

Juan Noemi

Profesor de la Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile

Sobre la credibilidad del dogma cristiano

Considerar, hoy y aquí, el tema de la credibilidad del dogma cristiano confronta a un asunto fundamental y crítico a la vez. Fundamental porque el de la credibilidad no se perfila más como un tema antecedente y externo a lo que se determine como contenido del dogma cristiano, sino que afecta la determinación misma que de este pueda hacerse. Como bien lo sintetiza Josef Meyer zu Schlochtern durante el siglo pasado se transita de una “prueba apologetica de la credibilidad a una hermenéutica de la credibilidad a partir de los contenidos de Fe” (1) En el mismo sentido anota H.J. Pottmeyer el “desplazamiento” (*Verlagerung*) que se produce en la teología entre los concilios Vaticano I y II “de motivos de credibilidad externos a motivos de credibilidad internos” y propone que la ruta a seguir es: “En lugar de demostrar la credibilidad a partir de fenómenos aislados, dar cuenta de la pretensión de la fe a la verdad a través de la credibilidad de los mismos contenidos de fe” (2).

El de la credibilidad es además un tema crítico dado que, a pesar del reconocimiento –en general y abstracto– de una relación positiva entre razón y fe que definió el Concilio Vaticano I y más recientemente reitera la encíclica *Fides et Ratio*, en los documentos magisteriales del siglo XIX y XX predomina un enjuiciamiento negativo cuando se trata de la concreta razón moderna. Los textos del Concilio Vaticano II que valoran el desarrollo y el aporte de la razón surgida y predominante en la modernidad a la fe, permanecen como un paréntesis sin mayores proyecciones concretas. Se podría tener la impresión que el fideísmo, al que se contrapone el Vaticano I, solo ha sido superado teóricamente y en abstracto, que en concreto ha persistido, aún más intensificado, un fideísmo práctico que se refiere a la razón moderna como indistinta *massa damnata*. A la “razón exclusiva” (3) de la modernidad se ha

-
- (1) Art. “Glaubwürdigkeit”, en *Lexikon für Theologie und Kirche* 4, Friburgo 1995, 735: “Vom Apologet. G.-Beweis zur Hermeneutik der G.v. Glaubensinhalten”.
 - (2) “Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums”, en *Handbuch der Fundamentaltheologie 4 Traktat Theologische Erkenntnislehre*, Friburgo 1988, p. 386 y 390 respectivamente.
 - (3) Así traduzco la expresión “Exklusive Vernunft” de O.Marquard, “Vernunft als Grenzreaktion. Zur Verwandlung der Vernunft durch Theodizee”, en H. Poser (Ed.) *Wandel der Vernunftbegriffs*, Friburgo 1981,107-133

contrapuesto una fe excluyente. De esta manera resulta imposible reconocer la ubicación que postula *Fides et Ratio* “entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene así su propio espacio de realización” (4). A una razón ensimismada se ha contrapuesto una fe ensimismada.

La fe cristiana, sin embargo, se torna contradictoria consigo misma cuando se articula en una indistinta contraposición a la razón y no es capaz de situarse también positivamente ante y en la misma. Así lo establece el C. Vaticano I: “Ninguna verdadera disensión puede jamás darse entre la fe y la razón, como quiera que el mismo Dios que revela los misterios e infunde la fe, puso dentro del alma humana la luz de la razón, y Dios no puede negarse así mismo ni la verdad contradecir jamás a la verdad”. (D.H.3017). Una fe que se autorresguarda, valiéndose de una indistinta negación de la razón, está contradiciendo la identidad de Dios Creador y Salvador y así establece una dicotomía y se margina del monoteísmo judeo-cristiano. Al respecto resulta ilustrativo un diagnóstico que constata “una atmósfera de narcisismo” en la teología del siglo XX que aísla la soteriología de la doctrina sobre la creación, como si el tema de la salvación fuese una mónada desconectada y autorreferida: “la doctrina de la creación es todavía concebida muy poco como exigencia de una nueva formulación del mensaje redentor” (5).

El de la credibilidad también tiene una repercusión crítica para la cristología que preponderantemente restringe el significado de la encarnación al de la persona de Jesús, a una jesuología, y no tematiza la dimensión que la misma tiene para el género humano y el cosmos, es decir, no explicita ni su significado antropológico ni tampoco cosmológico.

Teniendo presente lo fundamental y crítico que resulta tratar el tema de la credibilidad, aunque sin ninguna pretensión de abordarlo en toda la complejidad de aspectos comprometidos, sino como un esbozo provisorio, pretende acogerse el horizonte universal al que confronta la fe cristiana: “creer no vive de un espacio preservado, sino de exposición al otro y a lo real” (6).

Credibilidad dice relación que remite a dos polos que se diferencian y también conjugan como creyente y creíble y de los cuales se da cuenta solo deficientemente si se los piensa como sujeto y objeto ya que así se piensa la diferencia y no se aborda la unidad de la diferencia que es lo más decisivo cuando se trata de la credibilidad del dogma cristiano. En este caso se trata de las condiciones de credibilidad que establece la existencia y proexistencia de Jesucristo quien constituye simultáneamente *per se* y *pro nobis* el dogma cristiano en persona y exige también

(4) *Fides et Ratio*,17: Nihil igitur causae est cur inter se ratio ac fides oemulentur:in altera altera invenitur et proprium habet spatium sui explicandi

(5) Conf. H. Häring, “Schöpfungstheologie. Ein Thema im Umbruch”,en *Theologische Revue* 97(2001) 179 y 180 respectivamente. Llama la atención que aunque R. Fisichella en su artículo Credibilidad en el *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1992,205-225 proponga que “el objetivo central es la descripción de la credibilidad de la revelación vista a la luz de la ‘significatividad’”, cómodamente transita de la dimensión soteriológica a la eclesiológica y elude el presupuesto creacional que está a la base de darle atingencia a cualquier propósito de ser significativo.

(6) P.Gisel, *L'excès du croire*, Paris 1990, 8.

un reconocimiento (7) de toda situación cultural en una dimensión –que me he atrevido llamar– ad-evangélica, es decir, tendencial y positivamente abierta al evangelio (8).

