

CRITERIS D'INTERPRETACIÓ DEL MAGISTERI ECLESIASTIC *

El problema de la interpretació del magisteri, tal com avui ens el plantejem, és nou en la teologia. Les teologies antiga i medieval van sentir la preocupació hermenèutica respecte de la paraula inspirada de la Bíblia i van intentar d'explicar els diversos sentits que pot tenir un text de l'Escriptura. També els teòlegs de tots els temps han desitjat d'assolir una comprensió satisfactòria de la predicació viva de l'Església o dels documents anteriors del magisteri. Quan l'autor de la segona epístola de sant Pere ens diu que a les cartes de sant Pau «es troben punts difícils de comprendre que els indòcils i inquietes tergiversen» (2 Pe 3, 16), ens dóna un testimoni d'aquell desig, que es remunta als primers temps de la història de l'Església. Però totes aquestes preocupacions hermenèutiques partien d'un concepte força objectivista i atemporal dels textos. La dificultat d'interpretació provenia, segons ells, del fet que el text era objectivament difícil, no del seu caràcter intersubjectiu o del seu inevitable condicionament històric. L'hermenèutica moderna, en canvi, s'ha fet conscient de la dimensió existencial de

* Aquest estudi és una ponència que va ésser llegida el dia 30 de desembre del 1968 a les III Jornades catalanes de Teologia, que van tenir lloc al Seminari de Solsona. M'ha semblat millor deixar el text intacte, advertint però, de bell antuvi, els lectors del seu caràcter oral originari, per ajudar-los a fer-ne una lectura més «situada». Això pot fer més comprensible, per exemple, la cruesa retòrica amb què és exposada l'aparent contradicció entre la llibertat de la investigació teològica i l'autoritat del magisteri eclesiàstic. La solució que proposo a aquesta antinòmia, coincideix amb l'ensenyament de Pau VI en un important discurs pronunciat alguns mesos més tard: «Nos no volem que arrelhi indogudament en els vostres ànims la sospita d'una emulació entre dos primats, el primat de la ciència i el primat de l'autoritat, perquè quan es tracta de la doctrina divina hi ha un sol primat, el de la veritat revelada, el de la fe, al servei de la qual volen estar tant la teologia com el magisteri eclesiàstic, amb cor unànime, però de manera diversa». (*Discurs del Papa als membres de la Comissió Teològica Internacional*, a «L'Osservatore Romano», 6-7 d'octubre del 1969, p. 1 en llatí i p. 2 en italià, o a *Documents d'Església*, IV [1969], col. 1239.)

la veritat i de la seva radical historicitat¹, amb la qual cosa els problemes d'interpretació han adquirit facetes totalment noves i una profunditat i complicació insospitades.

A més ens trobem que la nova hermenèutica, cultivada sobretot entre els teòlegs protestants, ha estat aplicada fins ara quasi exclusivament a la interpretació de la Sagrada Escripura. L'intent d'estudiar els textos del magisteri eclesiàstic tenint en compte els resultats de la ciència hermenèutica més moderna ens posa, doncs, davant un problema nou, ric en implicacions procedents dels camps més diversos (teològic, filosòfic, literari, històric, etc.) i, per altra banda, d'una importància decisiva i d'una gran actualitat.

La publicació de l'encíclica *Humanae Vitae* ens ha obligat a practicar una hermenèutica d'urgència sense estar-hi massa preparats. Però les circumstàncies especials en què ha estat proclamat aquest ensenyament pontifici han provocat una reflexió més fonamental sobre el sentit i el valor del magisteri a l'Església. Molts han tingut la impressió que alguns punts decisius d'aquest ensenyament pontifici de la *Humanae Vitae* no brollaven de la fe comuna de l'Església, sinó que hi irrompien des de fora, a partir de concepcions filosòfiques més o menys racionalistes. Si aquesta primera impressió ha arribat a convertir-se en convicció profunda, se'ls ha plantejat el conflicte entre el judici de la pròpia consciència (illuminada per una fe sincera, i moguda per una caritat generosa) i les normes d'un ensenyament autoritzat que no són capaços d'integrar en les opcions fonamentals que constitueixen llur existència cristiana i llur adhesió a l'Església. Les Conferències episcopals que han considerat les conseqüències pastorals de la *Humanae Vitae* a aquest nivell de conflicte moral, han insistit generalment en el primat de la consciència, com a norma última pròximo-pràctica de la conducta, i també en la necessitat de formar rectament aquesta consciència. Però no han aclarit com és possible que es produeixi aquest conflicte moral entre la consciència cristiana i la norma del magisteri autèntic, ni han explicat suficientment per què en la pràctica queda relativitzat un ensenyament que és acceptat i àdhuc elogiat en teoria, quan és clar que la intenció expressa

¹ No solament és històric el nostre coneixement de la veritat, sinó que la mateixa veritat és històrica. Cf. K. RAHNER, *Historicidad de la teología*, a «Selecciones de Teología» 6 (1967) 147-156.

d'aquest ensenyament és de donar una norma d'actuació pràctica. Tot això hauria exigint una fonamentació teològica de la naturalesa i valor del magisteri a l'Església, fonamentació que hauria d'anar molt més enllà de la simple distinció entre magisteri infalible i no infalible.

El problema de base que els esposos cristians viuen com un conflicte de deures davant la doctrina moral de la *Humanae Vitae*, es planteja als teòlegs catòlics com un problema d'honradesa professional davant el magisteri eclesiàstic en general, quan no veuen manera d'integrar-lo en les conclusions de llur treball científic. Si la teologia és la ciència de la fe, ha de tenir l'autonomia pròpia d'una ciència per a poder ésser fidel al seu propi mètode, i el teòleg ha de gaudir de la llibertat d'investigació que caracteritza la recerca científica. Aquest respecte a la veritat teològica no resulta fàcil de compaginar amb decisions del magisteri que no aporten nova llum a la discussió teològica, sinó que volen imposar-se simplement per la força de l'autoritat. El conflicte entre la investigació teològica i l'autoritat purament formal del magisteri² queda agreujat per la nova consciència que tenen els teòlegs, de la funció crítica que correspon a la teologia en la vida de l'Església. Els esdeveniments intraeclesials dels últims anys, especialment els relacionats amb el Concili, ens han demostrat que aquesta funció crítica de la teologia és indispensable per a la bona marxa de l'Església i que no han de quedar excloses d'aquesta crítica les actuacions de l'autoritat magisterial.

