

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Principios para una interpretación del dogma [Principles for an interpretation of dogma]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Rovira Beloso, José M ^a
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-17 02:56:17
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/223764

PRINCIPIOS PARA UNA
INTERPRETACION DEL DOGMA

TRADICION Y PROGRESO

EL LENGUAJE RELIGIOSO.
SU SENTIDO Y SU VERDAD

PREDICACION Y HERMENEUTICA

CONTRIBUCION A UNA CRITICA
DE LA «DOCTRINA SOCIAL DE LA
IGLESIA»

55

1975

*Interpretación de la Fe
Ni fixismo ni ruptura*

IGLESIA

REVISTA DE PENSAMIENTO CRISTIANO

VIVA

IGLESIA VIVA

Núm. 55, Enero - febrero 1975

	<u>Página</u>
PRESENTACION	5
ESTUDIOS:	
Principios para una interpretación del dogma. Por José María Rovira	7
Tradición y progreso. Por Joseph Ratzinger	27
El lenguaje religioso. Su sentido y su verdad. Por Juan Martín Velasco	45
Predicación y hermenéutica. Por Fernando Manresa	61
Contribución a una crítica de la «Doctrina social de la Iglesia». Por Casimiro Martí	85
NOTAS:	
Hermenéutica y peculiaridad del hecho cristiano. Por Gregorio del Olmo Lete	99
«Interpretación de la fe.» En torno al libro de Schillebeeckx. Por Gilberto Canal	107
«La imposible ortodoxia.» En torno al libro de Alfredo Fierro. Por José María Rovira Beloso	113
LIBROS: Recensiones	117

Hoy presentamos a nuestros lectores un número teológico, necesariamente denso, pero que no tiene su origen en una problemática académica, sino en la vida cotidiana de la comunidad eclesial.

Muchos grupos de cristianos y comunidades de base están buscando con entusiasmo nuevas formulaciones del mensaje cristiano que digan algo al hombre de hoy. El dogma para muchos de ellos es ya agua pasada que no dice nada. Esto causa horror a otros cristianos, que creen ver desmoronarse la fe de la comunidad si no nos agarramos todos incommoviblemente a los seguros catecismos de Pío V y de Pío X. Las recientes acusaciones de desviación doctrinal a textos aprobados o incluso redactados por comisiones episcopales son exponente claro de esta tendencia fixista.

Como camino de salida a este dilema de la ruptura o el fixismo respecto a la tradición dogmática, nosotros ofrecemos una reflexión sobre la interpretación de la fe, que consideramos puede ser útil en el momento actual.

Interpretación de la fe tiene un triple sentido o, mejor, constituye una triple tarea para nosotros. Buscar el significado de la existencia de Cristo, escrutar el significado de los textos que nos hablan de El (Antiguo y Nuevo Testamento, Tradición dogmática y teológica) y descubrir el sentido de nuestra vida a la luz de El.

El Antiguo Testamento fue la interpretación de la vida de un pueblo a la luz de la fe en Yahvé. El Nuevo Testamento es una doble interpretación: interpretación del Antiguo Testamento e interpretación de la vida del hombre, de la Iglesia y de toda la humanidad a la luz de la persona de Cristo. Por eso nosotros no podemos dejar de seguir buscando el significado tanto de los textos e interpretaciones que nos han precedido, como de los nuevos tiempos que a nosotros nos ha tocado vivir y forjar. Y todo esto en un esfuerzo de interpretación de la figura central de Cristo, El que era, El que es y El que será.

Dos estudios teológicos abordan el tema de la interpretación de la fe de una manera global, aunque con distintos enfoques. JOSE MARIA ROVIRA nos habla de la legitimidad y los criterios para una auténtica relectura del dogma. Y JOSEPH RATZINGER resuelve el dilema entre tradición y progreso—dilema no sólo de la Iglesia, sino de la humanidad— con una esclarecedora reflexión sobre el modo de entender Jesús su misión.

El lenguaje es un instrumento necesario para que haya tradición y comunicación de fe. ¿Es posible hoy, en una época analítica, la existencia de un lenguaje religioso y teológico verdadero? A esta cuestión importantísima responde en su estudio MARTIN VELASCO.

Los dos últimos estudios intentan esclarecer algunos aspectos sobre el significado real del mensaje cristiano, examinando la práctica de la predicación. FERNANDO MANRESA, en su riguroso y agudo estudio, analiza hasta qué punto está implicada la hermenéutica —interpretación del texto y de la vida— en el mismo acto de la predicación. Y CASIMIRO MARTI se fija en un concreto acto de predicación como es un documento episcopal que incide en la problemática social.

Tres notas completan el número. La primera, de GREGORIO DEL OLMO, nos recordará la trascendental importancia y la metodología especial que implica la interpretación correcta del mismo hecho de Jesús, fundante del cristianismo. Las otras dos son notas bibliográficas sobre dos libros de actualidad relacionados con el tema central.

La extensión de los trabajos nos impide ofrecer a los lectores la acostumbrada CRONICA DE LA IGLESIA VIVA, que volverá en el próximo número, el 56, de próxima aparición. En él nos ocuparemos de un tema más directo de nuestra actualidad, la actual situación económica del país y la reflexión que sobre ella hizo hace unos meses la CEASO.

PRINCIPIOS PARA UNA
INTERPRETACION
DEL DOGMA

José María Rovira

¿Por qué la palabra “hermenéutica”, que significa ¡tan sólo! “interpretación”, ha podido abrirse camino en los círculos teológicos y pastorales hasta despertar resonancias y esperanzas de nuevas certezas, de nuevos caminos ¡de nuevas interpretaciones!? ¿Tan descontentos estamos de lo que podríamos llamar, con Van de Pol, una interpretación convencional del Cristianismo? ¿Tan sedientos estamos de una interpretación más auténtica?

Quizá para contestar estas preguntas debemos aclarar qué debemos interpretar y por qué se impone una interpretación actual del mensaje cristiano.

I. EL DOGMA, ¿QUE ES? ¿CUAL ES SU FUNCION EN LA IGLESIA?•

Si lo que queremos interpretar —para entenderlo y asimilarlo en la vida— son las formulaciones dogmáticas de la fe, lo más necesario es que intentemos dar una descripción funcional y operativa de lo que es un dogma en la Iglesia.

Y, puesto que desde el siglo XVIII hay una definición clara, fija, cuyo uso se impone constante y común, me parece bueno partir de esta definición que depende de Veronius:

“Un dogma de fe no es otra cosa sino una doctrina y una verdad *divinamente reveladas*, doctrina y verdad que el juicio público de la *Iglesia propone* para creer con fe divina.” (Felipe Neri CHRISMANN, 1751-1810.)

