtud propia la fe católica; pero siendo también una profesión de las verdades celestiales, profesión sometida al supremo Magisterio de la Iglesia, puede proporcionar argumentos y testimonios de no escaso valor para aclarar un punto particular de la doctrina cristiana. De aquí que si queremos distinguir y determinar de manera absoluta y general las relaciones entre la fe y la liturgia podamos afirmar con razón: “La ley de la fe debe establecer la ley de la oración”⁴⁶.