

DOGMA

- I. Terminología
- II. Historia de la teología
- III. Elaboración sistemática

I. Terminología

La palabra *δόγμα* procede del campo filosófico y jurídico. Dogma es lo que *πᾶσιν δοκεῖ*, es decir, lo que a todos les parece evidentemente verdadero de una manera inmediata. En el terreno filosófico son llamadas *δόγματα* —en latín *scita, placita, decreta*— aquellas tesis que se transmiten de escuela en escuela entre los filósofos y dicen relación tanto al terreno teórico como al práctico. Pero dogma puede significar también la disposición de una legítima autoridad, y entonces vale tanto como *ἐπίδειγμα*; *δόγματα* significa así lo mismo que *ἐπιδείγματα, νόμιμα*, es decir, leyes, disposiciones. En este sentido es empleada también la palabra *δόγμα* en la Sagrada Escritura (Heb 11,23; Lc 2,1; Hch 17,7).

Como *δόγματα* —para pasar al campo teológico— son designadas por Pablo las disposiciones de la antigua Ley: «El (Cristo) es nuestra paz, el que aniquiló la enemistad en su propia carne, la ley de los mandamientos que consisten en disposiciones (*δόγματα*)» (Ef 2,15); él canceló la célula de la deuda con sus exigencias (*δόγμασιν*) que clamaban contra nosotros. El verbo *δοκεῖν*, que corresponde al sustantivo *δόγμα*, aparece dos veces en los Hechos, en el relato del Concilio de los Apóstoles: Hch 15,22 y 28. En Hch 16, 4 el *ἔδοξεν ἡμῖν* es traducido por el sustantivo *δόγματα*: Pablo, Silas y Timoteo tomaron en consideración las disposiciones (*δόγματα*) impuestas

por los apóstoles y los ancianos en Jerusalén. Ahora bien, como estos δόγματα se relacionan con asuntos disciplinares y morales, hay que tenerlos por verdaderas disposiciones (*edicta*). En todo caso se trata de disposiciones procedentes de la → Ley del AT, que, impuestas invocando la autoridad del Espíritu Santo y en colaboración y con la aprobación de la comunidad por las autoridades de la ἐκκλησία, los → apóstoles y presbíteros, tienen fuerza obligatoria (→ canon; → ministerio).

Tenemos aquí el *prototipo de dogma*. Es verdad que se trata sobre todo de una prescripción disciplinar, pero relacionado con ella había también un problema de fe: si los no judíos podían ser recibidos sin más en la ἐκκλησία o si todo el ceremonial legal de los judíos les obligaba también a ellos (→ Iglesia, I; → misión, I).

II. Historia de la teología

1. En los *Padres apostólicos* se halla la palabra dogma empleada en el sentido de artículo de fe, de doctrina autoritativa de fe. Y así, Ignacio de Antioquía habla de las enseñanzas del Señor y de los apóstoles como de los δόγματα τοῦ κυρίου καὶ ἀποστόλων (IgnMagn 13): «Procurad estar firmes en los dogmas del Señor y de los apóstoles para que en todo cuanto hagáis seáis llevados por el buen camino... en unión con vuestro venerabilísimo obispo, la bien trenzada corona del presbiterio y los diáconos agradables a Dios». Los δόγματα no tienen ya aquí el sentido de prescripciones encaminadas a reglamentar la vida práctica, puesto que éstas pertenecen al segundo ámbito, el de la ἀγάπη, que Ignacio menciona en este lugar. De ambos caminos, πίστις y ἀγάπη, habla también en la carta a los Efesios 9,1. Asimismo Gregorio de Nisa distingue entre ἠθικὸν μέρος y δογμάτων ἀκρίβεια (Ep., 24: PG 46,1089 A).

Ignacio de Antioquía relaciona los dogmas del Señor y de los apóstoles con obispo, presbiterio y diáconos. Quiere esto decir que el afianzamiento en los dogmas del Señor, la fidelidad en los dogmas hasta el fin, tiene que ver con la vinculación a los superiores eclesiásticos. Entre los dogmas del Señor y de los apóstoles por una parte y el → obispo (con el presbiterio y los diáconos como sus predicadores oficiales) por otra subsiste una relación esencial. La persistencia de los dogmas está vinculada al ministerio episcopal.

La carta a Diognetes deslinda después los dogmas cristianos de todo humano poder. La doctrina contenida en los dogmas no es un hallazgo humano que deba su ser a una ocurrencia, a la agudeza o al ingenio de los hombres. No representan la sabiduría de ninguna escuela humana, como los filósofos griegos. Su carácter divino es expuesto con claridad: οὐδὲ δόγματος ἀνθρωπίνου προεστᾶσιν ὡς περ ἔνιοι (Diog V, 3). Son éstas formulaciones que se repiten desde Vicente de Lerins hasta el Vaticano I. Y en el hecho de que los cristianos crezcan en número cuantos más de ellos son ajusticiados hay que ver que no son los hombres quienes actúan, sino la fuerza de Dios, es decir, la obra de la fe: ταῦτα δύνამις ἐστὶ θεοῦ, ταῦτα τῆς παρουσίας

αὐτοῦ δόγματα (*ibid.* VII, 9; otra versión lee δείγματα en lugar de δόγματα; pero como *lectio difficilior* habría que preferir δόγματα). Estos dogmas están relacionados con los apóstoles y, consiguientemente, con su predicación y con la transmisión que éstos hacen de ellos, es decir, la tradición (διὰ ἀποστόλων κηρυχθείς, o sea, παράδοσις; → tradición). El autor de la carta a Diognetes se llama a sí mismo discípulo de los apóstoles y es, con lo por ellos transmitido (τὰ παραδοθέντα), tributario de aquellos que quieren llegar a ser discípulos de la verdad (*ibid.* XI, 1). Pero quien protege la παράδοσις ἀποστόλων (XI, 6) es el Logos, que era desde el principio (ὁ ἀπ' ἀρχῆς [XI, 3]). La carta a Diognetes separa, pues, los dogmas de todo poder humano y los pone en relación con la predicación y tradición de los apóstoles. De esta manera los dogmas son puestos al servicio de la → palabra de Dios, de la → revelación.