En ella encontramos los dos elementos que según Walter KASPER constituyen el concepto de Dogma según el Concilio Vaticano I (D. 1792): Revelación divina y proposición por la Iglesia (Walter KASPER, *Dogme et Evangile*, Tournai, 1967, pág. 25). Estos dos elementos los valora RAHNER como “estructura encarnacionista y de unidad auténtica entre lo divino y lo humano sin mezcla ni separación” (*Sacramentum Mundi*, “Dogma”, II, col. 378).

Dos advertencias respecto de esta definición de dogma: Primera, que es tan universal su uso, sobre todo después de haberlo sancionado el Vaticano I, que tanto el significado etimológico y antiguo de la palabra dogma (“*opinión*”) como el significado medieval (“*doctrina*”) quedan arrinconados. Segunda: Los teólogos medievales, que casi no usaban la palabra dogma, conocían en cambio su significado actual que correspondía a la expresión “*articulus fidei*”. (Ver CONGAR, *La foi et la théologie*, París, 1962, págs. 54-55).

En la definición del siglo XVIII encontramos, pues, el elemento divino del dogma —“enunciados de verdades reveladas” (CONGAR, *ibíd.*, pág. 59)— y asimismo el elemento humano: regulación autorizada o autoritativa de las formulaciones de la fe, hecha por el juicio o discernimiento de la Iglesia. La unidad de ambos elementos —revelación de Dios y proposición de fórmulas que constituyen una normativa del lenguaje o “regula loquendi” (Encíclica “*Mysterium fidei*”, 1965, Edición oficial, pág. 14)— presta al dogma una funcionalidad y una esencia propias.

● Una funcionalidad

Tanto RAHNER como Piet SCHOONENBERG han subrayado este aspecto funcional del dogma: la formulación dogmática no es un enunciado que surja por la motivación puramente intelectual de “elaborar doctrina”. No. El dogma surge en los primeros concilios *para descartar una herejía*. Por eso RAHNER en “*Sacramentum Mundi*”, II, 378, da la versión clásica de dogma, pero añadiendo que ese dogma “sirve” para sancionar la proposición contradictoria con el calificativo de herejía y con el anatema:

“Dogma es un enunciado de fe divina y católica, o sea un aserto que la Iglesia proclama, explícitamente, como

revelado por Dios, y cuya negación sanciona con el calificativo de herejía y con el anatema (CIC 1.325 § 2.º).

Igualmente, SCHOONENBERG, en sus criterios de interpretación dogmática subrayará esa función propia del dogma consistente en oponerse a la herejía:

“El dogma es una definición doctrinal en materia de fe por parte del Magisterio, en oposición a la herejía.” (*L'interpretazione del dogma*, Brescia, 1971, pág. 80.)

Así se convierte el dogma sobre todo en “*regula loquendi*” (PABLO VI), en “regla establecida por la Iglesia para reconocer la verdad revelada” (W. KASPER, o. c., pág. 42).

Esta concepción “estrecha” del dogma, precisa el mismo KASPER, “asegura un campo apreciable de libertad dentro de la Iglesia” (o. c., p. 39) y ello se pone de manifiesto, sobre todo, en las definiciones de Calcedonia —donde no se impone un modelo único de Cristología ascendente o descendente, sino que se descarta una cristología que *niegue*, o *desuna*, o *mezcle* lo divino y lo humano en Cristo— o bien en la definición del “conocimiento natural de Dios” del Vaticano I, donde más que una doctrina completa y unívoca sobre este “conocimiento natural” se pretende, ante todo, descartar la desviación “fideísta” en la versión del tradicionalismo.

El dogma se muestra así mucho más como una señal del camino que nos advierte —como los mandamientos en el terreno de la praxis— “¡no debéis ir por ahí!”, y no tanto como una doctrina completa que hay que repetir al pie de la letra. Por eso, cuando las circunstancias de la Iglesia exigen la elaboración de una doctrina coherente, por ejemplo, en el caso de la doctrina sobre la Justificación propia del Concilio de Trento, el mismo concilio advierte acerca de esa necesidad (D. 792 a) y advierte asimismo la urgencia de creer, predicar y enseñar lo que en aquel decreto se estatuye y declara. Compárese esa doctrina de la Justificación con lo que en el mismo concilio se establece acerca del pecado original y se verá la gran diferencia: en el caso de la justificación urgía una “doctrina católica” apta para ser predicada y enseñada. En el caso del pecado original urgía *descartar* a quienes *lo negaban* (los antiguos pelagianos) a quienes *negaban su transmisión por generación* (tal vez Erasmo), a quienes *lo identificaban esencialmente con la concupiscencia* (en cierto sentido los reformadores) y a quienes *negaban los efectos del bautismo sobre ese pecado de origen* (Lutero, Zwinglio). En el caso de la Justificación tridentina, como en el caso genérico del Vaticano II —con “Lumen Gentium” o con “Dei Verbum”— tenemos una “doctrina católica”; en el caso de

Calcedonia, del pecado original en Trento o del Vaticano I a propósito de la infalibilidad o a propósito del conocimiento natural de Dios, tenemos un “dogma” que descarta una herejía, pero que no intenta *entronizar o dogmatizar*, a través de una regulación del lenguaje de la fe de tipo prohibitivo, toda una mentalidad; la que en aquel momento tuvieran los Padres del Concilio o el Papa acerca del tema en cuestión.

Este olvido de la funcionalidad del dogma me parece que de alguna manera vicia gran parte de la crítica de Hans Küng sobre el concepto de “Infalibilidad”, ya que su enfoque metódico de lectura e interpretación del Vaticano I no tiene en cuenta que la “punta” de la definición de la infalibilidad, al atribuir al Papa la *infalibilidad* de la Iglesia y una cierta *irreformabilidad* para sus definiciones, estriba en *descartar la desviación* que afirma que en la enseñanza —*ex Cathedra*— del Papa como Pastor y Doctor supremo de todos los cristianos puedan deslizarse errores en la *regula fidei et moribus* por él propuesta. El estudio de Küng, es decir, todo estudio de esta cuestión, debía lógicamente orientarse en el sentido de establecer cada vez con mayor claridad *qué tipo de errores en la enseñanza papal excluye la definición del Vaticano II y, por ende, en qué sentido las definiciones papales son irreformables*. Sabido es que, en vez de seguir esta vía metódica, Küng empieza y continúa su libro con un ataque frontal a la “teología romana”, la cual es, precisamente, la que no puede identificarse sin más con la definición de 1870, sino que hay que distinguirla cuidadosamente de ella. Y he aquí cómo llegamos a establecer una primera necesidad de “interpretación”: Una cosa es el intento de descartar una herejía (hay que estudiar con precisión cuál es la que se descarta) y otra cosa es imponer una mentalidad teológica de escuela, cosa que ningún concilio puede hacer ni quiere hacer.