I. CONDICIONES EX - ISTENCIALES DE CREDIBILIDAD

Sobre la índole evangélica y personal del dogma cristiano (9)

Para nadie constituye un misterio el significado peyorativo con que el término dogma es usado en el lenguaje corriente. “Dogmático” según el “Diccionario de la Real Academia” significa “inflexible, que mantiene sus opiniones como verdades inconcusas”. No es de extrañar que en muchos centros de enseñanza teológica se prefiera designar como teología sistemática los cursos y materias que previamente se consideraban pertenecían a la teología dogmática (10). Sin embargo, las palabras no se desvirtúan porque sí. El empeorar de su significado, eso quiere decir peyorativo, no es fortuito, sino que es reflejo de un existir histórico. Ahora bien, sin pretender competir con lo que pueda ser el resultado de una retrospectiva filológica pormenorizada, me atrevo a proponer que el significado peyorativo de dogma y dogmático está condicionado por un olvido o alienación del carácter evangélico y personal del mensaje cristiano.

Para fundamentar mi propuesta me apoyo en el incisivo estudio hecho por Walter Kasper sobre “la pregunta acerca de la relación entre evangelio y dogma” (11). Tomando como punto de partida “la pretensión de Lutero”, que no consiste en el postulado de un cristianismo adogmático, sino en una comprensión de la Iglesia como *creatura verbi* (12), Kasper contextualiza históricamente y complementa teológicamente la que suele considerarse la clásica definición católica de dogma (13), pero que, en realidad, no constituye “una definición teológica acabada” (14).

(7) Como bien lo consigna P. Gisel: “Reconnaître la vérité suppose tout un jeu d’existence, un jeu différencié, où histoire, Église et tradition, Credo ‘objectif’ et foi ‘subjective’, vérité du Christ, vérité de L’Esprit et vérité du croyant sont parties prenantes”, *Croyance Incarnée. Tradition-Écriture-Canon-Dogme*, Gèneve 1986, 116

(8) Conf *¿Es la esperanza cristiana liberadora?*, Santiago 1990, 13 ss.

(9) Retomo lo expuesto en “Teología dogmática y teología pastoral” en *Teología y Vida* 36 (1995) 51-69.

(10) Este cambio de vocabulario parecería estar condicionado, negativamente, por un afán de superar el estéril fixismo de la dogmática neoescolástica, y, positivamente, comporta el introducirse de una denominación ya usual en el ámbito protestante. Conf. E. Schott, Art. Systematische Theologie II Geschichte im deutschen Sprachgebiet im 19. und 20. Jh., en *Die Religion in der Geschichte und Gegenwart* VI, 586-595,

(11) W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Maguncia 1965, 12. De este libro existe traducción castellana (*Dogma y palabra*, Bilbao 1968). Aquí nos remitimos al texto original. Puede verse también el artículo “Dogma-Evolución de los dogmas” del mismo Kasper en *Diccionario de conceptos teológicos I* (P. Eicher- Editor), Barcelona 1989, p. 262-275.

(12) o.a.c., 14-18

(13) Se trata de la descripción del “fidei obiectum” que propone el Vaticano I: “Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemnii iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur”.

(14) o.a.c., 28.

El análisis histórico de la palabra dogma, desde su uso neotestamentario, pasando por el de la patrística oriental y latina, al que se hace en la alta escolástica, y al más polémico que desata la lucha interconfesional al surgir la modernidad, para llegar al que el magisterio hace hasta la mitad de este siglo, aboca a una constatación o “estado de cosas sorprendente”: la utilización del término dogma en el sentido que lo utiliza el Vaticano I es de reciente data en el vocabulario teológico, siglo 18, y todavía más reciente en el magisterial, siglo 19. Este uso está determinado por un contexto polémico antiprotestante y antimoderno (15). Para Kasper, estamos en presencia de un estrechamiento, de un tránsito “desde un concepto más amplio a uno más restringido de dogma” (16), “desde una fundamentación de contenido teológico a una de tipo jurídico-formal” (17). Condicionado por un afán polémico objetivizante, se prescinde de la dimensión subjetiva que comporta el creer, de la concreta “apropiación y recepción que tiene lugar en la Iglesia” de aquello que se cree; se aísla, desvirtuando su significado global, el contenido de la fe en cuanto formulación hecha del sujeto que la formula.

La complementación teológica positiva que Kasper hace al concepto de dogma que se impone en el Concilio Vaticano I se establece, precisamente, en consideración del nexo fundamental que se da entre dogma y evangelio, del carácter evangélico que le compete a una concepción global y no estrechada polémicamente de dogma. Dejando atrás tanto la identificación que hace la ortodoxia protestante entre evangelio y Escritura, como la propensión del catolicismo moderno para identificar sin más evangelio y dogma (18), descartando, sin embargo, una contraposición entre evangelio y dogma como propone el liberalismo teológico, Kasper entiende por evangelio un acontecimiento histórico que no se agota en el pasado, sino concierne al presente y al futuro del misterio de Jesucristo que acontece en la Iglesia: “El evangelio es más bien la fuerza del Señor resucitado en y sobre la Iglesia por medio de su palabra viva. El evangelio no es ninguna cantidad pretérita, sino una fuerza presente que se expresa de manera siempre nueva en la confesión y testimonio de la Iglesia, pero que no se agota en la misma” (19). Consecuentemente con lo anterior se entiende la esencia y función del dogma en relación y dependencia del evangelio: “El dogma es una manera como se atestigua en la Iglesia el evangelio de la venida escatológica de Cristo. Un dogma es el acontecer provisorio de la verdad escatológica y definitiva de Cristo” (20).

Como conclusión de su investigación Kasper anota: “La pregunta sobre la relación de evangelio y dogma plantea un aflictivo problema a la iglesia actual y a la teología moderna. El dogma aparece, a menudo, como zapato chino para un diálogo

(15) Conf. o. a.c., 37.

(16) o.a.c.,38. Recuerda a este respecto como el sentido introducido por Felipe Neri Chrismann en el vocabulario teológico (“Quod dogma fidei nil aliud sit, quam doctrina et veritas divinitus revelata, quae publico Ecclesiae iudicio fide divina credendo ita proponitur, ut contraria ab Ecclesia tamquam haeretica doctrina damnetur”) en un inicio fue criticada y llegó a ser condenada por minimalista, conf.o.a.c.,36.

(17) o.a.c.,42.

(18) o.a.c., 18-19.