2. *Vicente de Lerins* desarrolla este pensamiento en su *Commonitorium*. Se trata en él de la regla de fe transmitida de una vez para siempre y heredada de la Antigüedad: *tradita et recepta semel antiquitus credendi regula*. Es ella una celestial enseñanza (*caeleste dogma*) revelada de una vez por todas y no una institución terrena realizable tan sólo por medio de continuos perfeccionamientos y críticas, pues las sentencias divinas proclaman bien alto: «No muevas las piedras miliare que tus padres pusieron» (Prov 22,28), y: «El que echa abajo muros, será mordido de la serpiente» (Eclo 10,8), y: «No sentencias contra uno que dicta sentencias» (Eclo 8,14). A esto se añaden aquellas palabras apostólicas con las que, como con una espada espiritual, se cortó frecuentemente y se tiene que cortar la cabeza a todas las impías novedades de todas las herejías: «Timoteo, guarda el depósito al mismo tiempo que evitas las insanas novedades verbales y las contradicciones de la pretendida sabiduría, adhiriéndose a las cuales algunos apostataron de la fe» (1 Tim 6,20s). Pues bien, como custodios del *depositum* se presentan hoy, en lugar de Timoteo, la Iglesia en general o el *corpus* de sus más altos gobernantes, quienes a su vez tienen que estar en posesión del saber incorrupto que atañe al *cultus divinus* y al mismo tiempo tienen que comunicarlo a los demás (*Commonit.*, 22).

El *depositum* no es algo que se han imaginado los hombres, sino cosa que han recibido (de Dios); no es algo que ellos han compuesto (*inventum*), sino cosa que a ellos les ha sido confiada (por Dios); una cosa, por consiguiente, que no es fruto de la ingeniosidad humana, sino de la enseñanza (recibida); no de uso privado, arbitrario (*privatae usurpationis*), sino tradición pública (es decir, que a todos obliga); una cosa no extraída de ti, sino traída a ti (*rem non a te prolatam, sed ad te perductam*), donde tú no eres autor, sino custodio (*non auctor, sed custos*); no maestro, sino discípulo (*non institutor, sed sectator*); no guía, sino discípulo (*non ducens, sed sequens*). Se trata de conservar incólume e incorrupto el talento (Mt 25,15) de la fe católica que te ha sido confiado. Porque se trata de los *caelestis philosophiae dogmata* (*Commonit.*, 23), del *dogma divinum* (*ibid.*, 22), *universale* (*ibid.*, 28), *catholicum* (*ibid.*, 29). Lo que te ha sido confiado debe permane-

cer en ti intacto, tienes tú que transmitirlo (*tradere*) a los demás. Pero este custodiar y conservar no es un rígido inmovilismo, sino que admite un progreso, si bien este progreso no puede acarrear como consecuencia un cambio de lo originario. Progresar quiere decir que algo se acrecienta en sí mismo, y esto tiene que ocurrir tanto en el individuo como en la Iglesia toda por medio del conocimiento, de la ciencia, de la sabiduría, gradualmente, a través de las distintas épocas; pero a condición de que el *depositum* permanezca intacto en su particularidad, es decir, en el mismo sentido y en la misma acepción, en *eodem dogmate*, en el mismo dogma que ha sido confiado (*Commonit.*, 23). Por eso Vicente de Lerins llama a este *dogma divinum, universale, catholicum* (22; 28; 29).

3. Lo aquí expresado por Vicente de Lerins sirve al *Vaticano I* para fundamentar su doctrina sobre la revelación. Y así la revelación no es algo que los hombres han combinado por sí mismos con la ayuda de la filosofía y que pueda ser perfeccionado por el espíritu humano, sino un patrimonio confiado por Dios (*divinum depositum*), entregado a la Esposa de Cristo para que fielmente lo custodie e infaliblemente lo esclarezca. Como se ve, Vicente de Lerins entiende por *δόγμα* la doctrina de fe confiada por Dios. *Δόγμα* es la palabra revelada de Dios. Una determinada parte del *depositum* ha sido hasta el presente expresada en los sagrados dogmas. Por lo que hace a éstos, hay que atenerse firmemente al sentido que la Madre Iglesia ha establecido de una vez por todas. Nunca será lícito apartarse de él en nombre de un supuesto conocimiento superior.

Este firme atenerse al sentido establecido no significa que haya de permanecerse en un determinado grado de *conocimiento* del *depositum*. Al contrario: el conocimiento, la ciencia y la sabiduría respecto al bien confiado por Dios tiene que crecer y desarrollarse en todos y en cada uno, en el individuo aislado y en la colectividad de la Iglesia en general, gradualmente, a través de las distintas épocas, de manera correspondiente a la peculiaridad del *depositum*, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma acepción (*Commonit.*, 29; DS 3020). El dogma es aquí equiparado a la doctrina de fe, al *depositum*, que tiene su origen en la palabra reveladora de Dios. Pero existe un progreso en el *conocimiento* de la doctrina de la fe transmitida y expresada en los dogmas (*Vaticano I*).

El concepto de dogma se ha ido *transformando* posteriormente desde Vicente de Lerins hasta el *Vaticano I*. Porque, mientras *dogma* significa primeramente la doctrina objetiva de fe, la palabra revelada de Dios, el *Vaticano I* distingue entre el *depositum* y el dogma. El *depositum* es el contenido de la revelación confiada a la Iglesia, en tanto que los dogmas son la proclamación autoritativa, auténtica e infalible de la palabra de Dios por medio de la Iglesia, es decir, la definición del sentido de una determinada verdad revelada *sollemni iudicio* (DS 3011; véase CIC, c. 1323, § 2). De los dogmas se diferencian aquellas verdades que son tan sólo predicadas por el *ordinarium et universale magisterium* de la Iglesia. El *sollemne iudi-*

cium es, pues, evidentemente una nueva forma de la proclamación de la fe de la Iglesia. Esta forma de proclamación tiene lugar a través de los concilios ecuménicos (→ concilio) y de las decisiones doctrinales de los papas (→ papa; DS 2879). Unos y otras son manifestaciones del *extraordinarium magisterium* de la Iglesia, por más que este concepto no haya sido empleado de una manera formal hasta el presente en las declaraciones doctrinales de la Iglesia. La obligación de creer no se extiende tan sólo a las verdades de fe proclamadas *sollemni iudicio*, sino también *ad ea quae ordinario totius ecclesiae per orbem dispersae magisterio revelata traduntur*, lo cual es considerado también como objeto de fe por el universal y constante acuerdo de la teología (DS 2879).

4. En Gregorio de Nisa († 394) hallamos la distinción entre dogma por una parte y fe y costumbres por otra (*Ep.*, 24: PG 46,1089 A). Gennadio († 492), con su obra *Liber ecclesiasticorum dogmatum* o *De ecclesiasticis dogmatibus*, ejerció un gran influjo en la Edad Media. Como testimonian Pedro Lombardo, Tomás de Aquino y Buenaventura, Gennadio transmitió gracias a esta obra el concepto de dogma a la Edad Media. Tomás de Aquino habla de los *dogmata fidei* y de los *divina dogmata* (II-II, 86,2c), *dogmata Christi* (II-II, 11,1c). Sin embargo, no suele emplear la palabra *dogma*, sino que prefiere a ella *articulus fidei*. En Buenaventura encontramos mencionada sólo la obra *De ecclesiasticis dogmatibus* de Gennadio.