● Una esencia propia

La esencia del dogma creo la constituye esta misma dualidad unitaria entre el elemento divino y el elemento humano del dogma. Ello le presta una tensión dinámica: aquella que va desde la formulación de la fe hasta la realidad misma de la revelación: hasta la realidad misma de la fe que es Dios revelado en Cristo: no un Dios “pensado”, hecho a la medida de nuestros pensamientos y formulaciones. Esta tendencia de la formulación de la fe hacia la realidad misma de la revelación creo haberla expresado con claridad suficiente en otro lugar (*El integrismo, postura extremista ante la desintegración*, en “Pastoral Misionera”, mayo 1973, núm. 4, págs. 51-63),

de forma que bastará aquí reasumir brevemente aquel pensamiento, si bien exponiéndolo con mayor precisión y profundidad.

Los conceptos con los que expresamos la fe en las formulaciones dogmáticas son necesarios y sirven para conocer y expresar la realidad de la fe. No son puramente cifras simbólicas como crefan los autores modernistas (D. 2.108-2.109, pero, sobre todo, 2.087), sin valor referencial a la realidad misma de la fe. Según la concepción tomista, las formulaciones de la fe expresan la esencia de la realidad divina, aunque no adecuadamente (*quidditative sed non adaequate*), sino según la ley de la analogía, de la cual no anda lejos el mismo TILLICH, aunque él prefiera hablar todavía de conocimiento simbólico. Lo que ocurre es que el conocimiento simbólico de TILLICH es prácticamente equivalente al conocimiento analógico que nos orienta certeramente en el conocimiento de lo verdadero de Dios.

Pero tal como se ve en la clásica formulación tomista, los conceptos y las fórmulas sirven para que la fe del creyente atravesase, por así decir, esos conceptos y formulaciones *según la dinámica de la trascendencia en la analogía*. El acto de fe del creyente va aún más a fondo que las formulaciones hasta llegar al centro mismo de lo revelado que es el Cristo, hijo del Padre, que nos comunica su amor en el Espíritu.

Este ir más hondo que la formulación misma es lo que expresaba Santo Tomás con su célebre fórmula: "la fe del creyente no termina en el enunciado, sino en la realidad" (*Summa Theol.*, II-II, q 1, ad 2, ad 2). Pero aún más "moderno" es el modo de expresarse de Tomás de Aquino en su obra *De Veritate*: Por la fe el hombre se adhiere a la verdad divina, es decir, entra en comunión con ella. Pero para poderlo hacer así es necesario que el entendimiento trascienda sus propias formulaciones: "*Trascendendo proprii intellectus veritatem*" (*De Veritate*, q 14, a 8, ad 12). Así, en Tomás de Aquino la ley de la analogía siempre viene compensada por la ley de la trascendencia que tiende a conducirnos hasta la realidad misma.

Esta necesidad de trascender no se debe tan sólo a que las fórmulas dogmáticas se expresen a través de elementos culturales propios de una época determinada.

Puesto que aun con los elementos culturales limitados a una región del mundo o a una época de la historia se puede expresar un sentido perenne y universal, y así lo hizo Calcedonia, aun con la limitación tributaria a su época que representó la palabra "fisis" (naturaleza). Esto ha sido observado con justicia por PABLO VI (*Mysterium Fidei*, Ed. oficial, 1965, pág. 15) y por ello no debemos

imaginar las cosas de tal forma que creamos que cada época se equivoca en su formulación debido a los elementos culturales insuficientes y que hay que cambiar de formulación por la misma razón por la que se cambia de modelo de automóvil y se adquiere otro como si éste fuera el “no va más”. No es esto, sino que es debido a la trascendencia absoluta del misterio de la fe —Dios en Cristo— incapaz de ser recogido *adecuadamente* por el lenguaje humano (por cualquier lenguaje humano), por lo que hay una necesidad constante de leer, comprender, interpretar, establecer el sentido y la tendencia más correcta hacia la verdad o realidad absoluta de la fe.

De esta manera entendió la Edad Media —y lo podemos seguir entendiendo nosotros— el concepto de Dogma. El dogma —que ellos llamaban “*articulus fidei*”— es “la percepción de la divina verdad, que siempre tiende hacia esa misma verdad” (GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa Aurea*, III, 3, c 2, q 1). La fe siempre es un conocimiento tendencial —que abarca intelección y vida— atraído por la Verdad real que es Dios; es siempre conocimiento inacabado, siempre en progreso y en constante enderezamiento de rumbo hacia esa realidad. Conocimiento fundamentado en la fuerza de la Palabra de Dios; expresado en la conversión personal; *regulado y orientado* por las formulaciones siempre verdaderas pero siempre inadecuadas y perfectibles (Ver *Dei Verbum*, núm. 8).

En síntesis: “El contenido de la fe siempre es mayor que la proposición que lo formula”, ha escrito Walter KASPER (*Dogme et Evangile*, Tournai 1967, pág. 40), mientras que el integrista cree que la formulación de la fe iguala adecuadamente y por lo tanto fija en absoluto el contenido de esta fe, desconociendo la liberadora afirmación de JUAN XXIII en el discurso de apertura del concilio:

“Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa; y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia, si fuere necesario, atendiéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral” (Discurso de Juan XXIII, sobre “*El principal objetivo del concilio*”, 11, octubre, 1962, traducción de la edición de la B. A. C., *Concilio Vaticano II*, Madrid, 1966, pág. 753).

Véase cómo de ahí se deriva la necesidad de una interpretación constante de la tradición, que podría calificarse de tradición creadora: no para romper con lo dicho anteriormente, pero tampoco para “repetir” “como si sólo nos ocupáramos de la antigüedad” (JUAN XXIII, *ibid*). Lo que se espera de la interpretación es “un

paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudiando ésta y poniéndola en conformidad con los métodos de investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales” (*ibid.*).

II. ¿POR QUE LA HERMENEUTICA? EL CIRCULO HERMENEUTICO

Parece que no hay problema propiamente dicho de interpretación. Un texto es una pieza objetiva, cuyo significado no puede oscurecerse o tergiversarse a base de elementos subjetivos de quien lee, escucha o interpreta. Parece que la interpretación no ha de ser mas que una pura y simple *reconstrucción objetiva* del texto.