El cas Halbfas ha provocat una autèntica crisi en el món teològic alemany, ja que molts estudiants i alguns professors han vist amenaçada la llibertat d'investigació teològica en ser retirada la «missió canònica» pel president de la Conferència episcopal a aquest especialista en pedagogia religiosa, perquè defensa algunes tesis teològiques i propugna un concepte de teologia que, segons el judici dels bisbes alemanys, no són compaginables amb la doc-

² El concepte d'autoritat, com tampoc cap altre concepte, no és mai purament formal. Sempre fa referència a un contingut «material», que podrà ésser evangèlic o pagà, eclesiàstic o civil, dictatorial o democràtic, etc. La teologia actual, però, parla d'autoritat purament formal quan el que mana, reclama l'obediència purament en virtut del principi d'autoritat, i no a causa de la bondat o de l'encert d'allò que és manat. L'autoritat s'imposa per la seva «forma», no per la seva «matèria».

trina catòlica³. La pèrdua dels seus càrrecs d'ensenyament i de consulta i la inhabilitació per a diverses responsabilitats en les publicacions eclesiàstiques alemanyes, han estat imposades per una decisió de l'autoritat. La pregunta que es fan els catòlics alemanys i que podem fer-nos també nosaltres, és aquesta: *en virtut de què* poden prendre els bisbes tals mesures? Si és en virtut de llur teologia, que difícilment serà millor que la dels professors, que dialoguin pacientment i acabaran posant-se d'acord sobre la base dels arguments científics i la força de les raons teològiques. Si no és en virtut de llur teologia o d'altres raons objectives, per exemple de tipus pastoral, hauran de recórrer a la força de l'autoritat que han rebut de Crist, que serà afirmada implícitament, per tant, com una autoritat purament formal, que hom pot exercir sense que hi hagi una matèria adequada. Hauran de recórrer a una suposada gràcia d'estat o a una assistència de l'Esperit Sant, que seran concebudes també com a entitats purament formals, que no s'encarnen en raons objectives o en arguments d'alguna manera perceptibles per als simples fidels.

Aquest és, exposat amb tota cruesa, el problema que es planteja actualment entre teologia i magisteri. Alguns, entre els quals trobaríem sens dubte representants del magisteri, voldrien resoldre aquest conflicte reduint la tasca teològica a un comentari del magisteri. La teologia no seria la ciència de la fe, sinó que seria la ciència *positiva* del magisteri, que es limitaria a interpretar objectivament els textos rebuts de mans de l'Església, sense possibilitat de preguntar per un fonament que els transcendeixi. Això pressuposa un concepte ja superat d'hermenèutica, que no pot portar a una autèntica comprensió. I a més, aquesta «solució», o bé exclou la fe de la teologia, o bé redueix la virtut teològica de la fe a una fe purament eclesiàstica, que no seria ni tan solament catòlica. El recurs de deixar la fonamentació de la fe per a una apològica prèvia no teològica i considerar-la com a qüestió ja enllestida i que ja no torna a ésser posada en joc durant l'estudi de la dogmàtica, ens portaria a una mentalitat escolàstica de principis de segle, que ignoraria els fruits de seixanta anys de reflexió teològica. N'hi

³ L'obra principal d'Hubertus Halbfas és la *Fundamentalkatechetik, Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht* (Stuttgart, 1968), que ha estat expressament desautoritzada i desaprovada per l'episcopat alemany.

ha prou amb dir que la fe només pot ésser fonamentada des de la mateixa fe i que les actuals teologia fonamental i teologia dogmàtica no són dues ciències diferents i independents, sinó que són solament dos moments, mútuament implicats, d'una mateixa ciència.

L'única solució d'aquest difícil problema és precisament de concebre tota la teologia com a hermenèutica. L'antinòmia que he exposat entre la llibertat de la investigació teològica i la instància autoritària del magisteri, prové d'una falsa comprensió de la teologia o del magisteri. I l'hermenèutica és precisament la ciència de la comprensió, ja que no hi ha interpretació autèntica sense una certa comprensió prèvia i, per altra banda, el fruit de la interpretació és una millor comprensió. L'hermenèutica ens pot ajudar a comprendre la veritable naturalesa de la teologia i del magisteri a partir de les categories més radicals i totalitzadores de revelació i fe, ja que tant el treball dels teòlegs com la doctrina del magisteri intenten d'expressar la realitat misteriosa i profunda de l'existència cristiana en la fe i en l'amor⁴. Les notes distintives d'aquesta existència cristiana han de perviure, per tant, en totes les seves manifestacions i autorealitzacions. I aquesta existència creient és una existència en la llibertat i en el diàleg. L'acte de fe no és tan solament un acte radicalment lliure, sinó que és només amb aquest acte que inaugurem l'autèntica llibertat en la nostra existència. Només l'autocomunicació divina acceptada en la fe ens enriqueix amb el do diví de la veritable llibertat humana. Aquesta radical llibertat dels fills de Déu ha de perdurar en tots els moments posteriors de la nostra vida de fe. Per altra banda, aquesta llibertat no pot ésser concebuda d'una manera individualista, perquè l'acte de fe és essencialment dialogal i l'existència autèntica descoberta en la fe és necessàriament comunitària. Ni la teologia, zelosa de la seva autonomia, ni el magisteri, conscient de la seva autoritat, poden oblidar mai aquest caràcter dialogal de tota expressió i testimoniatge de la fe, ni l'essencial llibertat de l'existència cristiana. Llavors la teologia admetrà sincerament la funció necessària del magisteri i el magisteri renunciarà definitivament