5. Inmediatamente antes del Concilio de Trento, *Driedo* explica que los dogmas relacionados con la fe tienen que encontrarse de alguna manera en la Sagrada Escritura, y por lo que se refiere a la fe (→ Escritura y teología), se proclama partidario de la suficiencia de contenido de la Escritura. Por el contrario, no opina lo mismo de los *mores et consuetudines ecclesiae*, que se encontrarían incluidos *partim* en la Sagrada Escritura y *partim* en la tradición de la Iglesia. Melchor Cano, en cambio, no reconoce tal suficiencia de contenido de la Sagrada Escritura. Hay dogmas (como, por ejemplo, el de la perpetua virginidad de María, el del descendimiento de Cristo *ad inferos*) que la Iglesia tiene como tales solamente a base de la tradición. Hay que reputar, según esto, como *dogma fidei* lo que la Iglesia sostiene firmemente en su predicación universal, o lo que es corroborado por medio de un concilio en virtud de la autoridad del papa, o también lo que es impuesto a los fieles por el papa, o una verdad de fe que hayan mantenido claramente *omnes sancti*, es decir, que todos los fieles hayan aceptado concorde y firmemente (*concordissime constantissimeque*). A ella tenemos que aferrarnos como a verdad católica, de tal manera que juzguemos → herejía la opinión contraria, por más que esa verdad no esté contenida en la Sagrada Escritura ni clara ni, al menos, insinuada. Esta es la opinión de Melchor Cano. Por el contrario, el concepto de dogma, tal y como lo circunscribe el Vaticano I, coincide con el que ya Ph. Chrismann desarrolla cuando dice: «Quod dogma fidei nihil aliud sit quam doctrina et veritas divinitus revelata quae publico ecclesiae iudicio fide divina credenda ita proponitur, ut

contraria ab ecclesia tamquam haeretica doctrina damnetur» (*Regula fidei catholicae*, Kempten 1792, § 5), a lo que añade todavía el § 9: «Alterum igitur dogmatis catholici requisitum est ut sit ab ecclesia universa, vel in conciliis generalibus repraesentata vel in orbe dispersa, omnibus propositum fide divina credendum». Donde claramente se ha distinguido entre dogma propuesto por medio de una decisión doctrinal solemne y dogma emanado de una declaración doctrinal hecha de manera ordinaria.

III. *Elaboración sistemática*

1. Hay que considerar como dogma todo aquello que es proclamado por el magisterio de la Iglesia como verdad revelada de → fe y aceptado por los fieles en la profesión de la misma fe. En tal caso, el magisterio de la Iglesia proclama la fe de manera ordinaria. Esta forma de proclamación recibe el nombre de *magisterio ordinario* de la Iglesia. También actúa el magisterio de la Iglesia de manera extraordinaria cuando en un concilio ecuménico o por medio del sumo doctor de la Iglesia, el papa, mediante una decisión *ex cathedra*, define y establece con exactitud una verdad de fe, y ésta es solemnemente proclamada de forma precisa y concreta como verdad revelada por Dios y obligatoria para todos los fieles, como es el caso de Pío IX, en 1854 (dogma de la Inmaculada Concepción de María), y Pío XII, en 1950 (dogma de la Asunción corporal de María a los cielos).

Con esto tenemos ya los presupuestos necesarios para plantearnos teológicamente el problema de qué debemos entender por dogma. En todo caso, no hay que perder de vista que entre el dogma que es proclamado por un concilio ecuménico y el dogma de las dos definiciones *ex cathedra* de Pío IX y de Pío XII existe cierta diferencia. En el dogma de los concilios ecuménicos se trata de una toma de posición frente a una herejía que destruye la fe de la Iglesia. La decisión tiene lugar en circunstancias de sumo peligro para la existencia de la Iglesia (Arrio). La formulación del dogma es para la Iglesia lo que para el Estado es la declaración de guerra: la *ultima ratio*. Después de la definición, una vez que el dogma es universalmente aceptado, cambia la vida de la Iglesia. No es que se crea entonces algo distinto de lo que antes se creía, pero se cree de otra manera. Ahora bien, los dos dogmas marianos no han nacido de una situación de peligro para la Iglesia; la Inmaculada y la Asunción de María (→ María, II) fueron celebradas y predicadas en toda la Iglesia desde mucho antes de su proclamación como dogmas formales. A lo sumo, por lo que atañe a la Inmaculada, pudo haber diferencias teológicas entre tomistas y escotistas, y por lo que se refiere a la Asunción, se pudo dudar acerca de su posible fundamentación en la Sagrada Escritura y en la Tradición. La definición tiene en estos casos la única consecuencia de que el que antes se oponía como simple adversario a lo que era profesión ordinaria de fe se convierte ahora en hereje formal. Pero, por lo que toca a su contenido, nada ha cambiado en la doctrina del *magisterio ordinario*, como tampoco en la vida de la Iglesia. El dogma parece

ser en este caso más bien un acto de → culto. En cualquier hipótesis, tales proclamaciones dogmáticas no deberían repetirse con demasiada frecuencia, ya que lo que se repite demasiado no es objeto de estima, y el dogma como *ultima ratio* de la Iglesia, como espada de la Iglesia, podría mellarse y resultar inútil cuando fuese necesario empuñarla en el caso de que la incolumidad de su fe se viese nuevamente amenazada.

J. S. Drey, el fundador de la escuela de Tubinga, define el dogma —desde el punto de vista de su contenido— diciendo que sólo puede ser dogma o ser declarado tal aquello que es enseñanza de Cristo; y en cuanto a su forma, una doctrina es dogma sólo en la medida en que pertenece a la *fides publica* merced al universal consentimiento que tiene su origen en el juicio autoritativo de la Iglesia docente. En relación con el contenido, Drey distingue las verdades contenidas inmediatamente y las contenidas mediatamente en la revelación cristiana y, por tanto, entre *dogma explicitum* e *implicitum*. Con relación al valor formal, es decir, a su pertenencia a la fe pública de la Iglesia, distingue entre los dogmas procedentes de una declaración solemne de la Iglesia (*sollemnis ecclesiae declaratio*) y las que proceden de la profesión unánime de fe en la Iglesia. Unos y otros son dogmas: *dogma declaratum* o *dogma tacitum*.