Parece... Porque, ¿quién no ve casi a primera vista que cuanto acabamos de decir es en extremo simplista? Tal manera de pensar es la que corrige con razón el pensamiento hermenéutico. La línea objetivista pura —se trata de conseguir en la investigación una simple reconstrucción de los textos *tal como son*— aparecerá como un empeño que linda con lo ilusorio. Y ello por una constatación de base. Efectivamente: ¿Cómo *son* en realidad los textos? Porque los textos no existen tanto *en el papel* —en un nivel que podríamos llamar “óptico”, es decir, sin referencia a ninguna mente que los comprenda—, sino que existen, sobre todo, en la inteligencia de quien comprende: los textos forman junto con la mente una realidad “ontológica”, a la vez real y pensada. El texto es “potencialidad de comprensión”. Ese sería el principio de base.

1. La pre-comprensión

La primera barrera que nos impide conseguir una pura línea objetivista estriba en que el sujeto que estudia una realidad (ya sea documental, ya sea un hecho histórico) tiene siempre una cierta predisposición —literalmente una cierta “pre-comprensión”— del objeto a estudiar.

Veo un paisaje por ejemplo: “Parece Lourdes”, le digo al amigo. Aquí “Lourdes” es un término de comparación, una primera fuente de valoración (“más húmedo que Lourdes”, “menos animado”, “más bello”, “más frondoso”, etc.), y, por tanto, en esta aproximación al hipotético paisaje no estoy *tamquam tabula rasa*, ya que “Lourdes” tiene en mí el papel de una pre-comprensión, en este caso, comparativa.

Si me acerco al Concilio Vaticano I después de estudiar Trento, el peligro de encontrar demasiadas semejanzas entre los dos concilios será un riesgo casi tan grande como el de encontrar absolutas desemejanzas, según el criterio y la opción consciente o inconsciente del intérprete.

Pero, ¿la buena interpretación no será un proceso para irse desprendiendo el investigador o analista de las pre-comprensiones inadecuadas, conservando los puntos de referencia válidos? Efectivamente, pero, ¿este proceso de purificación formará parte ya del proceso general de interpretación! Este proceso en que empiezan a luchar sujeto y objeto y, en cierto modo, el sujeto contra sí mismo es *ya la interpretación*. El objeto lucha contra el intérprete provocándolo con su original facticidad, intentando hacer valer ante él su propia originalidad. El sujeto lucha contra sí mismo para “dar cabida” al acontecimiento o al documento que estudia, para clasificarlo y valorarlo con módulos adecuados de comprensión.

Esta constatación tan simple que acabamos de hacer —¡y hemos puesto el ejemplo del paisaje que parece tener la máxima “objetividad”!— nos lleva a esa muy seria constatación: la realidad humana objeto de estudio no es puramente “óptica” (“*les faits bruts*”) sin referencia a una mente que los comprenda. Es siempre “ontológica”: hace referencia a unos hombres que la vivieron y la “interpretaron” y debe ser a su vez pensada e interpretada por la mente de los estudiosos de hoy que intentan comprender y revivir aquel acontecimiento y las condiciones culturales, sociales, eclesiales en que tuvo lugar.

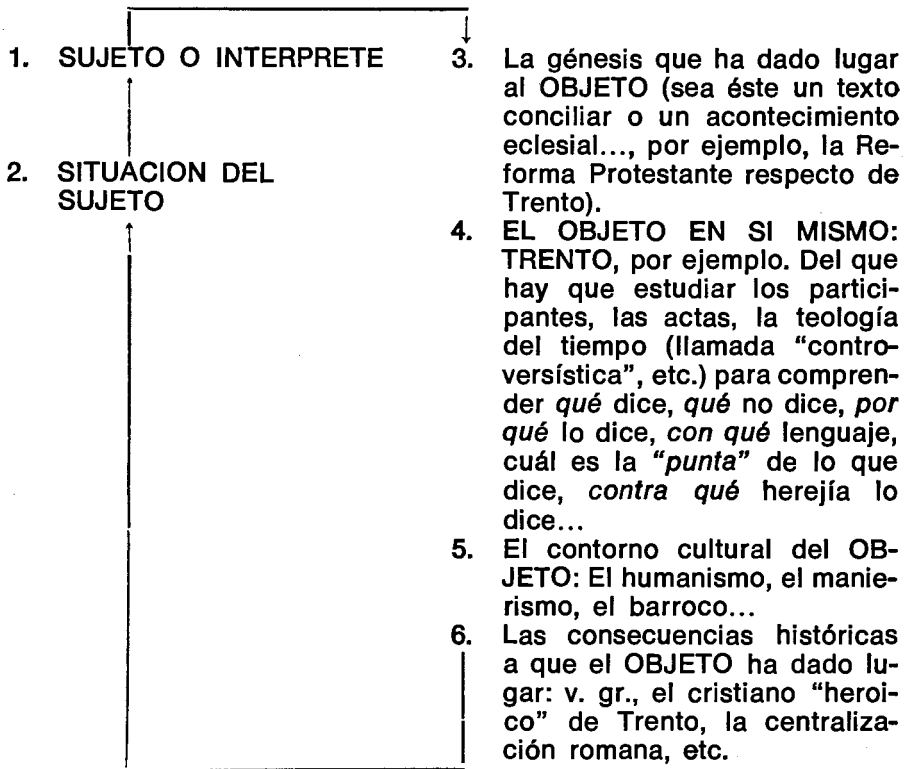
El “hecho” de la Pascua judía, así como el hecho de la Resurrección, fueron vividos e interpretados por los israelitas y por los apóstoles y, hoy, deben ser interpretados y revividos por nosotros.

2. El círculo hermenéutico

Por eso hoy día son innumerables los intentos que quieren establecer la correcta relación entre el sujeto y el objeto a estudiar; relación que, generalmente, se expone como un círculo en el que sujeto y objeto se condicionan, se influyen y mutuamente se implican. Esta implicación entre el intérprete que se asoma a conocer un objeto que, previamente, le ha condicionado ya (porque el intérprete está viviendo las últimas consecuencias de aquel hecho, por ejemplo una guerra civil) se conoce con el nombre de círculo hermenéutico.

La filosofía de Heidegger puso las bases de este círculo interpretativo, de suerte que todo el sector protestante, presidido por *Bultmann, Ebeling y Ricoeur*, etc., y *Schillebeeckx* con los teólogos de Nimega, el analista del lenguaje Jean LADRIERE y tantos otros en el campo católico, han dado su versión del círculo hermenéutico, usando ampliamente esta categoría interpretativa y coloreándola con su propia teoría del conocimiento que, ya se ve, ha de asomar por fuerza en este tema.