⁴ En parlar de l'existència cristiana en la fe i en l'amor, no oblidó pas la virtut teològica de l'esperança. La seva connexió amb la fe i l'amor quedarà remarcada més endavant.

a tot exercici purament formal de la seva autoritat. Perquè l'autoritat purament formal no existeix en l'Església. És a dir, o el magisteri eclesiàstic és el que ha d'ésser o, senzillament, no és. L'exercici de l'autoritat en l'Església només existeix en la mesura que és el que ha d'ésser, perquè només en aquesta mesura és expressió de la voluntat de Déu ⁶.

L'hermenèutica ens pot il·luminar els fonaments últims d'aquesta concepció teològica i ens pot ajudar a resoldre les dificultats que aparentment se'n deriven. Perquè l'hermenèutica, com a ciència de la interpretació, ens porta a realitzar el procés de comprensió d'un text, fent-nos reviure el moviment de l'esperit que ha produït aquest text: en el nostre cas el procés espiritual que han seguit els representants del magisteri fins a proclamar una doctrina com a expressió de la comuna fe de l'Església. En realitat aquest procés espiritual que engendra els textos del magisteri, és ja un procés d'interpretació i de comprensió, que cau, per tant, sota la consideració de l'hermenèutica. Podem dir, arribant a l'afirmació de més ample abast, que tot moviment de l'esperit humà és un moviment de comprensió, que tot existir digne de l'home és també un comprendre, que tota teologia, per tant, és hermenèutica. I que aquesta comprensió és prèvia, concomitant i posterior al magisteri. És a dir, és teologia fonamental, dogmàtica especulativa i dogmàtica positiva. Que quedi clar, però, que quan parlo de comprensió, no em refereixo a una intel·ligència racionalista que profanaria el misteri i dissoldria la fe en ciència humana, sinó que faig al·lusió a aquella «mysteriorum intelligentiam» (DS 3.016)

⁶ Aquesta afirmació i la conseqüència que se'n segueix, que l'obediència cristiana mai no ens estalvia el discerniment d'esperits, són diversament veritables segons que l'exercici de l'autoritat eclesial es doni a un nivell disciplinar o a un nivell pròpiament espiritual. En el primer cas hom pretén immediatament d'afavorir la pau i l'ordre dintre l'Església, assegurant el bon funcionament dels seus òrgans i salvaguardant la seva unitat. En el segon cas, la finalitat immediata és la manifestació i comunicació de la gràcia i la veritat que s'han realitzat per Jesucrist (Jo 1, 17). Per això la força de l'autoritat, quan és exercida a un nivell espiritual, no és més que la força del testimoniatge portada a la seva plenitud institucional. Sempre que en aquest estudi considerem el magisteri com a «autoexpressió de la fe de l'Església, feta pels legítims pastors», ens referim a l'exercici pròpiament espiritual de l'autoritat doctrinal de l'Església, no a possibles intervencions magisterials d'ordre disciplinar. Encara que aquestes també s'orienten en últim terme, és a dir, d'una manera mediata, a la comunicació i desenvolupament de la fe, cal distingir-les amb molta cura de les actuacions pròpiament espirituals del magisteri. Aquesta distinció ja és, per ella mateixa, un criteri hermenèutic fonamental.

que el Vaticà I considera pròpia de la maduresa de la fe i que constitueix precisament la tasca encomanada a la teologia en tant que ciència divina.

Acabem de veure que l'antinòmia entre teologia i magisteri només pot ésser resolta gràcies a un principi hermenèutic que podríem formular així: tot text ha d'ésser interpretat des de la realitat viva que li ha donat origen i de la qual és expressió. En el nostre cas aquesta realitat viva és l'existència cristiana de l'Església en la fe i en l'amor. Podríem estendre aquest principi de l'autotranscendència dels textos a tots els documents que el teòleg ha d'interpretar? És a dir, ¿podem dir que també la Sagrada Escripura ha d'ésser interpretada des de quelcom que està més enllà dels textos sagrats? O la Sagrada Escripura, com voldrien alguns teòlegs de l'ortodòxia protestant i no pocs catòlics de tendència bíblicista, ¿és potser la realitat última, impossible de transcendir, que constitueix el fonament més radical de la nostra fe? Aquesta és una pregunta decisiva que necessita una resposta inequívoca. Sortosament tota la millor tradició catòlica és unànime en aquest punt. També l'Escriptura pot ésser lletra morta que mata i deixar d'ésser esperit que vivifica (2 Cor 3, 6), precisament quan queda cosificada, quan queda hipostasiada, quan és considerada com la realitat a la qual es dirigeix últimament la nostra fe. Com ja deia sant Tomàs: «Actus autem credentis non terminatur ad enuntiable, sed ad rem» (2-2, q. 1, a. 2, ad 2). Per tant, també la Sagrada Escripura, en tant que enunciuable, com a formulació, ha d'ésser transcendida per arribar fins a la realitat de la qual ella és expressió, és a dir, l'existència creient de l'Església primitiva. Aquest és també el sentit profund de la fórmula tridentina «in libris scriptis et sine scripto traditionibus» (DS 1.501), és a dir, la necessitat de llegir l'Escriptura, i d'interpretar-la, des de l'experiència de fe de l'Església, la qual cosa és molt diferent de la teoria de les dues fonts de la revelació o d'una suposada insuficiència material de l'Escriptura. Només la comunió amb aquesta existència viva de l'Església a través dels segles permet a la nostra fe de finalitzar en el seu propi objecte, que no és en realitat ni un quelcom, ni una res, ni un objecte, ni una *Veritas prima* abstracta, sinó l'autocomunicació personal i amorosa de Déu en Jesucrist per mitjà del seu Esperit. Des d'aquest fonament últim de la nostra existència