(19) o.a.c., 24.

(20) o.a.c.,128.

abierto entre las confesiones y entre Iglesia y mundo. En atención a estas dificultades han tratado los capítulos anteriores de probar que el concepto católico de dogma puede estar abierto, cuando no se apega a la comprensión unilateral de una tradición relativamente reciente que surgió de un pensar defensivo que se ha adueñado cada vez más de la Iglesia durante la modernidad. El dogma debe entenderse como un concepto con una función dinámica, como resultado y apertura de un encuentro de la Iglesia con el evangelio, como expresión y hacer posible el amor eclesial” (21)

Tenemos pues que, de acuerdo al análisis de Kasper, el concepto católico de dogma, cuando no se objetiva polémicamente en atención unilateral a lo que es el contenido de la fe (*fides quae*), sino que asume la dimensión subjetiva (*fides qua*) que le confiere el estatuto integralmente teológico de verdad de salvación, entonces implica una apertura, queda abierto (22). Ahora bien esta apertura no comporta un desvanecimiento o evacuación de la dimensión objetiva del dogma en la subjetividad de cada individuo creyente, sino que tiene su condición de posibilidad objetiva en la aceptación de la persona de Jesús como el único subsistente y permanente evangelio de Dios. Es precisamente en este dato fundante donde tiene su punto de partida el documento teológicamente más sólido que nos propone el magisterio después del Vaticano II sobre el significado de la evangelización. En *Evangelii Nuntiandi*, Pablo VI establece una identificación primera y radical que debe regir toda evangelización: “Jesús mismo, Evangelio de Dios” (23).

Afirmar el carácter evangélico del dogma cristiano comporta hacerse cargo del horizonte dialógico que se establece entre la persona misma de Jesús y la del creyente. Este horizonte no es un más allá del dogma, sino que constituye su misma condición de posibilidad y lo constituye radical y dinámicamente en su *in-esse* desde el punto de vista teológico. El enunciado dogmático se sostiene solo como vehículo de un acontecimiento entre el creyente y la persona de Jesús, que es la “cosa” que lo origina y termina (24).

(21) o.a.c., 139.

(22) Desde una perspectiva sociológica Niklas Luhmann parece confirmar el planteo de Kasper al escribir: “For us, religious dogmatics is the verbal and conceptual apparatus that fulfills this interpretative function. It is therefore not just one theological discipline among others, and especially not an express contrast to moral theology. Dogmatics are constructions that succeed rituals on a higher level. They therefore make a certain de-ritualization of religion possible... Whereas rituals *exclude negation* immediately through ‘de-linguisticizing’, the use of rhythm, bodily participation and stereotypes, dogmatics *prohibit negation*. These prohibitions are justified wherever possible; but where they are not, they are at least secured in the dogmatic corpus in terms of consistency and coherency. As a result, the social control of explicit negation can become more important than ensuring the relevance of faith. The passage from rituals to dogmatics consists in the ‘adaptive upgrading’ (Parsons) of the negation of the negations. The selective pressure of evolution on dogmatics as it were tests the stability of the things which the particular dogmatic system holds to be non-negatable. It tests this stability of generalized problems, for systematization, and for flexibility. A dogmatics interprets in order to give an answer”. *Religious dogmatics and the evolution of societies*, New York and Toronto 1984, 14-15 (se trata de una traducción del original alemán que se trae como segundo capítulo del libro *Funktion der Religion* publicado en 1977).

(23) *Evangelii Nuntiandi* 7. Al respecto me permito remitir a dos comentarios míos: “Evangelización de la cultura”. Presupuestos, en *Teología y Vida* XIX (1978) 73-83, e “Inculturación del evangelio. Recepción teológico-crítica de una propuesta de Santo Domingo”, en *Teología y Vida* XXXIV (1993) 315-325.

(24) “*Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*”, Tomás de Aquino S. Th. II-II q.1 a.2 ad 2.

Ante el horror a la subjetividad que ha dominado al catolicismo durante la modernidad, ante su propensión a cosificarse polémicamente en fórmulas antiprotestantes y antimodernas es preciso reconocer e insistir que precisamente el objeto de fe radical del cristianismo no es una lista determinada de premisas lógicas, sino la misma persona de Jesucristo (25). De la persona de Jesús reconocido en la fe como el Cristo, como el único Evangelio subsistente y eterno de Dios, depende el acontecimiento salvífico originante del cual quieren dar testimonio los dogmas. El dogma no sustituye al evangelio sino que representa una actualización histórica del mismo. Consecuentemente, la teología dogmática no es la búsqueda de inteligencias de afirmaciones abstractas, sino que se articula en dependencia de la persona concreta de Jesucristo como evangelio subsistente, como verdad que libera y potencia la libertad del creyente.

Sobre el carácter histórico-escatológico del dogma cristiano

Si aceptamos que el “contenido” del dogma se identifica con la persona de Jesucristo reconocida en la fe como evangelio de Dios por el creyente, entonces tiene un inextirpable carácter histórico. El enunciado dogmático resulta para nosotros una realidad histórica por partida triple. Primeramente en cuanto precipitado de un acontecimiento histórico pasado originante, la historia del judío nacido de María que murió crucificado bajo el mandato de Poncio Pilatos en Palestina hace dos milenios. En segundo lugar porque supone el reconocimiento del mismo Jesús crucificado como resucitado y Cristo por una comunidad que explicita y consigna solemnemente su fe y, en tercer lugar, porque hoy pretende interpelarnos como verdad que nos concierne aquí y ahora. Podría decirse que el dogma cristiano tiene una dimensión histórica en cuanto verdad dada (*datum*), heredada (*traditum*) y que interpela en el presente concreto (*quaesitum*). Esta inextirpable persistencia del carácter histórico del dogma se funda positivamente en su pretensión de ser testimonio de la verdad de una historia concreta (la de Jesús) como logos último y definitorio de sentido para la historia de toda la humanidad, es decir, como *escato-logos* de la historia (26).