Esta categoría del círculo hermenéutico es tan importante y de tan delicado uso que preferimos exponerla en un análisis muy elemental, pero que muestre bien el fondo del asunto. Mostrando, además, cómo esta categoría no está surgiendo simplemente como una moda, sino por la toma de conciencia de que el conocimiento implica una relación muy "sui generis" entre sujeto y objeto, la cual podríamos expresar con el siguiente gráfico en el que entran seis elementos: dos por parte del sujeto y cuatro por parte del objeto:



He aquí, pues, cómo funciona el círculo:

a) El intérprete *pone algo* en el texto. Le comunica algo al texto, el cual en sí mismo no es otra cosa sino una invitación a ser desvelado; tiene tan sólo un ser potencial, virtual, que espera “ser-comprendido”. El sujeto, al comprenderlo, lo entiende con una comprensión “suya”: el documento toma forma y toma “ser” en la mente del sujeto. Esto me lo hizo comprender el tomista Sertillanges con su expresión: la filosofía está más en la mente de los filósofos que en los libros. En el lenguaje tomista: la filosofía está actuada —*in actu*— en la mente; tan sólo potencialmente —*in potentia*— en los libros.

Entonces el texto comprendido no es una realidad “desontologizada”, sino una objetividad comprendida, iluminada por un entendimiento. Y viene a la luz de nuevo, al formar sujeto y objeto una nueva unidad de conocimiento en el que ambos se implican: Aristóteles ya había dicho que “la mente era, en cierto modo, todas las cosas” porque se podía unir a todas las cosas en el acto de comprenderlas y podía establecer una nueva unidad —un nuevo ser— con ellas. Por eso dice LADRIERE que en el dominio de la hermenéutica ocurre una identidad entre sujeto y objeto (1).

Ese algo que el intérprete pone en el objeto no es sólo pre-comprensión como acabamos de ver. Es también acento, intención, iluminación, puesta en relieve de unos aspectos con preferencia a otros, porque el intérprete los comprende mejor: puesta en relieve de virtualidades o potencialidades que estaban ahí —en el “hecho en bruto”, en el texto mudo— y que esperaban ser puestas de manifiesto por el intérprete.

También ahí se cumple el viejo aformismo: “Todo cuanto se adquiere lo recibimos según el modo de ser del recipiente.” (“*Quidquid recipitur...*”).

Sujeto y objeto se sitúan, pues, en un mismo plano de interacción.

b) Porque el objeto pone también algo en el sujeto o intérprete.

Ya que ese intérprete está situado al final de la cadena de consecuencias históricas provocadas por el acontecimiento eclesial

(1) “Dans le domaine de la herméneutique, nous avons affaire à une identité entre le sujet et le objet. L'objet ne peut être appréhendé qu'à travers des instruments de compréhension fournis par le sujet, mais la manière dont le sujet élabore ces instruments est elle-même déterminée par l'ensemble de sa situation; or, c'est cette situation qui constitue précisément l'objet étudié, que l'on s'efforce de comprendre.” (LADRIERE, JEAN, *L'articulation du sens, Discours scientifique et parole de foi*, Paris, 1970, o. p. 46).

o por el documento objeto de estudio. Quien estudia a Trento se sabe viviendo al final de las consecuencias históricas de lo que Trento dijo y dispuso. Quien estudia la Bula "Unam Sanctam" sabe que el estado de Cristiandad, cuyas consecuencias históricas todavía vivimos y que en gran parte dimana de la mentalidad de aquella Bula de Bonifacio VIII, forma parte del subsuelo donde está situado el intérprete, en cuyo pasado y en cuyo subconsciente gravitan todavía estas consecuencias. Y Heidegger dirá que lo ideal no es huir de este círculo de implicaciones mutuas, sino autocomprenderse y saberse situar en él con justeza.

Porque ahí es donde aparece con más claridad lo circular de la relación sujeto-objeto: La situación del sujeto es o *forma parte* de las consecuencias históricas del objeto estudiado. En nuestro gráfico: el número 2 (situación del sujeto) se identifica en todo o en parte con el número 5 (consecuencias históricas del objeto que forman bloque con él).

El sujeto, pues, modifica al objeto porque le da ser. Pero el objeto modifica al sujeto porque lo re-sitúa, debido a los efectos o consecuencias históricas del mismo, y lo modifica, además, porque dicho objeto está provocando al intérprete, abriendo su comprensión, atrayéndolo hacia él, moviéndolo a una más profunda comprensión (2).

Y ahí viene el último momento del círculo: el intérprete se sabe modificado por ese objeto que irrumpe en él; se sabe situado en los efectos culturales, sociales o políticos del acontecimiento eclesial. El sujeto se comprende a sí mismo en relación y a la luz del objeto estudiado. El sujeto se autocomprende en una nueva luz y en una nueva dimensión: se autoconoce a la luz y en relación con el hecho eclesial que irrumpe hasta él; se ha producido entre ambos un fenómeno de afinidad e implicación y el sujeto conoce y se conoce situado en este fenómeno. Es el momento final del círculo hermenéutico: la autocomprensión (3) de quien se sabe situado en una cultura determinada cuyo sentido se le revela. *Y sabe que esta situación se identifica en todo o en parte con el objeto a estudiar.*

Así el círculo objetivo que "circula" entre el sujeto, el texto, sus consecuencias, la situación del sujeto, etc., se completa con otro círculo subjetivo en el que el intérprete hace la "*redditio-comm*

(2) "Le cercle hermenéutique se manifeste aussi d'une autre manière: la connaissance que l'on acquiert de l'objet modifié celui-ci et par conséquent modifie le sujet interprétant lui-même" (LADRIERE, o. c., p. 46).

(3) "Toute compréhension hermeneutique du comportement d'autrui est en même temps, de façon nécessaire, une auto-compréhension du sujet interprétant par lui-même" (ibid.).

pleta” —la reflexión completa— sobre sí mismo y sobre su propia situación en la historia comprendiéndola y autocomprendiéndose. Y este conocimiento puede ser sabiduría y purificación de nostalgias, ambiciones y resentimientos que son los que oscurecen el conocimiento al nublarlo con las deformaciones ideológicas.

III. LOS CRITERIOS

Debemos sintetizar, en primer lugar, algunos principios que permitan interpretar rectamente los textos antiguos del magisterio eclesiástico.

Este tema ha sido tratado con mucha claridad por Carlo MOLARI (4) y tal vez con menor seguridad por Piet SCHOONENBERG (5).

Cuando los criterios que damos a continuación correspondan a uno de los autores citados, daremos puntualmente su filiación.