cristiana podem i hem d'interpretar totes les formulacions de la nostra fe, cada una d'elles segons el seu valor propi, i només així podrem compaginar-les harmoniosament, amb l'ajuda dels principis hermenèutics. Des d'aquí podrem determinar la relació entre Escriptura i magisteri. I des d'aquest punt de vista comprendrem fàcilment que aquest magisteri, com a expressió que és d'una existència creient comunitària i històrica, reflecteix l'evolució d'aquest organisme viu que és l'Església. Llavors una evolució del dogma no ens semblarà incompreensible, ans al contrari ens resultarà exigida pel desplegament progressiu, per bé que fidel a ell mateix, de la comunitat viva dels creients a través de la història. Si la veritat mateixa és històrica, és molt natural i comprensible que també ho sigui la successiva formulació d'aquesta veritat. Per altra banda, el seu fonament transcendent, el Principi sense principi que és l'origen de tota veritat, n'assegura el caràcter absolut i la necessària continuïtat.

Després d'aquests aclariments previs, indispensables per a corregir els conceptes escolars de revelació, Escriptura, tradició, magisteri, etc., i fets des de la perspectiva de l'hermenèutica, hem de veure més en detall quins són els principis o criteris metodològics que han de guiar la nostra interpretació del magisteri eclesiàstic. Penso que les diverses normes concretes poden ésser incloses en els quatre principis generals enunciats pels cànons hermenèutics que, segons Emilio Betti, constitueixen la metòdica general de les ciències de l'esperit. És a dir: 1. El cànon de l'autonomia hermenèutica de l'objecte. 2. El cànon del context significatiu o el principi de la totalitat. 3. El cànon de l'actualitat del comprendre. I 4. El cànon de la concordància hermenèutica de sentit o el principi de l'adequació de sentit del comprendre⁶. Els dos primers cànons es refereixen més aviat a l'objecte i els dos últims més aviat al subjecte. Però això no vol dir que siguin cànons independents, ni que cada un d'ells es pugui comprendre prescindint dels altres tres. Tot al contrari: cada un d'aquests cànons és assumit i transformat pels següents, de manera que l'autèntica interpretació no s'obté fins al final, per més que al llarg del procés hom vagi obte-

⁶ E. BETTI, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (Tubinga, 1962). Hom pot consultar també l'obra del mateix autor, *Teoria generale della interpretazione* (Milà, 1955).

nint ja resultats provisionals. Només així se salva la unitat del fenomen comprensiu i interpretador. A més, és important de deixar ben clar que, en el nostre cas, no es tracta d'uns principis hermenèutics no teològics que des de fora volguéssim imposar a la teologia. També aquí és més aviat al contrari: *tal com nosaltres els comprenem*, són principis hermenèutics teològics, que, precisament perquè són teològics, poden aspirar a una validesa general. És a dir, precisament perquè es refereixen a l'única realitat en tant que és teològica, poden il·luminar també l'estudi d'altres aspectes d'aquesta única realitat. Això no significa que vulgui defensar un cert panteologisme o una forma d'imperialisme teològic, ja que el que unifica el nostre coneixement de la realitat no és la teologia, sinó la fe. Essent, però, la teologia la ciència de la fe, és comprensible que els criteris de l'hermenèutica teològica siguin més radicals i de més ample abast que els de qualsevol altra hermenèutica, sense que això perjudiqui l'autonomia que correspon a la filosofia i a les ciències, ni el caràcter propi de llurs respectives hermenèutiques.

1. *Cànon de l'autonomia hermenèutica de l'objecte*

Les formes significatives que constitueixen el text que ha d'ésser interpretat, són essencialment objectivacions de l'esperit de l'autor. S'imposa, per tant, l'obligació d'interpretar aquestes formes segons llur sentit objectiu, amb la màxima imparcialitat. Aquestes formes són manifestació d'un pensament, que ha d'ésser exposat tal com l'autor el va formular, d'acord amb el significat que l'autor li va donar, i no segons altres sentits, que potser també serien possibles. Per això, tot prejudici per part de l'interpret ha d'ésser eliminat. La voluntat prèvia d'arribar a un resultat determinat per raons externes al text, posa en perill l'objectivitat de la interpretació. Aquest és el principi que l'hermenèutica clàssica va formular lapidàriament: «*sensus non est inferendus, sed efferendus*». Les formes significatives del text han d'ésser analitzades segons llur pròpia peculiaritat, segons llurs lleis immanents i segons les connexions preteses per l'autor, sense oblidar que cada terme té unes limitacions estructurals, una coherència interna i un dinamisme propi, que condicionen el seu ús i significació.

Per a aconseguir aquesta fidelitat a l'objecte, es fa necessària l'anàlisi filològica i crítico-literària del text. Cal investigar el lloc i el temps de composició del document, amb totes les circumstàncies del «Sitz im Leben» en què l'escrit va tenir origen i en què va quedar situat. S'ha de conèixer perfectament la llengua del text original corresponent al temps de la redacció i amb les possibles variants regionals o dialectals que poden haver-se reflectit en el document. S'ha de fer una anàlisi gramatical, morfològica i sintàctica, que posi clarament de manifest l'estructura lingüística de les formes emprades per l'autor. El text ha d'ésser també analitzat des del punt de vista estilístic, puix que l'estil és un dels elements conformadors i manifestadors del pensament de l'autor. Pensem en la importància decisiva de l'estil de cúria per a comprendre molts matisos dels documents eclesiàstics. Després ve la fase pròpiament crítico-literària: investigació del gènere literari a què pertany el document, estudi de les fonts i de la història de la redacció.