(25) Como bien recalca Schelling al escribir: “Der eigentliche Inhalt des Christentums ist aber ganz allein die Person Christi... Christus ist nicht der Lehrer, wie man zu sagen pflegt, Christus nicht der Stifter, er ist der Inhalt des Christentums”, es decir, “el contenido propiamente tal del cristianismo es solo la persona de Cristo... Cristo no es el maestro, como se suele decir, Cristo no es el fundador, El es el contenido del cristianismo”. XIV,35. Como es lo usual las cita a la obra de Schelling se hace de acuerdo a la edición K.F.A. Schelling Tomos I-XIV editada en Stuttgart entre 1856 y 1861. Los tomos XIII y XIV corresponden a su “Filosofía de la Revelación”. La indicación en números romanos designa el tomo y la que se hace en números árabes la página.

(26) De esta manera la “concentración cristológica” que con razón reseña W. Kasper en la discusión escatológica más reciente (“La esperanza en la venida definitiva de Cristo en gloria”, en *Communio* 7 (1985) 28-30) no podría generar una disolución reductiva de la escatología en la cristología, sino que esta se establece como presupuesto hermenéutico como lo señala K. Rahner (“lo que no puede entenderse y leerse como declaración cristológica tampoco es una auténtica declaración escatológica”, en “Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas” en *Escritos de Teología IV*, Madrid 1962, 411-439) que se encuentra dinamizado y queda referido al eschaton como encuentro del creyente con Jesucristo como lo recalca H.U. von Balthasar *Theodramatik IV, Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 14 ss) y parece insinuarlo la dinámica en la cual sitúa Tomás de Aquino la gracia de la fe en Jesucristo: “sicut gloria praesupponit gratiam, ita gratia praesupponit naturam” *In I Librum Sententiarum Distinctio 17 Quaestio I Articulus 3*.

Desarrollar y explicitar lo que comporta el carácter histórico-escatológico del dogma cristiano equivale a elaborar una teología de la historia (27) lo cual ciertamente excede el marco de nuestro tema, me permito en todo caso recoger cuatro acotaciones elementales sobre el estatuto de una teología de la historia que resultan pertinentes porque explicitan tal carácter (28):

1. Las posibilidades de una teología de la historia residen y tienen como fundamento el mensaje escatológico del evangelio. El kerygma no se plantea como verdad o gnosis a-temporal y ou-crónica de salvación, sino como verdad de la historia. Cristo es el centro de un designio de Dios sobre la historia, y de un designio salvífico. Reconocer a Jesús como Cristo significa, con respecto a la historia, reconocer a esta como una *historia salutis*. 2. Como el designio de Dios en Cristo es único y total, absoluto y concreto, no es posible establecer compartimentos discontinuos en la historia. Entre devenir histórico mundano y consumación se da continuidad. Esta se encuentra sellada por la encarnación del Hijo. El eschaton es de la historia. 3. Cristo, empero, no se establece y confiesa como verdad mecánica de la historia. La cristificación de este mundo pasa por la libertad del hombre y no la suprime. Más aún, se establece como un designio al cual nunca se adecua plenamente nuestro ser libre. Es por ello que el reino de Dios no se propone como fruto de nuestro quehacer, sino como don (es preciso que el Señor venga). Hay, pues, una discontinuidad que no reside en una impotencia del designio de Dios, sino en nuestra incapacidad de hacernos absolutamente transparentes al mismo. El designio de Dios es gracia y lo es siempre. 4. El designio salvífico histórico no se deja cuantificar ni reducir como propiedad adecuada a ningún sujeto excluyente de otros, sino que los trasciende (también a la Iglesia en cuanto sujeto social peregrinante). Positivamente dicho designio comporta un movimiento que se sostiene en Jesucristo como sujeto *a quo*, es de toda la humanidad (en cuanto sujeto *in quo*), especificándose en el hombre positivamente como gracia y negativamente (es decir en cuanto condición de posibilidad) como libertad, y se dirige al Padre como su sujeto *ad quem*. En sí mismo, *formaliter (subjectum quod)*, corresponde al amor con que el Padre y el Hijo se aman, es decir, al Espíritu presente en la historia.

Sobre el carácter orgánico del dogma cristiano

En el decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo del Concilio Vaticano II encontramos un texto que, a mi parecer, ilustra muy bien el carácter orgánico que le corresponde al dogma cristiano (29): “Además, los teólogos católicos, afianzados en la doctrina de la Iglesia, deben seguir adelante en el diálogo ecuménico con

(27) Me permito remitir al *status quaestionis* que expongo en “Teologías de la historia en el umbral del tercer milenio”, en E. Briancesco y otros *Caminando hacia el tercer milenio*, Buenos Aires 1997, 91-140.

(28) Retomo lo expuesto en “Reseña de un desafío y enunciado de perspectivas elementales en las respuestas que ensaya la teología actual”, en *Teología y Vida* 27 (1986) 145-152.

(29) Hemos preferido titular este escrito usando el singular y ello no ha sido por casualidad sino para recalcar la dimensión unitaria y orgánica. No se desconoce con ello ciertamente la pertinencia de hablar en plural de dogmas, solo se excluye una consideración fragmentada y plana de los mismos.

amor a la verdad, caridad y humildad, investigando juntamente con los hermanos separados sobre los misterios divinos. Al comparar las doctrinas, han de recordar que existe un orden o ‘jerarquía’ de las verdades de la doctrina católica, puesto que es diverso su nexo con el fundamento de la fe cristiana” (U.R. 11). Se alienta pues al diálogo ecuménico entre teólogos cristianos dando como fundamento, que hay un “orden o jerarquía de las verdades de la doctrina católica”, que depende de “su nexo con el fundamento de la fe cristiana”. Ya en el Concilio Vaticano I se habla de “un nexo de los misterios mismos entre sí” como condición de posibilidad de una inteligencia teológica (D.H.3016). El Vaticano II especifica tal nexo al referirlo a un eje o núcleo fundamental que designa como “fundamento de la fe cristiana” sin explicitar, sin embargo, cuál sea este. Surge entonces la pregunta por la verdad o misterio que funge como fundamento. ¿Cuál es este? Recordemos lo dicho anteriormente sobre la persona de Jesucristo como el contenido más propio e íntimo del cristianismo. Sin un reconocimiento de que Jesús es el Cristo no se puede hablar de fe cristiana. No es del caso explayarnos en el contenido cristológico concernido en cuanto tal (30). Lo que sí importa es recoger que este texto postula un fundamento o centro que ordena y le da una unidad orgánica a lo que se ha ido decantando en la historia como dogmas de la doctrina católica. De esta manera el Vaticano II certifica el carácter orgánico, unitario y a la vez diferenciado, de las afirmaciones dogmáticas del cristianismo.