Nosotros preferimos llamar a estos últimos dogmas materiales. Se distinguen de los dogmas formales —es decir, de los dogmas del magisterio en su función extraordinaria ejercida por medio de los concilios ecuménicos o de las definiciones *ex cathedra* de los papas— en que la forma de expresión de los dogmas materiales es, hasta cierto punto, libre y discrecional, supuesto siempre que reproduzca debidamente el contenido del dogma material. Esta libertad de formulación obedece al hecho de que la Iglesia, en su predicación, tiene que ofrecer a las distintas épocas y situaciones la palabra de Dios. En el dogma formal, en cambio, importa la formulación textual en orden a delimitar la recta inteligencia de la palabra de Dios contra los errores de las herejías nacientes. Esto no tiene lugar, con todo, sin alguna conexión con la Iglesia universal. Porque también en el caso del dogma formal se trata del depósito de la fe (*depositum fidei*) confiado a la Iglesia universal con su fe y entregado para su conservación. Por su parte, el magisterio no es sino una parte de la Iglesia universal: la que detenta la autoridad, proclama la fe y, por tanto, ocupa el primer plano. Esta es la razón de que Pío IX y Pío XII, antes de ejercer su supremo magisterio en la forma extraordinaria de la solemne definición dogmática interrogaron no solamente a los obispos, a quienes está confiado el magisterio, y a sus sacerdotes, sino también a los fieles acerca de su fe en la Inmaculada y en la Asunta, y no proclamaron la solemne definición dogmática antes que constase con certeza del común acuerdo en la fe por parte de la Iglesia universal.

Por lo demás, esto lo hace ya Pablo, según puede apreciarse en las cartas pastorales. Nos tropezamos con fórmulas de fe (→ confesión) ya firmemente establecidas y corrientes en las comunidades cristianas. Se las conoce por las fórmulas introductorias o conclusivas: «Fiel es la palabra», o en la forma dilatada: «Fiel es la palabra y digna de toda aceptación» (1 Tim 1,15; 3,1;

4,9; 2 Tim 2,11; Tit 3,8). Pero estas fórmulas no son meras profesiones de fe, sino fórmulas doctrinales. Ahora bien, cuando Pablo o los discípulos de los apóstoles se sirven de ellas, están dando a entender con ello que se apropian las «tradiciones comunitarias» y que la Iglesia toda, fieles incluidos, es la portadora y custodia del dogma. Según esto, el testimonio de los fieles sirve también de soporte al dogma, si bien este testimonio no es del mismo valor que el del magisterio de la Iglesia. El dogma es, pues, conservado no solamente por el ministerio apostólico de los obispos y por los que de ellos han recibido la misión canónica, sino también por los fieles en general. También éstos toman parte en la protección y conservación del dogma. Porque el ministerio apostólico de los obispos (→ obispo) no es sino una parte del organismo general de la Iglesia y tiene, en cuanto tal, su función determinada para el bien de ese organismo; pero está por ello en conexión con la comunidad de los fieles, con el *corpus fidelium* (→ seglar). Sobre ambas partes pesa la incumbencia de conservar y transmitir el dogma en toda su integridad.

La fe viene a la comunidad de los santos del oído prestado a la enseñanza apostólica y a los que han recibido de ellos la misión canónica de anunciar la palabra de Dios, y los fieles son remitidos a ese anuncio. No obstante, estos últimos son relativamente independientes y testigos inmediatos del dogma, puesto que el Espíritu Santo les hace a ellos donación inmediata de la gracia de la fe y de la luz de la fe a ella vinculada. Si el ministerio episcopal goza de la misión apostólica y de la especial asistencia del Espíritu Santo, también en los fieles repercuten los carismas del mismo Espíritu Santo. Su sentido de la fe, el llamado *sensus fidelium*, contribuye a escudriñar la inagotable riqueza de Cristo (Ef 3,8) y a una comprensión más profunda de ella. Porque es cierto que en el → evangelio y en su sustancia penetran no solamente aquellos a quienes se ha confiado el ministerio de la predicación, sino también aquellos que disfrutan del carisma de la palabra, los «profetas», quienes también pertenecen al fundamento de la Iglesia (1 Cor 12,28s; Ef 2,20; 3,5; 4,11; véase H. Schlier, *Wort Gottes*, Wurzburg 1958, 54-56), aunque su voz carismática haya enmudecido prácticamente en la Iglesia actual. La pretensión de que estos carismas no fueron más que un fenómeno de la Iglesia primitiva es inoportuna. Los profetas pertenecen tanto como el ministerio papal al perenne fundamento de la Iglesia.

El *sensus*, el sentido o el instinto de la fe de los fieles, está dotado de una fina sensibilidad para discernir si una determinada forma de predicación de la fe está en consonancia con el dogma, por más que no esté en condiciones de poderlo formular claramente. Por eso nos advierte Paulino de Nola: «Ab omnium fidelium ore pendeamus, quia in omnem fidelem spiritus sanctus spirat» (*Ep.*, 4). Este *sensus* se embarca incluso en viajes exploratorios y avanza por regiones vírgenes. El fue, por ejemplo, el que se puso en guardia contra la opinión, extendida en la Edad Media, de que la visión beatificante de Dios no se comunica ni siquiera a las almas del todo puras inmediatamente después de la muerte, sino en el último día. Igualmente, los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de María a la

gloria celeste contaban, desde hacía ya mucho tiempo, con el soporte del piadoso «sentido» de los fieles antes que el magisterio eclesiástico de los papas los declarase dogmas formales.

2. Los dogmas son *declaraciones humanas*, aunque auténticas, autoritativas e infalibles, de la palabra de Dios. Esta es divina, absoluta, inagotable. Aquéllos son humanos, es decir, relativos, y abarcan, respectivamente, una parte tan sólo de la palabra de Dios, de modo que no solamente es posible una comprensión más profunda de la palabra de Dios y un progreso en el conocimiento a lo largo de la historia, sino que, de hecho, esa posibilidad se ha realizado (→ historicidad; → historia de la salvación). Con esto llegamos al problema del progreso en el conocimiento de la fe; es decir, en nuestro caso, al problema de la *evolución de los dogmas*. La afirmación de que los dogmas son declaraciones humanas supone un cambio con respecto al concepto de dogma que tenía Vicente de Lerins. Este equiparaba al dogma con el *depositum*, es decir, el caudal (de la revelación) confiado por Dios a la custodia de la Iglesia. En cambio, para nosotros los hombres actuales, dogma es la declaración humana, si bien infalible, del magisterio de la Iglesia acerca del *depositum fidei*. Es verdad que también para Vicente de Lerins se da un conocimiento progresivo, pero *in eodem dogmate*, o sea, un conocimiento en el que el dogma queda como estaba. Para nosotros, por el contrario, los dogmas se cambian a medida que va progresando el conocimiento de la fe, mientras que el caudal de la palabra de Dios revelada, confiado a la Iglesia, queda intacto.