Magnus Löhner, en un estudi publicat a *Gott in Welt*⁷, considera que els documents del magisteri poden adoptar diverses formes, designables en sentit ampli com a gèneres literaris: la forma de confessió de fe, que tenen, per exemple, els símbols primitius, amb llurs expressions doxològiques o litúrgiques i amb formulacions tècnicament molt poc precises (pensem en el «descendit ad infera»). La forma conscientment tècnica, com per exemple la definició de Calcedònia. La forma d'exposició teològica, quasi escolar, en què és difícil distingir el que hom considera veritablement definit del que és només opinió teològica (pensem, per exemple, en els decrets del Florentí o en el *Credo* de Pau VI⁸). La forma dels capítols del Tridentí i del Vaticà I, amb una intenció doctrinal, però que necessiten les precisions que els canons hi aporten amb llurs formulacions negatives. Podríem afegir-hi que els ana-

⁷ M. LÖHRER, *Überlegungen zur Interpretation lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs*, al volum segon de *Gott in Welt, Festgabe für Karl Rahner* (Friburg de Brisgòvia, 1964), pp. 499-523, especialment pàgines 521-522.

⁸ El mateix Pau VI va reconèixer una certa dualitat en els continguts de la seva fórmula, quan va dir: «Ens disposem a fer una professió de fe, a pronunciar un Credo, que sense ser una definició dogmàtica pròpiament dita, reprèn substancialment, amb algunes explicacions requerides per les condicions espirituals del nostre temps, el Credo de Nicea, el Credo de la immortal tradició de la santa Església de Déu». Cf. «Documents d'Església» 3 (1968) col. 867, amb una traducció menys literal del text oficial llatí.

temes d'aquests canons semblen no tenir sempre un valor doctrinal absolut, sinó que — concretament els relatius als sacraments — podrien ésser interpretats en un sentit més aviat disciplinar (segons els estudis històrico-dogmàtics de Lennerz, Fransen i Lang⁹). Per últim, la forma pastoral, utilitzada, per exemple, en la majoria dels decrets i constitucions del Vaticà II i en altres documents del magisteri, que eviten conscientment de definir la doctrina al nivell de la discussió teològica, per il·luminar en canvi el contingut de la fe al nivell de la comprensió del poble fidel. Això té l'avantatge de situar explícitament el magisteri eclesial en el lloc que li és propi, és a dir, com a moment intern del ministeri pastoral. Els representants del magisteri, en efecte, són mestres en tant que són pastors, i per tant la intenció pastoral s'ha de pressuposar sempre en l'exercici del magisteri i s'ha de tenir en compte com a un dels criteris d'interpretació.

L'estudi de les fonts és moltes vegades decisiu per a conèixer el sentit i el valor d'un document. Pensem, per exemple, en les proposicions del *Syllabus*, que resulten incomprensibles per a qui no coneix els documents dels quals procedeixen.

També la història de la redacció, o de les successives redaccions, seria, en cas de poder ésser coneguda, una ajuda preciosa per a la interpretació adequada d'un document. Esperem que la renovació eclesial faci evolucionar també el concepte de secret vaticà i que aquest element de comprensió del magisteri ens quedi cada vegada més a l'abast.

Un problema que avui es planteja molt agudament en el camp catòlic, quan entre els protestants ja comença a estar superat, és el de la relació entre fe i crítica històrica. Quan interpretem un text del magisteri on hom afirma un determinat esdeveniment, més o menys relacionat amb la salvació, presentant-lo com a reali-

⁹ H. LENNERZ, *Notulae Tridentinae: Primum anathema in Concilio Tridentino*, a «Gregorianum» 28 (1946) 136-142; P. FRANSEN, *Die Formel «si quis dixerit ecclesiam errare» in Kanon 6 und 8 der 24. Sitzung des Trienter Konzils*, a «Scholastik» 25 (1950) 492-517; *Die Formel «si quis dixerit ecclesiam errare» und ähnliche Ausdrücke bei der Beratung des 4. und anderer Kanones der 28. Sitzung des Trienter Konzils*, a «Scholastik» 26 (1951) 191-221; *Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente*, a «Ephemerides theologicae Lovanienses» 29 (1953) 657-672; A. LANG, *Der Bedeutungswandel der Begriffe «fides» und «haeresis» und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient*, a «Münchener theologische Zeitschrift» 4 (1953) 133-146.

tat històrica (pensem en la virginitat de Maria, en la institució per Jesucrist de la jerarquia eclesiàstica, en la mateixa resurrecció del Crist o en els altres miracles de l'evangeli), també nosaltres haurem de fer-nos la pregunta, i ens la podrem fer legítimament, fins a quin punt aquests fets salvífics poden ésser demostrats històricament, segons els principis de la crítica històrica. Penso, en efecte, que és legítim de sotmetre els documents del magisteri i llurs fonts a una anàlisi històrico-crítica que tingui en compte els resultats de l'anàlisi crítico-literària, sobretot la consideració dels gèneres literaris i l'estudi de les fonts. Però aquí cal recordar més que mai que les conclusions d'aquesta anàlisi històrico-crítica han d'ésser considerades como a provisionals i que fins i tot poden estar en contradicció amb els resultats finals de la interpretació. Cap dels altres criteris hermenèutics no resulta tan profundament transformat per les successives assumpcions dels canons següents com els criteris històrico-crítics. I això per un doble motiu: per la tendència agnòstica de bona part de l'historicisme crític i per tractar-se, en les conclusions, explícitament de judicis d'existència, que és una categoria filosòfico-teològica que transcendeix la ciència històrica. L'agnosticisme inclina la història crítica a negar expressament aquells esdeveniments que, considerats en llur realitat i significació més profundes, transcendeixen el mètode propi d'aquella ciència ¹⁰.