Tendríamos pues que el dogma cristiano para ser creíble debe articularse en dependencia y transparencia al objetivo “fundamento de la fe cristiana”, es decir, al ser y acontecer de Jesucristo reconocido como “verdaderamente Dios y verdaderamente hombre” como afirma la definición del Concilio de Calcedonia (D.H.301).

II. CONDICIONES PRO-EXISTENCIALES DE CREDIBILIDAD

Pasemos ahora a considerar los factores que provienen de la situación en que se establecen los sujetos concernidos e interpelados por la credibilidad del dogma cristiano. Si procediéramos de acuerdo a la pretensión de universalidad que tiene el evangelio (Mt.28,19) deberíamos referirnos a toda la humanidad en general. Sin embargo, nuestra aproximación, además de ser más puntual, tomará como punto de referencia lo que se expone en un sugerente estudio sobre la realidad cultural de este rincón del mundo que llamamos Chile (31).

(30) Sobre la necesidad que dicho contenido atienda a los requerimientos simultáneos de concreción y universalidad me he referido al plantear la necesidad de “pensar una cosmología crística” y fundamentar un “realismo creyente” en “Mysterium creationis. Sobre la posibilidad de una aproximación a la realidad en cuanto creación de Dios”, en *Teología y Vida* 40 (1999) 372-399, ver especialmente 396-397 y en “En torno al fin del mundo. Reflexión sistemática”, en *Teología y Vida* 41 (2000) 90-102, ver especialmente 93-100, respectivamente.

(31) *Desarrollo humano en Chile 2002. Nosotros los chilenos: un desafío cultural* (Informe del Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo), Santiago de Chile 2002. También debo agradecer al coordinador ejecutivo de este informe Pedro Güell por la información complementaria que me proporcionó sobre el tema.

Recogiendo los resultados de informes anteriores, en este informe se afirma que “la modernización del país tiene una cara que no puede ser ignorada, cual es la subjetividad de las personas”. Se aclara que “la subjetividad social no es una variable ‘blanda’ que solo opera como receptora pasiva de los impulsos que provienen del mundo ‘duro’ de la economía, de la política o de las leyes; también interviene sobre la realidad objetiva de la realidad. Donde no se considera y acoge las demandas de seguridad y reconocimiento de la gente, la subjetividad social tiende a replegarse sobre sí misma”. Más aún se sostiene que “la sustentabilidad de la democracia, del crecimiento económico y del mismo Desarrollo Humano depende del grado de complementariedad entre las necesidades de la subjetividad social y la de los sistemas e instituciones”, y se “concluye que un recurso indispensable para el Desarrollo Humano es la existencia de un ‘mundo común’ definido desde y para la subjetividad personal y social” (p. 39). El “desafío cultural” que se presenta “no es la erosión de los antiguos, sino la debilidad de los nuevos imaginarios colectivos del Nosotros, lo que constituye el problema de la cultura en Chile”. Tal desafío se explicita en referencia a la idea de individualización como clave: “Una característica de Chile en los últimos años es la creciente individualización... En muchos casos, la debilidad de los referentes colectivos provoca una individualización asocial” (p. 40).

El capítulo 5 del informe titulado “Los cambios de las identidades y pertenencias religiosas” (pp. 234-241) permite aproximarnos más directamente a nuestro tema. Bajo el supuesto de que “la religión es una de las expresiones más importantes de la cultura” y que “si bien las religiones suelen referirse a la relación con las realidades trascendentes, tienen un peso real en las realidades sociales y dependen de ellas”, se diagnostica que: “Hoy día el significado de la religión y de sus transformaciones hay que analizarlo en el contexto de la individualización y del debilitamiento de los referentes tradicionales”.

En los acápites siguientes, titulados “Chile, un país que se declara creyente”, “El mapa cambiante de las pertenencias eclesiales” y “Las identidades eclesiales”, se constata que “Chile ocupa el séptimo lugar de mayor porcentaje de creyentes en Dios” y que “las iglesias... mantienen el más alto grado de confianza entre todas las instituciones sociales”. Luego se consigna: “una lenta pero persistente disminución de la pertenencia católica... la adscripción a las iglesias evangélicas ha experimentado un crecimiento espectacular, creciente incorporación de las místicas orientales... la no creencia aumenta de manera importante a medida que aumenta el estrato social y es un fenómeno urbano”.

El último acápite se titula “Subjetivación y desinstitucionalización de la experiencia religiosa” resulta quizá el más decidor. El que “cerca de un 75% de las personas no practican regularmente su religión” justifica el hablar de “un contexto de individualización” en el cual la religión adquiere un nuevo sentido, “fuente de sentido subjetivo que cada persona elige, selecciona y organiza”. Ahora bien “en la medida en que la religión se subjetiva y privatiza, su regulación y expresión social e institucional pierde importancia”. Se aclara que “se trata de un fenómeno de transformación de la experiencia religiosa, no necesariamente de su debilitamiento”. Todo lo anterior permite sustentar la siguiente hipótesis que se destaca en el texto: “la experiencia religiosa está cambiando bajo el impacto de los cambios culturales generales del país, y, en general, lo hace en la misma dirección en que avanzan los otros procesos: hacia la privatización de la construcción de sentido”.

Las consecuencias de este cambio según el informe “va acompañado de un nuevo discurso sobre las iglesias” y se aclara: “en efecto, los estudios cualitativos realizados para este informe muestran la emergencia de una mirada crítica sobre ellas. Esa crítica se funda precisamente en la contraposición entre el carácter subjetivo de la religión por un lado y la objetividad (y por lo tanto el poder) de la institución por el otro”. En referencia a “la Iglesia Católica chilena en la última década”, “se observan y evalúan tres tendencias”: “Una es el juicio de que la jerarquía habría debilitado el compromiso social y con los derechos de las personas que caracterizó su actuar durante el siglo XX, compromiso que es altamente valorado... La otra es que ella se habría concentrado en el último tiempo en los temas de la moral privada, especialmente en los temas familiares y sexuales... Finalmente se critica el que esta nueva orientación no se despliegue en el entorno del debate público, sino mediante el ejercicio de influencias tradicionales en los círculos del poder”.