a) Estamos hablando de conocimiento progresivo de las verdades de fe. Esto supone que los dogmas son susceptibles de conocimiento, es a saber: que su contenido ofrece conocimientos de fe. Los dogmas son de naturaleza intelectual. Sin embargo, una inteligencia adecuada y evidente de ellos (como ocurre con los axiomas matemáticos) no es posible, ya que el contenido de los dogmas es de naturaleza histórica. Ahora bien: de ninguna realidad histórica es posible una percepción evidente (→ misterio). Esto no obstante, podemos servirnos de conocimientos del orden natural y referirlos analógicamente al dogma (→ analogía). Nuestro conocimiento del contenido de los dogmas es análogo, lo cual quiere decir que, junto a lo semejante, a lo análogo, es mucho más lo desemejante (DS 806), lo inaprehensible con las fuerzas de nuestro entendimiento, aun cuando a él se añada la → gracia iluminadora del conocimiento sobrenatural de la fe. El *Modernismo* quiso eliminar estas dificultades innegables en su pretensión de que los dogmas han de considerarse como puros símbolos (simbolismo de Loisy) o como simples instrucciones para nuestra conducta. Podríamos «conocerlos» solamente en tanto en cuanto nos dicen lo que no son. Esta sería, según los modernistas, la opinión de Clemente de Alejandría, de Agustín, del Pseudo-Dionisio Areopagita, de Tomás de Aquino y de Bossuet, al conceder que nuestros conceptos de Dios y de su revelación son puramente negativos (*purement négatifs*). También los *canones* de los concilios vendrían a demostrar el puro carácter negativo del conocimiento de los dogmas por medio de sus

formulaciones (por ejemplo: «Si quis unum Deum visibillum et invisibillum creatorem et Dominum negaverit, anathema sit» [DS 3021]). Según esto, los dogmas darían solamente el conocimiento del *quod non*, es decir, de lo que no son, pero no del contenido positivo que pretenden declarar. De esta manera pretendió M. Le Roy, en su obra *Dogme et critique* (París 1901), por medio de su pragmatismo de los dogmas, superar un supuesto intelectualismo de los mismos (véase también P. Charles, *Le dogme*, París 1911).

Le Roy, con su teoría, elevaba a principio y llevaba hasta el extremo algo que es verdadero. Los dogmas brindan conocimiento, pero de naturaleza analógica. La aseveración negativa, y con ella la forma negativa del conocimiento, es, en todo conocimiento analógico y en su expresión, posible y necesaria. Y esto vale en una medida mayor cuando se trata del conocimiento analógico de Dios (\rightarrow Dios, I; \rightarrow conocimiento de Dios). Porque analogía dice al mismo tiempo semejanza y desemejanza. Pero cuando se trata de Dios, su desemejanza es mucho mayor que su semejanza con las criaturas a cuya ayuda acudimos en nuestras afirmaciones acerca de él. Si invocamos el auxilio de las criaturas para aseverar algo de Dios, nos encontramos ante el hecho de que podemos asegurar mejor y más fácilmente lo que él no es que lo que es, y expresar mejor lo que le distingue de las cosas creadas que lo que tiene en común con ellas. De ahí que el magisterio extraordinario de la Iglesia, claramente consciente de ello, exprese sus *canones* en forma negativa. No obstante, el contenido doctrinal del dogma (material y formal) nos ofrece un conocimiento progresivo de la verdad proclamada por la Iglesia *ordinario y extraordinario modo*, es decir, de los dogmas.

b) Con esto nos encontramos de lleno en el tema de la *evolución de los dogmas*. La \rightarrow teología tradicional, orientada por la \rightarrow escolástica, ve la posibilidad y la necesidad de la evolución de los dogmas en el hecho de que en la revelación no se halla todo expresamente (*explicite*) declarado, sino que hay cosas que se nos ofrecen tan sólo incluidas en otras, es decir, *implicite*. La evolución consiste entonces en que lo que está implícitamente contenido se hace explícito por medio de deducciones lógicas. La evolución de los dogmas es, según esto, una cuestión puramente lógica, teórica. De manera distinta considera la evolución de los dogmas una teología que toma con toda seriedad la historicidad de su predicación y de su teología. La evolución no es ya para ella el paso, de lo que está implícitamente declarado en otra cosa, de lo que se presenta implícito, a una realidad explícita por medio del puro proceso teórico de las deducciones lógicas. Se trata, para ella, de procesos o avances reales en la Iglesia, y a veces de tan seria categoría que se ve amenazada la estabilidad de la Iglesia. La evolución de los dogmas es solucionada por medio de una dialéctica real de las oposiciones que surgen en la Iglesia y amenazan su fe. Esta evolución de los dogmas no es además un negocio puramente humano. Ciertamente, «persisten la libertad y la arbitrariedad de la investigación humana, la lucha y cambio de las opiniones, e incluso errores no pequeños» (J. S. von Drey). Pero todo esto es conservado intacto por medio de los ocultos principios de una razón divina, por medio del invisible espíritu del cristianismo que actúa oculto detrás de todo, por

quien aun los errores que se levantan en la Iglesia y contra la Iglesia conservan su valor y transforman en un cuadro divino la desfigurada imagen de lo humano que repercute en el desenvolvimiento de la doctrina cristiana.

Esta evolución recorre un proceso necesario, toda vez que tiene su fundamento en el Espíritu divino que actúa en la Iglesia en general y en el desenvolvimiento de su doctrina en particular; gracias a él, las diversas decisiones humanas —todas, hasta los errores de los hombres, aun cuando éstos no lo sepan— desembocan en la estructura interna de los dogmas, de la doctrina cristiana. Porque el Espíritu Santo actúa siempre de tal manera que puede apreciarse en la Iglesia la conexión de lo nuevo con lo que precede.