Per acabar el comentari d'aquest primer cànon hermenèutic, cal dir algunes coses sobre la problemàtica plantejada per l'estructuralisme. Sens dubte l'estructura d'una llengua condiona el pensament que la té com a mitjà d'expressió. No pensa hom primer

¹⁰ En la discussió entre K. Barth i R. Bultmann sobre la funció de la crítica històrica en el conjunt de la tasca interpretadora de la Sagrada Escriptura, crec que hem de declarar-nos a favor del primer. Només Barth fa la justa relativització dels criteris del mètode històrico-crític i dels seus resultats, potser pel fet d'ésser més conscient que aquells criteris i aquests resultats poden estar també afectats pel pecat i que, per tant, també ells són cridats a la «conversió» i a la profunda transformació que experimentaran en ésser assumits per l'existència justificada del creient. Això no exclou l'actitud crítica, sinó que la porta a la seva plenitud en la llum i la humilitat de la fe. Cf. per a la posició de Barth, sobretot els prefacis a la primera i segona edició del seu *Römerbrief* (1918 i 1921), especialment pp. v i x-xiii, i també, al volum III-2 de la seva *Kirchliche Dogmatik* (Zurich, 1948), les pp. 534 i ss. Per al punt de vista de Bultmann, cf. sobretot l'article *Das Problem der Hermeneutik*, al volum segon de *Glauben und Verstehen* (Tubinga, 1952), pp. 211-235, en especial la crítica que fa a Barth, pp. 233-235.

i després significa en termes verbals el que ha pensat, sinó que el mateix pensar és ja verbal. Per això, per exemple, la lògica gramatical d'una llengua condiona tota l'especulació posterior del qui pensa en aquesta llengua. Una bona interpretació suposa, per tant, el coneixement aprofundit de les estructures de la llengua en què està escrit el text que ha d'ésser interpretat. Només una tal coneixença ens permetrà de comprendre el que es pot dir en aquesta llengua, com es pot dir i com no es pot dir, i ens farà conscients que les llengües queden limitades per llur pròpia estructura en llur capacitat de reflexió i de dicció. El perill de l'estructuralisme consisteix, però, a considerar-se com l'última plataforma possible per a la comprensió de l'home i de la seva existència. Tot home, al contrari, transcendeix els límits de la seva pròpia llengua i del seu pensar reflex. La vida i les possibilitats d'acció són sempre més riques que el pensament o la capacitat de dicció. El parlar és més extensiu que el dir. No solament parlen les nostres paraules, sinó també els nostres ulls, els nostres gestos i, sobretot, els nostres fets. I les experiències que potser no es poden pensar racionalment i que no es poden dir, es podran sens dubte comunicar vitalment. En parlar, encara que sembli paradoxal, diem sempre més del que diem. Però això ens porta ja a transcendir la consideració de l'autonomia hermenèutica de l'objecte, i a introduir el cànon següent.

2. Cànon del context significatiu o principi de la totalitat

Aquest cànon fa referència també a l'objecte de la interpretació, però no el considera aïlladament, sinó que el situa en el seu context pròxim i remot. La intuïció de fons és el principi formulat magistralment per Hegel, en el pròleg de la *Fenomenologia de l'esperit*, quan diu: «La veritat és la totalitat»¹¹. És a dir, no solament podem comprendre el tot des de les parts, sinó que més radicalment hem de comprendre les parts des del tot. Per això, la veritat només es dona al final del procés comprensiu, i els criteris que estem analitzant només poden donar-nos resultats provi-

¹¹ G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, volum segon de les obres completes (Jubiläumausgabe) (Stuttgart, 1951), p. 24; o *Fenomenologia del Espiritu* (Mèxic, 1966), p. 16.

sionals, per importants i necessaris que siguin. Tant els criteris com els resultats han d'ésser assumits i transformats successivament pels criteris següents, fins a la comprensió final. Aquest principi de la totalitat queda també patent en la mateixa etimologia del verb «comprendre»: es tracta no solament de «prendre» o captar l'objecte aïlladament, sinó precisament de «com-prendre'l», és a dir, de captar-lo en totes les seves connexions que el situen en la totalitat, de captar-lo juntament amb totes les altres parts d'aquest tot, de manera que rebi el seu sentit i significat precisament des del tot. Només a la fi comprendrem també la totalitat, que per a nosaltres serà sens dubte molt diferent de com l'entenia Hegel. Aquest principi de la totalitat, que és assolida progressivament, és el que permet en diversos moments del procés interpretatiu parlar d'un cercle hermenèutic (el tot és comprès des de la part i la part és compresa des del tot), que només serà considerat com una contradicció per les mentalitats racionalistes o per aquells que concebin el coneixement d'una manera purament objectivista o essencialista.

En el nostre cas, tot text del magisteri ha d'ésser interpretat primerament en el seu context immediat, com a part d'un determinat document, i no de manera aïllada com a número del *Denzinger*. Però la bona interpretació, en virtut del principi de la totalitat, ha d'analitzar el document en el context més ampli dels altres escrits doctrinals del mateix autor, a la llum del magisteri eclesiàstic general de l'època. Així constatarem que Efès i Calcedònia es complementen mútuament, que el primat pontifici i la infalibilitat es comprenen millor des del Vaticà II, i, en general, que tot ensenyament queda obert a posteriors complements i explicacions, i que àdhuc les formulacions dogmàtiques poden ésser repensades i millorades. Per ésser fidels a l'objecte, és a dir, al text que ha d'ésser interpretat, hem de tenir en compte l'autor d'aquest text, que no és solament el representant concret del magisteri que l'ha redactat o promulgat, sinó també la mateixa Església, en tant que està representada per cada un dels seus pastors. L'autor del document ha volgut parlar en nom de l'Església i ha intentat de formular la seva pròpia fe, en tant que és també la fe de la comunitat eclesial. Des d'aquesta existència creient comunitària i des de totes les seves expressions doctrinals al llarg de la història, ha d'és-

ser interpretat cada un dels documents del magisteri eclesialstic.