Termina el capítulo señalando que “las actuales transformaciones plantean serios desafíos”: “las formas asociales de la individualización pueden verse reforzadas por una tendencia privatista de la religión y hacer aún más difícil la construcción de imaginarios colectivos... Las iglesias se verán confrontadas cada vez más con estas preguntas y su vitalidad dependerá de la capacidad de responderlas”.

Si asumimos el diagnóstico anterior como pertinente, al menos en sus líneas gruesas, no cabe sino reconocer que la constatación de “subjetivación y desinstitucionalización de la experiencia religiosa” toca muy directamente y en su raíces lo que hemos llamado condiciones proexistentiales de credibilidad. Al respecto me permito algunas precisiones orales de uno de los redactores del informe. Previa aclaración de que sociológicamente credibilidad designa una determinada “construcción cultural”, Pedro Güell me ha reiterado que se constata un cambio en las condiciones de credibilidad. Me explica que de una “credibilidad por fusión o adhesión” se pasa a una “credibilidad por evaluación”. En la primera el individuo al confiar e identificarse con una determinada institución se valida a sí mismo. En cambio, la “credibilidad por evaluación” es individual, y, cada vez más, si se cree en una institución es por la experiencia que provoca y no por sí misma. De allí que el desafío de las iglesias, guste o no, se configura como oferta de sentido a personas evaluantes. Este cambio en el potencial creyente de adherente a evaluante configura un desplazamiento, no una negación, de la experiencia de trascendencia. Esta se configura en la experiencia consigo mismo y no más fuera, en las instituciones religiosas cuya fragilidad y contingencia se perciben con creciente evidencia. Al auge de la literatura de autoayuda y la atracción por una religiosidad *new-age* es correlativo una creciente desafección por las instituciones religiosas, especialmente por la Iglesia Católica.

Ahora bien, aunque el autoritarismo y voluntarismo se expliquen como reacciones todavía no pensadas ante una pérdida de poder, no se justifican como respuestas que realmente se hayan hecho cargo de las preguntas que surgen de tal diagnóstico. Este tampoco cabe desecharlo y eludirlo como expresión de una campaña antirreligiosa, anticristiana o anticatólica. A mi parecer evidencia preguntas pertinentes pero postergadas por una comunidad creyente poco habituada a pensar su fe.

Por ser una indagación más que una propuesta acabada lo anteriormente expuesto quisiera solo aportar a una discusión sobre un tema, como es el de la credibilidad, que solo tiene sentido cuando acoge preguntas y no se encoge en fórmulas estereotipadas que son incapaces de fungir como respuestas.

III. A MODO DE CONCLUSIÓN PROVISORIA

No quisiera terminar sin dejar planteada una constante que surge, a mi parecer, tanto de lo que he llamado condiciones ex - istenciales y pro-existenciales de credibilidad y que mantiene una vigencia más allá de la especificaciones más concretas en que la misma se exprese.

Se trata de una conclusión no solo provisoria sino también parcial, precisamente porque no pretende discernir sobre cada una de las diversas condiciones proexistenciales de credibilidad a las que se alude en la segunda parte. Estas, sin embargo, se recogen fundamental y unitariamente como requisitos inmanentes que no deberían evadirse porque de la trascendencia que se trata cuando hablamos de Jesucristo es la del Trascendente que se hace inmanente.

De todo lo anteriormente expuesto me parece que se puede concluir que: solo tiene sentido hablar de credibilidad en materia religiosa –más todavía si se trata del dogma cristiano– cuando el recurso a una instancia de trascendencia propia de toda religión no se articula arbitrariamente y dissociada de la dimensión inmanente que inevitablemente supone. Entonces tampoco vale un recurso a la paradoja como instancia resolutoria. Así la que se establece en dependencia remota de Lutero y más inmediata de Kierkegaard y K. Barth y que podría rotularse de paradójismo supranaturalista en atención a la crítica que del mismo hiciera P. Tillich y a una variante más reciente que me parece percibir en algunos teólogos católicos. En mi opinión, se hace un recurso abusivo a la índole paradójica del mensaje evangélico y del cristianismo en la medida que no se mantiene vivo el carácter dialéctico que rige entre trascendencia e inmanencia y se recurre a la trascendencia del cristianismo como un no, una negación cosificada sobre la inmanencia. Este abuso tiene su raíz en el mismo Kierkegaard, quien en reacción al sistema especulativo de Hegel contrapone mediación y paradoja: “La idea de la filosofía es la mediación, la del cristianismo la paradoja”. La realidad del Dios hecho hombre, la consistencia de “la verdad eterna devenida en el tiempo”, para Kierkegaard, solo es recepcionable por el entendimiento humano negativamente como “lo absurdo” y en el hombre es positiva exclusivamente como “pasión de la fe”. Cuando K. Barth, recurriendo a Kierkegaard, planteó a principios del siglo XX su programa de una “teología dialéctica” fue duramente criticado por P. Tillich debido a un recurso no-dialéctico a la paradoja. A juicio de Tillich el recurso a “la infinita diferencia cualitativa de tiempo y eternidad” se torna contradictorio consigo mismo cuando se detiene y especifica como pura negación de la inmanencia por parte de la trascendencia. Aún más, desentenderse de la positividad con que lo inmanente remite ontológicamente a lo trascendente conduce a una “teología del absurdo positivo”. Toda negación explícita se torna contradictoria consigo misma si no reconoce el sí que presupone. Según Tillich, si Barth es consecuente con su planteo es preciso un “retroceso de la parado-

ja crítica a la paradoja positiva” (*Gesammelte Werke* VII, 218). Más tarde y de alguna manera Barth parece reconocer la pertinencia de la crítica tillichiana al afirmar: “Paradoja no puede ser nuestra última palabra en referencia a Jesucristo” (*Kirchliche Dogmatik* IV/2,389). En cualquier caso, la trascendencia de la trascendencia no se salvaguarda cuando se detiene y cosifica como unívoca negación de la inmanencia, de este modo más bien queda expuesta a la arbitrariedad de un recurso fideísta y al irracionalismo. El peligro de supranaturalismo que puede condicionar un recurso adialéctico a la paradoja resulta especialmente emergente para un teólogo católico que, sin desconocer la pertinencia constante de una teología negativa, se debe a una tradición del misterio como sacramento. Este es, a mi parecer, un problema pendiente en el imponente y seductor planteo de Von Balthasar (32). A mi parecer, su recurso especulativo tan radical como negativo a la paradoja queda expuesto a revertir, tiende a rebrotar, dado que no se restringe a permanecer como pura negación absoluta, en posiciones concretas, en afirmaciones acerca de lo inmanente que corren el peligro de transformarse en postulados eclesiológicos no medidos ni mediables razonablemente. Entonces, cuando la *voluntas catholica* reemplaza a la *demonstratio catholica*, se extravía de la tarea que le planteó el Concilio Vaticano I a la teología, y al desentenderse de que la fe es un *obsequium rationi consentaneum* (D.S. 3009) puede incluso malentenderse como apodíctica gnóstica.