Pero, como la → libertad del hombre permanece intacta en el seno de la Iglesia, no solamente son posibles evoluciones ilegítimas del dato originario, sino efectivamente reales, y ello con permisión de Dios. De ahí que éstas sean necesarias: «Oportet et haereses esse» (1 Cor 11,19). El estudio de esas evoluciones legítimas e ilegítimas que realmente han aparecido en la Iglesia pertenece a la teología histórica; pero la valoración de tales evoluciones históricas, según la norma de evolución legítima e ilegítima, es incumbencia de la dogmática. Ambas teologías, la histórica y la dogmática, siguen un concepto distinto de verdad. Históricamente, verdadero es todo aquello que realmente ha sucedido, tanto lo legítimo como lo ilegítimo. Dogmáticamente, verdadero, en cambio, es solamente aquello que, dentro de lo históricamente real, constituye una expresión congruente de la revelación. ¿Habrá, pues, que eliminar de la teología de la evolución de los dogmas lo que la dogmática considera ilegítimo? Así lo cree toda teología de reflexión. Pero el hecho es que la evolución de los dogmas es impulsada por una necesidad interna, por los secretos principios de la razón *divina*, gracias a la cual aun los errores crasos llegan a tener sentido (J. S. von Drey, *Ideen zur Geschichte des kathol. Dogmensystems* [1812], en J. R. Geiselmann, *Geist des Christentums und des Katholizismus*, Maguncia 1940, 244). Ahora bien, esta necesidad tiene que encontrar su expresión en una teología de la evolución de los dogmas. Así, surge por sí mismo el problema de hasta qué punto los mismos errores son necesarios para la legítima evolución dogmática. Porque «tiene que existir un punto básico en el que aun la apostasía, con su formación divergente (la herejía), pueda ser concebida como fenómeno *necesario* en la historia de la idea religiosa» (J. S. von Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie* [1819], § 224,163).

Pues bien, esta necesidad de los errores procede del hecho de que tanto el concepto legítimo como el ilegítimo de la idea de revelación son fenómenos temporales, obra del hombre, y como fenómenos relativos, tienen que suscitar su contradicción; es decir, tal necesidad se funda en la ley según la cual toda posición engendra una contraposición. El *oportet et haereses esse* (1 Cor 11,19) es, por consiguiente, una necesidad *dialéctica*, «ya que, según una ley humana universal, la verdad perfecta no es reconocida sino por medio de las contradicciones que se le oponen. Según esto, el dogma predicado o el establecido por medio de juicio solemne constituye, con relación a las verdades reveladas no claramente expresadas, el estadio final de

un proceso dialéctico, de una evolución ocasionada por los movimientos reales de ortodoxia y herejía» (*ibíd.*).

En conexión con esta teoría de la evolución, J. A. Möhler esboza su propia visión de la evolución dogmática. Tampoco, según él, la evolución de los dogmas es asunto puramente lógico, sino que es provocada merced a contraposiciones reales e históricas, es una dialéctica real. La «dialéctica de la contraposición errónea», desarrollada en el párrafo 46 de su *Einheit in der Kirche* (1825) —es decir, la dialéctica proveniente de los fenómenos reales, históricos, opuestos y contradictorios de la herejía, a diferencia de la dialéctica proveniente de las contraposiciones verdaderas como fenómenos esenciales y necesarios de la vida de la Iglesia—, denuncia que el respeto a lo real y positivo es ya en el joven Möhler el tono fundamental de su teología. La dialéctica no tendría que estorbar el respeto ante lo que es en realidad un hecho de historia. De esta manera, la estructura de la obra primeriza de Möhler se distingue no por un dialéctica histórica, sino por el historicismo dialéctico, es decir, un historicismo caracterizado por contraposiciones reales. Möhler da forma así a una dialéctica que brota de un respeto auténticamente religioso ante *toda* realidad de la historia; es una *dialéctica de lo real*.

Si esta forma de dialéctica evolucionó únicamente a partir del divino principio del Espíritu Santo, en la *Simbólica* de Möhler sale también lo humano por sus propios fueros. La evolución es aquí impulsada por los movimientos reales de la historia humana: «Al no iluminado cielo de la Ley de los judeo-cristianos tenemos que agradecer la interpretación que hace Pablo de la fe y de la fuerza del evangelio; a las dicciones de Corinto, su explicación de los principios básicos de la Iglesia. De los errores maniqueo-gnósticos surgió una más aguda penetración del carácter del mal como desprovisto de todo ser y contrapuesto a él, y una más madura inteligencia de la afirmación según la cual todo fue creado originariamente en Cristo Jesús; la lucha pelagiana dio origen al reconocimiento plenamente consciente de la fragilidad humana en la esfera del verdadero bien. Las sombras de la reforma arrojarían una nueva luz sobre la verdad, al igual que la arrojaron las antiguas escisiones de la Iglesia» (*Symbolik* [ed. por J. R. Geiselman], Colonia-Olten 1958, 430-431). Pero esto se verifica sin inmutar la revelación. La verdad revelada por Cristo permanece tal y como en el principio nos fue confiada. De ello se preocupa la autoridad visible y viviente de la Iglesia, «que en toda lucha llega a conocer con certeza la verdad y la discierne del error»; de ello se preocupa asimismo el místico principio del Espíritu Santo, que ininterrumpidamente actúa en la Iglesia.

Que en absoluto sean posibles falsas concepciones, tiene su fundamento en el hecho de que la inteligencia de la revelación es enturbiada por una cierta imprecisión y ambigüedad de su expresión. Estas características se muestran en las concepciones heréticas y son superadas cuando la Iglesia da a la revelación una expresión determinada, ya sea por medio de su predicación ordinaria (dogma material), ya por medio del dogma formal de

un concilio ecuménico. Esta evolución, al ser provocada por la contraposición de la herejía, presenta un proceso dialéctico. Pero ¿qué es lo que ocurre más exactamente? Toda discusión vital con un error tiene que dar a conocer ese error. Los falsos conceptos de la herejía sólo pueden ser rechazados cuando se refuta también la *forma* del error. Según esto, conviene esencialmente a la dialéctica que la tesis sea expresada de una manera condicionada por el ropaje con que se había envuelto la antítesis herética. Solamente así puede la tesis llegar a ser comprensible para todos los coetáneos. Se escogen fórmulas apropiadas para hacer en seguida reconocible la verdad en su contraposición con el error. Estas fórmulas son al mismo tiempo → símbolos; es decir, signos distintivos en torno a los cuales se agrupan todos aquellos que simpatizan con la verdad de la Iglesia. De aquí que la historia de los símbolos de la fe de la Iglesia sea una prueba clarísima del desarrollo dialéctico de la comprensión *humana* de la revelación. Los símbolos nos permiten percibir claramente la paulatina evolución de la conciencia eclesial frente a las sectas, ya que los símbolos posteriores han ido recogiendo cuidadosamente las progresivas y más detalladas (más concretas) precisiones que recibió el símbolo apostólico a lo largo de la lucha con las herejías. Merced a este modo de precisar con más detalle la revelación, cambia de *forma* el primitivo patrimonio de la fe. Esta forma es lo humano, lo temporal, lo pasajero de por sí. El principio de la encarnación del Hijo de Dios (→ encarnación) es el que sirve a Möhler de base para ver en la evolución del dogma eclesiástico un momento de la tradición viva, y esto de tal manera que el aspecto divino de la revelación queda intacto en su identidad, a la vez que se atribuye al aspecto humano el cambio inherente a toda evolución, dato éste que figura a cuenta de la naturaleza de su comprensión y de su expresión.