CRITERIOS DE INVESTIGACION

A) Criterios de lectura e interpretación

1. *La primera tarea de una correcta hermenéutica es la investigación histórica, no sólo investigando genéticamente la sucesión cronológica de los acontecimientos (dimensión diacrónica), sino estudiando y sacando a la luz los textos o acontecimientos culturales simultáneos al hecho que se estudia (dimensión sincrónica).*

Esta tesis de MOLARI (o. c., pág. 72) tiene su exacta correspondencia con el principio 3.º de SCHOONENBERG: “La primera tarea de la interpretación consiste en hallar todo aquello que es propio del texto” (o. c., pág. 87).

Creo que la finalidad de este principio “objetivista” será la de ir purificando al intérprete de sus pre-comprensiones falsas:

● La *comparación* con textos anteriores mostrará la originalidad o poca originalidad del documento. Así se habla, popularmente, de la doctrina de Trento sobre los Sacramentos. Pero una simple comparación de lo que se dice en este concilio con el de Florencia —quizá el más “escolástico” de los Concilios Ecuménicos— basta

(4) AA. VV., *Magisterio e morale, Principi teoretici di ermeneutica...*, Bologna, 1970.

(5) AA. VV., *L'interpretazione del dogma*, Brescia, 1971.

para demostrar que la doctrina sacramentaria de Trento es en realidad "florentina".

● *El análisis de los fenómenos culturales "sincrónicos"* mostrará la calidad del lenguaje que emplea el concilio en cuestión: por ejemplo, el Vaticano I usa un lenguaje de sabor "racionalista" que se hará patente en su definición de la fe (D. 1789 y 1792), así como en la tesis sobre el conocimiento "natural" de Dios (D. 1785). Pero, además, esta misma investigación sincrónica dejará claro qué herejía o corriente desviada intenta descartar ese texto, lo cual nos servirá para hallar la "punta" del concilio en cuestión.

Este principio "objetivista" salva la investigación de todo exceso subjetivo: hacer decir al texto lo que previamente deseamos que diga; reblandecerlo hasta que no lo conozcan quienes lo dieron a luz ("il faut solliciter les textes", decía Renan con más picardía que espíritu científico); ahorrar un tiempo y unos resultados llenos de aridez, pero necesarios absolutamente para "entrar" y leer una época y el estado de la cuestión cultural de una encrucijada de Iglesia...

La única advertencia que conviene hacer sobre este primer principio es que será necesario entenderlo con cierta sabiduría a fin de no caer en la ilusión de la "pura reconstrucción objetiva". Para ello será bueno contrapesarlo con el segundo principio:

2. *Es muy difícil determinar de modo preciso y total el pensamiento de los formuladores antiguos a causa de la diversa "perspectiva cultural" en la cual se produce este pensamiento.*

Hemos matizado aquí la tesis de MOLARI, para quien es simplemente *imposible* dar cuenta globalmente de un pensamiento antiguo, debido a los distintos presupuestos culturales sobre los que descansa: por ejemplo, la doctrina del infierno de San Buenaventura, va implicada en un sistema cosmológico en el cual la tierra es el centro del universo, y —precisamente en el centro de la tierra— se puede localizar en lo más profundo ese lugar llamado infierno (6). En este sentido, enuncia SCHOONENBERG su segundo criterio en forma certera: La interpretación tiene una función mediadora entre las dos perspectivas culturales: aquélla en la que emergió el dogma y la nuestra (o. c., pág. 84).

GADAMER ha advertido lo suficiente contra la ilusión de un historicismo puro: de una hermenéutica "científicamente objetiva" (*Il problema de la coscienza storica*, Napoli, 1969, pág. 27). Para

(6) Ver mi trabajo *Notas para una teología sobre el cielo y el infierno* en "Pastoral Misionera", junio-julio 1973, núm. 5, p. 36.

nosotros este segundo principio nos habla de aproximación al pensamiento de otra época, más que de “reconstrucción” del pensamiento —¿completo?— de una época pasada.

El pasado se convierte en algo potencial, virtualmente comprensible que adquiere, por así decir, un nuevo ser en la mente del intérprete, quien —por fuerza— subrayará unas líneas de fuerza, olvidará otras, evocará y sacará a luz aspectos, objetivos, sí, pero que adquirirán relieve distinto según la perspectiva en que sean observados. Nadie podrá olvidar la secuencia de “hechos” que constituyen la historia de la inquisición en Sevilla, pero estos hechos “adquieren ser” con colores, líneas y fuerzas distintas —es decir, con valoraciones distintas—, según son comprendidos (¡honestamente!) por la mente del intérprete.

Quiero decir con esto que el principio de la comprensión de la “totalidad cultural” es una meta a la que tendencialmente debemos apuntar, pero —como los lados de un polígono inscrito nunca igualarán la circunferencia— nunca lograremos la reconstrucción objetiva o historicista de esta totalidad.

Siempre será una totalidad “comprendida” en acto por el intérprete. Será una totalidad “onto-lógica”, no la totalidad de los hechos brutos. Todo esto intenta ser parte de una respuesta a la pregunta de Paúl RICOEUR: ¿Cómo puede comprender la Historia un ser histórico como el hombre?

La renuncia a una comprensión adecuadamente “científica” de esta totalidad cuantitativa nos lleva a orientar la investigación hacia lo que podríamos llamar la clave de interpretación de un texto o de un acontecimiento:

3. *La hermenéutica debe recuperar el sentido profundo de las fórmulas antiguas y éste es precisamente el objeto de su investigación* (MOLARI, o. c., pág. 83).

Es decir, la interpretación debe —como hoy día hace la exégesis— proponerse el dar cuenta de la “forma de pensar” (*denkform* o *principium formale*) de la que habla METZ; del “*single topic*” de LONERGAN y de lo que yo llamaba la “*punta tendencial*” o intencionalidad del concilio que nos permite establecer *qué* ha querido decir, *qué* ha dicho, o *contra quién exactamente* ha hablado un documento o un concilio.

Y no solamente debe establecer lo que ha dicho, sino —y quizás principalmente— *qué ha hecho*, qué consecuencias ha producido v. gr., la Bula “Unam Sanctam” en la historia. Y esta unidad —texto más consecuencias históricas objetivas formando un bloque con el

sentido operativo (performativo) del texto papal o conciliar— nos devuelve una vez más a la “sana objetividad”.

A decir verdad es este tercer punto el que echamos de menos en la criteriología de SCHOONENBERG, por más que el principio 6.º de dicho autor venga en su ayuda aunque en forma insuficiente, pues si bien —formulado con las palabras del número 11 del Decreto sobre Ecumenismo del Vaticano II— es una incitación para ir al fondo de las cuestiones, no formula todavía con exactitud esa necesidad de establecer con precisión la intencionalidad profunda de un texto:

“En las verdades de la doctrina católica existe un orden o jerarquía, siendo diverso su nexa con el fundamento de la fe cristiana” (U. R., 11).