A mi entender es preciso hacerse cargo de la dialéctica inmanencia trascendencia tanto en el momento positivo como negativo. Descarto un recurso a la paradoja o el misterio, como recurso adialéctico y unidireccional a la dimensión trascendente porque no se hace cargo y soslaya el problema en su real complejidad.

A continuación trataré de esbozar la complejidad que conlleva recurrir al carácter paradójico o misterioso del dogma cuando se asume la dimensión dialéctica que conlleva tanto negativa como positivamente y no se lo simplifica a la burda ecuación que explica unívocamente la negatividad por la trascendencia y la positividad por la inmanencia y como referentes no solo distintos sino separados y excluyentes (33). Tanto una retrospectiva a lo que ha sido la génesis e historia de la

(32) A este respecto son muy instructivas tres puntualizaciones que Von Balthasar hace sobre el tema. Nos referimos a tres capítulos de *La verdad es sinfónica*, Madrid 1979, 33-43, que se titulan: “Potenciación de la paradoja”, “Los órganos de verdad en la potenciación de la paradoja”, y “Paradoja y pluralismo”. La “potenciación de la paradoja” se establece recurriendo a la fórmula de Lutero, según la cual la revelación *sub contrario latet* de la siguiente manera: Junto con señalarse que “la fórmula ‘sub contrario latet’ tiene un sujeto del cual se enuncian igualmente la parte y su contrario, la tesis y su antítesis” se sostiene que “Dios... no se somete a una ley extraña, que se revelaría en este momento como la ley que impera propiamente en el mundo, la ‘ley de la dialéctica’. Y, sin embargo, puesto que hay que superar la profanidad del mundo... el impulso hacia la ‘ocultación bajo lo contrario’ no se queda a medio camino, sino que llega hasta el final, hasta el ‘descenso a los infiernos’”. Lo anterior determina una total relativización abstracta “de los órganos de verdad”. Ante la crítica, sin embargo, de introducir “un ataque a la jerarquía”, Von Balthasar responde que sus críticos no se han percatado “de que todo lo que hay en la Iglesia es ‘plenitud de Cristo’”. De esta manera lo que tan absolutamente se niega en abstracto, es afirmado no menos absolutamente en concreto. De acuerdo a lo anterior, el único pluralismo válido para Von Balthasar, es el que se subtrae a “la ley de la dialéctica y se articula de acuerdo a la paradójica *analogia entis*”.

(33) Como J.G. Fichte paradigmáticamente al contraponer “transscendentaler Dogmatismus” a su programa de criticismo “immanente”

polaridad inmanencia-trascendencia para la reflexión filosófica (34), como también la historiografía que consigna el significado teológico de la palabra misterio (del griego *mysterion*) (35) nos enseñan que la preñez de la valencia significativa de estos términos se pierde cuando trascendencia se equivale a no-inmanencia y la dualidad de manifestación y ocultamiento que religa el término misterio se contraponen. En realidad se trata de términos que, a mi parecer, se desvirtúan y cosifican si se toman como conceptos o resoluciones terminales sobre la realidad, más bien deben acogerse como instrumentos útiles para seguir pensando. Así me parece lo hace, con una lucidez y erudición asombrosas y desde una perspectiva sociológica, K. Luhmann para determinar la especificidad de la religión al interior del “sistema social” (36). Para este pensador, “a la religión le concierne primariamente de acuerdo a sus tradiciones la diferencia de inmanencia y trascendencia” (p. 298) y explicita su “propuesta” del modo siguiente: “Para una codificación del sistema religioso que atienda al contexto de la tradición de la semántica religiosa (sin la cual ninguna propuesta tendría sentido), debería considerarse como adecuado solo un esquema, a saber, la *diferencia de inmanencia y trascendencia*. De acuerdo a esta, inmanente es todo lo que el mundo ofrece tal como es a una consideración intramundana... y trascendente es lo mismo visto de modo diverso. La representación (inmanente) de la trascendencia opera con un punto de referencia fuera del mundo. Considera el mundo como si pudiese ser visto desde fuera. De esta manera lleva a cabo uno de esos *strange loops* que Douglas Hofstadter describe como ‘something in the system acts on the system as if it were outside’. El universalismo de un tal código residiría en la relación al mundo. El mundo es duplicado como ‘visto desde dentro’ y ‘visto desde fuera’. Sin embargo, es duplicado precisamente porque manifiestamente es existente solo una vez. Un acceso a la trascendencia es por eso imposible e innecesario. Precisamente la necesaria inmanencia-mundana de todas las operaciones que se refieren a la trascendencia, garantizan la completa duplicación de la inmanencia a través de la trascendencia gracias a la inclusión por parte de la inmanencia de ese *strange loops*, con el cual la operación, que remite a trascendencia y ‘vivencia’ trascendencia, se observa a sí misma como mundano-inmanente. La específica paradoja de este código reside, de acuerdo a lo anterior, en que la vivencia de la trascendencia retrotrae a la inmanencia dado que toda inmanencia es vivenciada en referencia a la trascendencia.

-
- (34) Para una visión general más actualizada se puede consultar M. Enders, Art. “Transzendenz;Transzendieren”, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 10, Basilea 1998, 1447-1455. El Art. de H. Blumenberg, “Transzendenz und Immanenz” en la tercera edición de *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübinga 1962 sigue siendo muy lúcido al describir la crisis que la modernidad plantea al concepto previo de trascendencia: “la trascendencia había concentrado al hombre sobre la dimensión de apertura de sus posibilidades, pero en la medida que exigía esta concentración, en la medida que redujo la realidad inmanente a una exterioridad de la propia conciencia, se condenó a sí misma a la irrealidad” (995).
- (35) Ver por ejemplo los artículos “Mysterium” en la tercera edición de 1998 del *Lexikon für Theologie und Kirche* 7, 577-582 y en la cuarta edición de 2002 de *Religion in der Geschichte und Gegenwart*. 5, 1646-1650.
- (36) Ver “Die Ausdifferenzierung der Religion” en *Gesellschaftsstruktur und Semantik* B.3, Suhrkamp 1989, 259-357.