El teólogo de Tubinga J. E. Kuhn da todavía un paso más: «Negar un progreso real en la evolución del dogma significa minimizar esencialmente la importancia del magisterio de la Iglesia» (*Einleitung in die katholische Dogmatik*, Tubinga 21859, § 9,166). Pero el cambio que entraña todo progreso es más profundo en él que en Möhler. Si el cambio se limita en este último a la incomprensión y a la expresión, según Kuhn se extiende también a las formas y a los conceptos. Manteniendo firmemente la inmutabilidad absoluta del contenido de la revelación, Kuhn considera no sólo posible, sino necesaria, una evolución en cuanto a forma y expresión, es decir, en cuanto al *conocimiento*. No se trata, como pretende el supranaturalismo extremo del cristianismo bíblico ortodoxo, de obligar a los hombres de todos los tiempos a la forma única de la palabra bíblica. Los autores inspirados de la Sagrada Escritura expresaron ciertamente la verdad revelada sin empequeñecerla ni enturbiarla. Pero la expresaron de acuerdo con su nivel cultural y, por tanto, no de forma que no pudiera ser superada. La forma en que la presentan no puede, por consiguiente, constituir una norma para todos los tiempos. Antes bien, el hecho de que la revelación de Dios esté destinada a los hombres de todos los tiempos y de todos los niveles culturales nos indica el fundamento de su indefinida susceptibilidad de evolución en cuanto a la forma. Cuanto más alto es el nivel intelectual de los hombres, la revela-

ción tiene que revestir una forma tanto más pura y superior de presentación, de conceptos y de expresión.

Esto mismo vale para el *conocimiento* de la revelación. La evolución de la revelación combina la sustancial inmutabilidad de la revelación originaria con el progreso de la presentación, de los conceptos y de la expresión, o sea, del conocimiento. Un progreso tal se presenta en el hecho de la elaboración eclesiástica de los dogmas. Pero la evolución de la revelación tiene lugar solamente en la medida en que es objeto de fe humana, la cual tiene su fuente en la tradición, la palabra de Dios vitalmente predicada; en esto estriba también el progreso en la comprensión de la revelación. Los sucesivos niveles de la evolución de la fe cristiana no son, por tanto, consecuencia de un mero proceso lógico en el cual el dato implícito se haría explícito por vía de deducción, sino resultado de una evolución histórica. Y ésta es necesaria porque los apóstoles predicaron la palabra de Dios en una forma acomodada a los hombres de *su* tiempo, pero no a los hombres de todos los tiempos y de todos los niveles culturales; tiene, pues, que ser predicada en forma, nociones y expresiones siempre nuevas y progresivas. Esta evolución es un progreso, pero no hacia contenidos nuevos con relación al contenido de la revelación cristiana transmitido por los apóstoles, sino hacia una nueva y más profunda comprensión del contenido de esa revelación y de su presentación. Lo cual no es precisamente un proceso puramente humano. Al contrario, tras él está el *magisterium Spiritus Sancti*. Es el → Espíritu Santo quien, en el marco de la Iglesia, impulsa el proceso en busca de una inteligencia cada vez más profunda de la revelación. Precisamente este luchar de los fieles por una parte, y la actuación del Espíritu Santo en orden a una penetración cada vez más profunda de la inagotable riqueza de la revelación cristiana por otra, hacen de la transmisión de la revelación una cosa *vital*.

Pero este adjetivo no significa para Kuhn una conmoción del corazón y del sentimiento provocada por la palabra de Dios, como creyó J. M. Sailer, el teólogo del movimiento «suscitador»; ni tampoco un crecimiento, ilusionadamente sereno y orgánico, como se lo imaginaron los románticos Gügler, Görres y Drey, sino la clara vigilancia del espíritu. Lo que en el hombre hace avanzar la evolución es el espíritu. Ahora bien, donde hay espíritu, hay contienda y lucha, chocan entre sí los antagonismos. Son, pues, los antagonismos los que determinan la evolución. Es lo que nosotros queremos decir cuando afirmamos que la evolución representa un proceso dialéctico. Y esto ocurre cuando la revelación hace su entrada en el → tiempo, y, por lo mismo, tan pronto como choca con las fuerzas espirituales y morales que dominan el tiempo, empapadas de una cultura y formación que les son propias. Pero la revelación no es en primer término vida, sino → verdad. Y cuando se trata de verdad, chocan entre sí los espíritus. La ardiente centella del espíritu que es la revelación no podría prender en el espíritu de los hombres si la verdad fuese siempre presentada a los hombres con el único ropaje de expresiones, formas y conceptos que le tejieron los apóstoles. Son necesarios más bien un lenguaje siempre nuevo, formas y conceptos siempre nuevos, acomodados a la respectiva formación y cultura (→ adaptación). Como Dios y hom-

bre están unidos en Cristo, así también la evolución en la inteligencia de la revelación es guiada externamente por medio de la palabra humana apostólica e internamente por medio de la actuación del Espíritu Santo. Pero el portador de la palabra apostólica no es el creyente individualmente considerado, sino el cuerpo conjunto de la Iglesia, y este cuerpo, para Kuhn, es *tan sólo* el magisterio eclesiástico.

Sin duda que con ello ha concebido Kuhn al portador de una manera demasiado estrecha, ya que son también portadores los fieles en su totalidad. Y no solamente esto. Ellos tienen su parte, según queda dicho, en la evolución de la inteligencia de la fe y en la evolución de los dogmas, no en forma de una auténtica y autoritativa proclamación doctrinal, sino por medio de cierto sentido para percibir lo auténtico y verdadero (*sensus fidelium*). Este es, por así decirlo, el sexto «sentido» de los fieles, una especie de «instinto de la fe», un tacto propio cristiano, una sensibilidad fundamental que habita en los creyentes configurada a través de su primera → educación en la Iglesia. Esta sensibilidad que se plasma por medio de la vida en y con la Iglesia en los corazones de los fieles, este tacto e instinto es algo puramente formal, pero se completa con el «sentido» lleno de contenido. En cuanto comprensión de fe compartida por todos los miembros de la Iglesia, podríamos llamarlo sentido colectivo, *universalis ecclesiae sensus* (Concilio de Trento; DS 1637), *sensus quem tenuit ac tenet sancta mater ecclesia* (*ibid.*, DS 1507). Es «el sentido característico, propagado por medio de la educación impartida por la Iglesia, pero que no es imaginable sin su contenido; antes bien, se ha formado en su contenido y por medio de su contenido» (J. A. Möhler, *Symbolik*, 415). También este *sensus fidelium*, en sus dos formas que acabamos de explicar, ha contribuido y seguirá siempre contribuyendo a la comprensión de la revelación y a la evolución de los dogmas.

c) En resumidas cuentas, la evolución de los dogmas es un *progreso formal* en la revelación misma, un desenvolvimiento del principio de la revelación en la dirección a ella señalada, una evolución de la comprensión de la verdad de dentro afuera y dentro de ella misma, un desarrollo progresivo y un acuñamiento del contenido de las ideas de la revelación en formas y conceptos incesantemente nuevos. Esta noción de la evolución concordaría en lo esencial con la doctrina clásica del progreso en la comprensión de la fe expuesta por Vicente de Lerins.