Este criterio será básico pero no tanto en el estadio de lectura e interpretación, sino en el de re-interpretación actual, cosa que haremos más adelante.

No hay que decir —enlazando con lo que hemos dicho en la primera parte— que es precisamente la punta tendencial del documento lo que más nos puede situar en aquel plano de “trascender las formulaciones en la dirección misma de la verdad o realidad revelada” tan necesario para evitar el fixismo y para establecer una auténtica búsqueda de la comunión con la verdad.

4. Para alcanzar el sentido profundo de los textos no sólo es necesaria la “razón técnica” del intérprete que purifica sus medios técnicos de investigación, sino que es necesario que ese intérprete se coloque en el fundamento de la fe eclesial —en la comunión de la fe eclesial—, todo lo cual le permite expresarse en forma libre, crítica y creyente.

Damos este punto como resultado conjunto de nuestro curso de Hermenéutica del Dogma y resumo en él también las aportaciones de algunos participantes: Gonzalo MORALES, Jaime PONS y Aurelio BOIX.

Porque, en definitiva, la autocomprensión a la que nos conducía el círculo hermenéutico sólo puede llevar, finalmente, a “sabernos creyentes” en y desde la comunión eclesial; a reconocernos influidos y afectados por el fundamento de la fe que aparece en formas diversas, más o menos logradas, a través de innumerables textos y documentos.

Este punto —más allá de las técnicas de investigación— apunta a la existencia misma y a la situación del intérprete cuya función

es la de “escuchar atentamente, captar e interpretar los varios modos de hablar de nuestro tiempo, saberlos juzgar a la luz de la palabra de Dios, a fin que *la verdad revelada sea entendida siempre más a fondo...*” (G. S., 44).

Esta opción básica de saberse el intérprete situado “dentro del círculo de la fe” no hace mas que cumplir el consejo de HEIDEGGER:

“Lo importante no está en salir fuera del círculo, sino de permanecer en él de la manera justa” (*Sein und Zeit*, pág. 153).

Es decir: desde la fe nos acercamos a las formulaciones originarias y a la realidad originaria de la fe, sabiendo discernir las pre-comprensiones, los pre-juicios, las pre-ferencias que vienen de las opiniones comunes o degradadas, o ideologizadas, para trascender estas pre-disposiciones en un esfuerzo de disponibilidad a escuchar la “punta tendencial” de la totalidad del mensaje cristiano en cada caso particular.

B) Criterios para que la re-interpretación esté en continuidad homogénea con la fe apostólica

Más allá de la simple lectura, escucha o interpretación de la punta tendencial de un texto, el intérprete aspira no tanto a repetir fórmulas pasadas “como si sólo nos ocupáramos de la antigüedad” (JUAN XXIII, 1. c.), como a re-formular o re-interpretar él mismo su propio “*intellectus fidei*” (su propia intelección de la fe).

Con qué criterios de re-interpretación, que establezca la continuidad entre las fórmulas actuales y las formulaciones apostólicas de la fe, hemos de proceder, es algo que ha quedado ya implícito en lo que hemos escrito y que bastará explicitarlo brevemente aquí:

1. El criterio de la totalidad de la fe

Casi es coincidente con el 4.º criterio de interpretación que acabamos de dar; con él queremos decir que un aspecto de la fe debe ser interpretado teniendo en cuenta los restantes “artículos” o misterios que constituyen la totalidad de la fe:

Quizá el ejemplo más claro lo tenemos en la Eucaristía. Muchos intentos reformuladores han quedado insuficientes porque no se ha tenido en cuenta que el misterio eucarístico debía verse *necesariamente* a la luz de la Encarnación y descendimiento de Jesús, que sigue viniendo y viviendo en la comunidad; a la luz de la Resu-

rección, puesto que ese Cuerpo presente en el misterio de fe es precisamente el cuerpo glorificado de Jesús Señor y no podría ser de otra manera ya que, imitando a Juan, 7, 37, podríamos decir: todavía no habría Eucaristía si el cuerpo de Cristo no hubiera sido glorificado: no hubiera conseguido ese estadio misterioso propio de la nueva creación, que le permite hacerse presente no sólo en la simple evocación de los fieles, sino en una presencia que puede y debe calificarse de real porque constituye el grado de presencia más humano y más cercano que podemos pensar: talmente una comunión que da vida; a la luz, finalmente, de la Iglesia, cuya realización práctica como comunidad de alabanza y de acción de gracias y como comunión divino-humana se logra en y por la Eucaristía.

El mismo Concilio Vaticano I recomendaba este procedimiento de atender al “nexo de los mismos misterios entre sí y con el fin último del hombre” (D. 1796).

Por eso toda comunidad debe basarse en el fundamento total de la fe; una comunidad que se basará en una reinterpretación particularista se haría sectaria, lo mismo que una comunidad que se basará en la letra del *Denzinger* (el catálogo material de los dogmas) se convertiría en “ultra” porque olvidaría algo que está más hondo que toda letra: el fundamento y la totalidad de la fe que es el amor de Dios revelado en Cristo y comunicado por el Espíritu.

2. *El criterio del Magisterio*

Paradójicamente vamos a usar el criterio o punto de referencia del magisterio para ver el ámbito de libertad del intérprete. Vimos el dogma como regulación de la formulación correcta de la fe que descarta la herejía. Y a eso debe atender el intérprete: a no repetir la situación de la herejía: el estado de la cuestión, la perspectiva y la respuesta de la desviación o herejía descartadas. De forma que la situación del intérprete será la de constituirse en el último eslabón de una tradición de fe, con capacidad de formulación dentro de los anchos límites que no caen dentro de la barrera puesta al camino erróneo. La referencia negativa a la herejía se convierte en campo abierto a formulaciones correctas. Así, para no movernos de la tantas veces ejemplificada definición del conocimiento “natural” de Dios del Vaticano I, el intérprete no se ve forzado a repetir simplemente esa definición, sino que se siente libre con la sola limitación de no repetir el estado de la cuestión, la perspectiva y la respuesta claramente determinada que fue el *tradicionalismo*. DUQUOC, en su *Cristología* ha sabido buscar con libertad y hondura nuevos caminos para la doctrina de la ciencia de Cristo, manteniéndose a la vez crítico para no confundir tradiciones con Tradición

y manteniéndose respetuoso respecto de las barreras impuestas por el Magisterio. Igualmente RAHNER, respecto del concepto trinitario de "persona".