En aquesta totalitat que comprèn tota la vida de l'Església, entra també com a document fonamental i fundacional la Sagrada Escripura. La seva funció única i el seu valor privilegiat de Paraula de Déu, escrita sota el carisma de la inspiració, fa que ella sigui la pedra de toc en la qual la doctrina de l'Església ha d'ésser sempre verificada i, arribat el cas, corregida. Per això podem afirmar, com diu Walter Kasper ¹², que tot ensenyament eclesialstic, també les definicions dogmàtiques, està sota la Paraula de Déu, que és sempre més gran que tota formulació humana. Ni els representants del magisteri, ni l'Església com a totalitat, poden dominar i manipular la Paraula de Déu, sinó que l'han de rebre amb obediència amorosa i s'han de deixar transformar per ella. Però en tant que hom pot distingir entre aquesta autocomunicació de Déu als homes en Jesucrist per mitjà de l'Esperit, i el testimoni que ens en dóna l'Escripura, és a dir, en tant que hom pot distingir entre l'evangeli viu i els evangelis escrits, hem d'afirmar que també els textos de la Sagrada Escripura necessiten d'ésser interpretats i que és precisament una de les funcions principals del magisteri de realitzar aquesta interpretació, d'una manera autoritzada, per als homes de les diverses cultures, països i èpoques històriques. Es dóna, per tant, una relació mútua entre Escripura i magisteri que ha d'ésser respectada tant per l'exegega com pel dogmàtic. L'Escripura té la prioritat en tant que és la font de la revelació, la paraula divinement inspirada, a la qual constantment hom ha de tornar. El magisteri pot tenir eventualment una major perfecció en tant que és el fruit d'una progressiva maduració de l'organisme viu de l'Església, sota l'assistència de l'Esperit Sant i sobre la base d'una intel·ligència aprofundida de l'Escripura i de les seves successives interpretacions magisterials.

Quan intentem de comprendre un document del magisteri a la llum de la Sagrada Escripura i de l'ensenyament total de l'Església, segons aquest principi de la totalitat, se'ns plantejarà una doble problemàtica. Constatarem que aquest magisteri eclesialstic no s'escapa a la historicitat de tot el que és humà i comprovarem que el missatge cristià queda sempre implicat amb les categories filo-

¹² W. KASPER, *Dogma y Palabra de Dios* (Madrid, 1969). El títol original alemany expressa més exactament la tesi del llibre: *Dogma sota la Paraula de Déu*.

sòfiques i culturals de l'època. Començant per aquesta segona qüestió, cal dir que aquesta implicació amb la mentalitat del temps o d'una cultura determinada no és un defecte del magisteri eclesiàstic, sinó un mèrit de la seva preocupació pastoral, el resultat del seu desig d'adaptació, del seu fer-se tot a tots (1 Cor 9, 22). Podem dir més encara: l'Església només existeix encarnant-se, no existeix primer i després s'encarna, sinó que existeix només en la mesura en què està encarnada. El perill per al magisteri consisteix, per tant, a no realitzar aquesta encarnació, limitant-se a predicar unes «veritats eternes» que resulten incomprensibles per als homes del món, perquè en realitat són ja fórmules buides per als mateixos que les proclamen. O bé consisteix a realitzar malament l'encarnació, la qual cosa representa un perill tan freqüent com l'anterior. Això s'esdevé quan el magisteri manté, com si fos perpètuament vàlida, l'encarnació en una mentalitat anterior, ja depassada i impossible de tornar a actualitzar. I això s'esdevé també, entrant ja en el fons del problema de les relacions entre fe i raó, quan la implicació està mal feta perquè, encara que es tracta de la mentalitat actual, no té lloc la transformació de la raó per la fe, sinó la reducció de la fe per la raó. La gràcia no transforma la naturalesa pecadora (en l'ordre actual la naturalesa és sempre pecadora en tant que contraposada a gràcia), sinó que la gràcia és profanada en ésser reduïda a naturalesa. Hans Urs von Balthasar cita com a exemple d'aquesta reducció de la fe per la raó, la forma ordinària de «creure» en l'infern¹³. La teologia especulativa dels Pares i de l'Edat mitjana va sotmetre aquesta veritat de fe a una reducció cosmològica, que fan encara avui molts cristians, que *saben* perfectament que en el judici de Crist un cert nombre d'homes aniran al cel (els bons) i altres (els dolents) aniran a l'infern. En canvi bona part de la teologia moderna sotmet aquesta veritat de fe a una reducció antropològica, quan diu *saber* que l'amenaça de l'infern té solament una significació pedagògica i que tot acabarà bé. Només creu veritablement en l'infern aquell qui ha cregut en l'amor de Déu, i des d'aquesta fe admet l'infern com a possibilitat real de la seva existència pecadora i redimida, i esperant contra tota esperança (Rom 4, 18) confia en la misericòrdia divina,

¹³ H. U. VON BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi* (París, 1966), pp. 114-125.

nó solament per a ell sinó per a tots els homes, ja que Crist va morir per tots (1 Tim 2, 4-6; 4, 10; Tit 2, 11; Rom 11, 32; Jo 12, 32; 17, 2; He 9, 28) i la caritat tot ho creu, tot ho espera (1 Cor 13, 7). Una altra reducció de la fe per la raó és realitzada quan la fe en Déu queda reduïda al coneixement natural de Déu o la fe en la creació és substituïda per l'afirmació racional del principi de causalitat. La constatació d'aquestes reduccions de la doctrina cristiana, que poden aparèixer també de forma subtil i naturalment involuntària en els documents eclesiàstics, és de la màxima importància per a una recta interpretació del magisteri. Per exemple, no podria hom parlar d'una reducció filosòfica en la doctrina de la *Humanae Vitae*, quan resol el problema de la paternitat responsable en virtut d'un principi de dret natural que hom intenta deduir metafísicament? Aquesta reducció explicaria que les aplicacions pastorals, àdhuc les fetes per alguns episcopats, contradiguin pràcticament la doctrina de l'encíclica. En realitat, si tot ha estat transformat per l'encarnació del Crist, mai no podem reduir les exigències de l'amor cristià al compliment d'una llei natural, sinó que cal veure com aquesta llei natural queda assumida i transformada per la gràcia. En tot document eclesiàstic convé, per tant, analitzar els elements filosòfics o culturals que hi estan implicats, sigui per distingir-los i separar-los de les aportacions pròpiament teològiques, sigui (en el cas d'una adequada encarnació del missatge) per llegir i penetrar el testimoni de la fe que el text ens fa arribar a través de formes humanes, transformades en signes de la revelació divina.