La evolución de los dogmas se realiza en forma de *dialéctica objetiva* de la verdad cristiana. ¿Qué quiere decir esto? Sencillamente, que el proceso evolutivo no es un proceso puramente lógico que se limite a sacar a la luz, por medio de deducciones lógicas y legítimas, el sentido dado en la revelación cristiana de un modo solamente implícito, procurándole así un sentido explícito. Los grados de la evolución no son fruto de un proceso exclusivamente lógico, sino producto de un proceso histórico en el que actúan fuerzas muy distintas de la deducción puramente lógica (J. E. Kuhn, *Dogmatik I*, Tubinga 1859, 145). Podrían ser procesos meramente lógicos si la revelación nos fuese dada en formas y conceptos constantemente iguales. Pero no es así. Las verdades de la revelación se presentan más bien desde

un principio, ya en los mismos apóstoles, en formas y conceptos diversos. Acerca de estas verdades se afirman cosas distintas. Son diferencias formales, no reales, puesto que sólo se refieren a la forma de expresar un mismo objeto. Estas diferencias —concepto que comprende oposición y contradicción— son, por lo mismo, dialécticas. El modo y manera de compararlas, conciliarlas y unificarlas es precisamente obra dialéctica. La dialéctica viene a ser así un dato en la evolución y en la historia de los dogmas, y puede —cosa que hacen Kuhn y Möhler— ser señalada como verdaderamente ejemplar en el caso de la doctrina de la justificación. Todo el agitado y dialéctico curso de la evolución de esta doctrina muestra, considerado al detalle, que no se da en ella ninguna mutación de la verdad esencial de la revelación ni ninguna adición de elementos nuevos, sino únicamente un conocimiento progresivo y cada vez más perfecto del dogma.

Nosotros, que nos encontramos en una meta provisional, creemos —dice Kuhn, y formula con ello un principio de validez universal— «no otra cosa, sino la misma verdad (de la revelación) de otra manera».

E. Dublanchy, *Dogme*: DThC IV (1911) 1574-1650; H. Pinard, *Dogme*: DAFC I (1911) 1121-1184; R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun. La philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, París 1922; L. de Grandmaison, *Le dogme chrétien. Sa nature, ses formules, son développement*, París 1928; J. R. Geiselman, *Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule*: ThQ 111 (1930) 49-117; A. Deneffe, *Dogma. Wort und Begriff*: Scholastik 6 (1931) 384-400, 505-538; G. Kittel, Δόγμα: ThW II (1935) 233-235; H. de Lubac, *Le problème du développement du dogme*: RSR 35 (1948) 130-160; *Handbuch der Dogmengeschichte* (ed. por M. Schmaus-J. R. Geiselman-A. Grillmeier), Friburgo 1951ss; P. A. Liégé, *Dogme*: Catholicisme, III (1952) 951-962; B. Welte, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*: Saeculum 3 (1952) 177-191; A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, 4 vols., Ratisbona 1952-56; J. Ranft, *Dogma, I (semasiologisch)*: RAC III (1955) 1257-1260; E. Fascher, *Dogma, II (sachlich)*: RAC IV (1957) 1-24; H. Schlier, *Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas*: Die Zeit der Kirche (Friburgo 1957) 206-232; G. Mensching-G. Gloege, *Dogma*: RGG II (1958) 220-225; J. Auer, *Dogmengeschichte*: LThK III (1959) 463-470; J. R. Geiselman, *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens*, Friburgo 1959, 188-298; K. Rahner, *Dogmenentwicklung*: LThK III (1959) 457-463 (bibliografía); H. Vorgrimler-K. Rahner-W. Lohff, *Dogma*: LThK III (1959) 438-466; K. Rahner, *Sobre el problema de la evolución del dogma*: Escritos de Teología, I (Madrid 1961) 51-92; K. Rahner, *Escritos de Teología*, IV, Madrid 1961, 13-52; Y. Congar, *La Foi et la Théologie*, Tournai 1962, 54-71; M. Löhrer, *Überlegungen zur Interpretation lehramtlicher Aussagen als Frage des Ökumenischen Gesprächs*: Gott in Welt (Festgabe für K. Rahner, II), Friburgo 1964, 499-523; E. Brummer, *La doctrine chrétienne de Dieu*, I, Ginebra 1964; K. Rahner, *¿Qué es un enunciado dogmático?*: Escritos de Teología, V (Madrid 1964) 55-81; W. Joest-W. Pannenberg (eds.), *Dogma und Denkstrukturen*, Gotinga 1964; H. Hammans, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*, Essen 1965; K. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Maguncia 1965; V. Schurr, *Kerygma y dogma*: Concilium 3 (1965) 148-154; J. Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Colonia 1966; G. Baum (ed.), *The Future of Belief Debate*, Nueva York 1967; Z. Alszeghy-M. Flick, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1967; H. Hammans, *Visión católica del problema de la evolución del dogma en los últimos años*: Concilium 21 (1967) 108-128; L. Dewart, *Die Zukunft des Glaubens*, Einsiedeln 1968; H. Thielicke, *Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik, I. Prolegomena. Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit*, Tubinga 1968; P. Schoonenberg, *Die Interpretation des Dogmas*, Düsseldorf

1969; K. Rahner, *El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia*: Concilium 46 (1969) 427-448; H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Einsiedeln 1970; *Tensiones actuales en la Iglesia*: Concilium 51 (1970); G. Söll, *Dogma und Dogmenentwicklung*, Friburgo 1971; E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, París 1972; K. Rahner, *Dogma*: SM II (1972) 375-382; C. Pozo, *Evolución de los dogmas*: ibíd., 383-392; K. Rahner, *Historia de los dogmas*: ibíd., 392-404; H. Küng, *Fehlbar? Eine Bilanz*, Zurich 1973; Comisión Teológica Internacional, *L'unità della fede e il pluralismo teologico*, Bolonia 1974; K. Rahner-K. Lehmann, *Kerigma y dogma*: *Mysterium Salutis*, I (Ed. Cristiandad, Madrid 1974) 686-773; íd., *Historicidad de la transmisión*: ibíd., 794-855.

J. R. GEISELMANN