Por otra parte, nuestra preocupación por encontrar la "punta tendencial" de las formulaciones magisteriales iba en el sentido de que creemos que la homogeneidad con la doctrina de los orígenes se consigue más por coincidencia con esta intencionalidad profunda que por repetición literal de formulaciones antiguas, pues debe quedar seriamente a salvo nuestra capacidad de formular de nuevo e, incluso, la ambición de formular en forma mejor adaptada:

"No causa extrañeza que algunos aspectos del misterio revelado sean a veces percibidos de manera más justa y puestos a la luz en forma más clara por uno o por otro (autor), de forma que se puede decir que las varias fórmulas teológicas mejor se completan que se oponen" (U. R. 17).

Hemos visto que, otras veces, por ejemplo, en el Decreto de la Justificación de Trento o en "Lumen Gentium" en el Vaticano II, el Magisterio prefiere dar una "doctrina católica" mejor que un "dogma". En este caso, lo que se pierde en concreción y precisión negativas que abren campo a infinitas posibilidades de investigación positiva, se gana en posibilidad de estudiar, asimilar, reformular, adaptar y continuar esa doctrina, completándola, situándose en perspectivas distintas, complementarias, etc. Es lo que hizo Hans Küng en su estudio comparativo sobre la Justificación en Barth y en el Concilio de Trento.

3. *El criterio de la ortopraxis*

Resulta que la fe no es tan sólo pensamiento, sino acontecer. No es sólo doctrina, sino tensión y camino hacia el Reino, que es el término escatológico donde nos conduce la fe.

La profesión de fe no es un simple enunciado mental, sino que es la toma de conciencia —autocomprensión— de la propia situación y de la posición o actitud básica del cristiano y de la comunidad ante un problema o coyuntura de este mundo, y, sobre todo, en relación —orientada o desorientada— hacia el Reino. Imitando a Hebreos 11, podríamos decir: Por la fe sabemos dónde estamos en relación con los problemas de la existencia —justicia, amor, etc.— y sobre todo sabemos en qué dirección vamos: si conducimos estas realidades mundanas (nosotros y nuestro mundo) hacia el Reino o hacia la "tiniebla" (en el sentido de San Juan).

En este mismo número de "IGLESIA VIVA", el artículo de Mn. Casimir MARTI usa de este criterio de la ortopraxis para establecer desde qué posición correcta —v. gr., desde los pobres y desde la búsqueda de la justicia con y para ellos— la palabra del Magisterio se hace inteligible y creíble.

C) Criterio de significación o de correlación

Finalmente querríamos dar cuenta de un criterio hermenéutico que no se refiere ya a los criterios de seriedad y verdad en la investigación, o a la homogeneidad de las proposiciones nuevas con las fórmulas de los orígenes, sino que se refiere a la validez de las nuevas reinterpretaciones, en el sentido de que las fórmulas nuevas, además de ser "verdaderas" *respondan* a los problemas y las preguntas de la gente.

Este criterio lo ha expuesto con claridad SCHILLEBEECKX en "*La interpretación de la fe*, Salamanca, 1974, y se podría enunciar diciendo que el lenguaje de la fe sólo adquiere significado y sentido inteligible e interesante para el hombre si recoge y tematiza "los aspectos de la vida de nuestra experiencia cotidiana" (o. c., pág. 16).

Quizá esto explica la actual sed de "interpretaciones". Querríamos una interpretación del mensaje cristiano que sea luz para comprender con seriedad y de modo profundo las realidades que efectivamente vivimos a nivel personal y colectivo. Hoy nos preguntamos —aún antes de decir, "¿es esto verdadero o falso?"— qué relación tiene lo que oímos con nuestra experiencia de todos los días o con las experiencias límite: enfermedad, nacimiento, muerte, revolución, etc., y qué capacidad tiene de iluminar estas experiencias el mensaje que se nos propone. Esta capacidad del mensaje para iluminar y ayudar a comprender en profundidad al hombre en su acción "en virtud de su referencia nuestras experiencias vividas" es lo que SCHILLEBEECKX pide a las nuevas formulaciones: Que sean respuesta a las preguntas formuladas hoy (criterio de correlación entre el mensaje y las preguntas que deben ser sacadas de la experiencia actual) y no "inventadas" por la misma teología o pertenecientes a una cultura ya pasada.

Este criterio —al que hay que atender sobre todo en la predicación— podría aceptarse sin más a nivel práctico, a no ser porque —si miramos las cosas a fondo— observamos que la realidad de la fe —y por lo tanto de alguna manera sus formulaciones— son en realidad preguntas fundamentales dirigidas por Dios al hombre del tipo de las que hablamos en la Biblia: "Adán, ¿dónde estás?"

(Gen., 3, 9), “¿Dónde está tu hermano?” (Gen., 4, 9), “Ellas, ¿qué haces?” (1 Re., 19, 9), “¿Qué deseáis?” (Juan, 1, 38) y la función de estas preguntas consiste en que abren aún más nuestra capacidad de interrogar, inquirir y buscar; ensanchan nuestra sed de recibir y son, en sí mismas, anteriores a toda pregunta “sensata” del hombre común. ¡No sólo Barth debe salir en “defensa” de la primacía de la Palabra de Dios y de su absoluta oportunidad-importunidad! También aquí debemos decir claramente que la Palabra de Dios, con todas las cuestiones básicas que propone, es, en sí misma, del mayor interés para el hombre, aún cuando no sea respuesta material a sus preguntas, sino la fuente que abre toda pregunta del hombre!

Pero esta iniciativa previa de la palabra no puede ser una excusa para nuestra pereza y falta de imaginación en ir suscitando temas al margen de la experiencia de los hombres, o, como se dijo, a resolver problemas que sólo la teología planteó, y por ello, el criterio de correlación creo hay que admitirlo al nivel práctico, pues, incluso cuando la palabra de Dios suscita cuestiones que nunca el hombre común se habría propuesto, es verdad que el mensaje de esa palabra es *algo totalmente significativo e interesante para el hombre y para su experiencia más real.*

Con ello hemos dado cuatro criterios de lectura, investigación e interpretación de una época o de un concilio o de un documento; hemos dado tres criterios para que la subsiguiente re-interpretación, libre y creyente, esté en continuidad con las formulaciones originales a las que hay que volver incansablemente, apartando adherencias culturales que o bien son no-significativas o bien producen bloqueos ideológicos que ocultan la punta tendencial y la posición correcta del mensaje cristiano en el mundo; y, finalmente, hemos dado este criterio práctico que trata, una vez más, de unir palabra de Dios y existencia humana, ya que el lugar para recibir la salvación sigue siendo nuestra experiencia de hombres pecadores y salvados.

Barcelona, 1975.