Psicológicamente esto equivale a que la fe en la realidad de la trascendencia espontáneamente se traspa en la fe en la realidad de la fe. Para sistemas sociales esto significa que la trascendencia es incomunicable, o también que cada intento de comunicación desata esas paradojas de la comunicación que han sido tan investigadas y en las cuales la operación contradice lo que quiere decir. Afortunadamente para la religión (y también para todo sistema funcional) no es ciertamente el código la única estructura que dirige las operaciones del sistema. En otro caso el comienzo sería el fin y la diferenciación no se habría producido en lo más mínimo. La reflexión de la religión habría fallado a su objeto (y con ello a su propia operación) si quedase aprisionada en la paradoja y tendría que concluir que la religión es imposible. Ella empero se sobrepone en la medida que ‘da nombre’ a la unidad, a la unidad de la diferencia de inmanencia y trascendencia. Con este dar nombre es llevado a cabo lo que primaria y propiamente hace que la religión sea religión: la desaparadojización de su propio código” (p. 313-314).

Permítasenos todavía intentar un esbozo más acotado sobre el significado de paradoja y misterio que retoma lo que anteriormente hemos dicho sobre el carácter personal y escatológico del dogma cristiano y lo que nos sugiere el penetrante y denso texto de Luhmann. Podríamos decir que el carácter paradójico del dogma cristiano se evidencia cuando se hace presente simultáneamente el carácter concreto e inmanente de su contenido más propio, es decir, la persona de Jesucristo y el carácter universal y trascendente de la misma como escatólogos. Así el dogma cuando es cristiano, a la vez, dice y no-dice, más precisamente, diciendo es todavía más lo que no dice, sin embargo, testifica lo que no dice solo diciendo lo que dice. Dice y afirma algo positivamente en la medida que configura una proposición determinada en un ahí y entonces determinado que se establece como actualización del evangelio que es Jesucristo en persona. Con ello, sin embargo, no pretende establecer una fórmula mágica que agotara la virtualidad significativa de verdad de la persona de Jesús. El dogma no reemplaza sino que actualiza, en referencia a una coyuntura histórica determinada, el único evangelio subsistente y perfecto de Dios, es decir, actualiza la verdad de la persona de Jesucristo. Al hacerlo, se articula no solo como memoria concreta de un concreto sino que, al mismo tiempo, como prolepsis de una verdad que se hará patente en su universalidad solo “cuando Él venga”. El dogma al anticipar el eschatologos que es Jesucristo lo hace parcial y provisoriamente, se sitúa en el régimen de la fe y no de la visión y la gloria. Así como no reemplaza a Jesucristo como pasado histórico concreto tampoco lo hace como futuro universal de toda la historia humana. Sin embargo, en cuanto actualización histórica, parcial y provisoria, de la verdad de Jesucristo, lo memoriza y anticipa como verdad definitiva y universal. Por eso el dogma dice no solo lo que positivamente afirma sino que lo articula como memoria y anticipación de algo que no alcanza a decir y que se establece como condición de posibilidad de lo que logra afirmar. Si retomamos la terminología de Luhmann podríamos decir entonces que el dogma cristiano se sostiene como creíble en la medida que remite retrospectiva y prospectivamente a la persona de Jesucristo como “a la unidad de la diferencia de inmanencia y trascendencia” y así como la clave de “la desaparadojización de su propio código”.

RESUMEN

Lo más decisivo de la credibilidad del dogma cristiano solo se aborda cuando se supera la dicotomía entre sujeto creyente y objeto creíble y se piensa la unidad de la diferencia que media entre ambos. En esta perspectiva, que no aísla la soteriología de la creación ni reduce la cristología a una jesuología es más adecuado hablar de condiciones existenciales y proexistenciales de credibilidad. Las primeras se perfilan en referencia a la índole evangélica, personal, histórico-escolástica y orgánica del dogma cristiano. Según estas el dogma cristiano para ser creíble debe articularse en dependencia y transparencia al ser y acontecer de Jesucristo reconocido como verdaderamente Dios y verdaderamente hombre. Las condiciones proexistenciales de credibilidad se hacen eco del diagnóstico de la situación cultural de Chile según el Informe 2002 del Programa de las Naciones Unidas. Tal diagnóstico confirmaría que solo tiene sentido hablar de credibilidad en materia religiosa cuando el recurso a una instancia trascendente propio de toda religión no se articula disociado de la dimensión immanente que inevitablemente supone. Se concluye, aludiendo al planteo de N. Luhmann, que el dogma cristiano se sostiene como creíble en la medida que remite retrospectiva y prospectivamente a la persona de Jesucristo como a la unidad de la diferencia de immanencia y trascendencia y así clave de la desparadojización de su propio código.

ABSTRACT

The most significant aspect of the credibility of the Christian dogma, can only be undertaken when one overcomes the dichotomy between the believer and what is believed, and one thinks about the unity of the difference that spans between them. From this point of view –which does not isolate soteriology from creation nor reduce Christology to Jesusology– it is more appropriate to speak of existential and proexistential conditions of credibility. The former are outlined with reference to the evangelical, personal, historic-eschatological and organic nature of the Christian Dogma. According to them, Christian Dogma, in order to be credible, needs to be articulated around the person of Christ –upon dependence and transparency towards His being and coming about– acknowledged as true God and true man. The proexistential conditions of credibility are an answer to the 2002 UN Program report about Chile's cultural situation. This report would confirm that it makes sense to talk about credibility regarding religious matters, only when the appeal to a transcendent instance (distinctive to every religion), is not articulated disconnected from the immanent dimension that it unavoidably presupposes. Finally, following N. Luhmann's position, the author concludes that Christian Dogma is held as credible provided that it always conducts us to the person of Christ –retrospectively and prospectively– as the unity in the difference of immanence and transcendence, and thus to the non-contradiction of its own code.