Quant a la historicitat del magisteri, queda clar que és una conseqüència del progressiu desplegament de la vida de fe de l'Església i de la successiva encarnació del missatge revelat en les formes històriques de la humanitat. Això fa que les formulacions del magisteri hagin de canviar precisament per assegurar la continuïtat de l'organisme vivent de l'Església i la fidelitat a la revelació divina. En aquest sentit hom pot parlar d'una desmitificació dels dogmes, com hom pot parlar d'una desmitificació de l'Antic o del Nou Testament. També les definicions dogmàtiques s'han apropiat les formes d'una determinada cultura que poden ésser substituïdes per unes altres. En tant que aquestes formes culturals sempre són inadequades per a expressar el misteri, podem denominar-les míti-

ques. Desmitificar el magisteri, però, no significa despullar-lo d'unes formes mítiques per captar el nucli revelat en tota la seva nuesa. Desmitificar el magisteri significa, més aviat, fer-nos conscients del caràcter mític de les seves formes expressives, aprendre de llegir el missatge cristià a través d'aquestes formes, i intentar de traduir-lo a d'altres formes significatives igualment mítiques, però potser més comprensibles per al nostre món ¹⁴. Amb aquest intent de traducció del text al nostre propi món cultural passem ja al cànon tercer.

Per acabar aquest comentari del cànon segon, diguem només que el principi de la totalitat ens obliga també a estudiar les doctrines a què alludeix la declaració magisterial que volem interpretar, tant si el document les aprova com si les condemna. Aquest estudi aprofundit dels autors o corrents teològics alludits és un dels elements decisius per a una recta comprensió del magisteri. En constatar-ho, se'ns posa de manifest el caràcter dialogal de les expressions de la fe, que sempre es dirigeixen a algú i sovint alludeixen o responen a algú altre. A més, sempre haurem de tenir en compte les doctrines de les altres esglésies o confessions cristianes, no solament en tant que els textos interpretats poden fer-hi al·lusió, sinó en tant que aquestes doctrines són interpretacions de la nostra mateixa Escriptura i expressions d'una autèntica fe en el Crist. És una exigència del nostre temps de practicar una interpretació del magisteri eclesiàstic que sigui conscient de les actuals divisions i de la possibilitat d'un apropament de les esglésies separades, per mitjà d'una major fidelitat a l'evangeli i d'un aprofundiment progressiu en el misteri del Crist. L'objectivitat ens obliga a una interpretació ecumènica ¹⁵.

¹⁴ Per ampliar aquest tema de la desmitificació del magisteri, pot hom llegir l'estudi d'Heinz Robert Schlette a l'obra col·lectiva: V. BERNING, P. NEUENZEIT i H. R. SCHLETTE, *Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit* (Munich, 1964). La necessitat d'un llenguatge «mític» i d'una contínua desmitificació, però, no s'ha d'entendre en un sentit nominalista, com si qualsevol concepte humà fos igualment adequat (o inadequat) per a expressar les realitats divines i els fets salvífics. Aquesta és la perillosa desviació que Balthasar critica durament, fent referència a un altre escrit del mateix Schlette (cf. H. U. VON BALTHASAR, *Cordula ou l'épreuve décisive* (París, 1968), p. 123). L'ús del llenguatge per a l'expressió de la fe ha d'ésser fidel a la realitat de la història de la salvació i ha d'estar sempre d'acord amb l'autèntica analogia, percebuda des de la mateixa fe. Així queda superat el nominalisme, ja que els conceptes humans assoleixen en la fe llur veritable sentit, és a dir, llur sentit diví.

¹⁵ A més dels estudis citats a les notes 7 i 19, cf. E. SCHLINK, *Die Struktur*

3. Cànon de l'actualitat del comprendre

Fins ací hem mantingut l'ideal de la màxima objectivitat en la interpretació. Però ara ha arribat el moment de transcendir la distinció entre objectivitat i subjectivitat. Heus ací la intenció profunda d'aquest cànon. Ens recorda que el comprendre és essencialment un acte del qui interpreta, i que és un acte que posa en joc la pròpia coherència interna del subjecte, que compromet tota la seva personalitat. L'interpret està obligat a refer en la seva interioritat el procés creador del text, a reconstruir-lo des de dintre (és a dir, des de l'interior del text i des del seu propi interior), a traduir a la seva pròpia actualitat existencial el pensament de l'altre. Està obligat, per tant, a introduir aquest pensament en el marc de la seva pròpia experiència i a sintetitzar-lo amb el seu propi horitzó espiritual. I tot això en virtut del mateix procés que li permet de reconstruir i de reconèixer el moviment espiritual de l'autor del text. No es dona primer el reconeixement objectiu i després l'assimilació subjectiva, sinó que ambdues coses són una sola i única realitat. En aquest sentit dirà Rudolf Bultmann que «la interpretació més "subjectiva" és aquí la més "objectiva"»¹⁶. Sense posar en joc la pròpia existència no es pot donar autèntica comprensió. En el fons, és encara el principi de la totalitat, portat més enllà dels límits de l'objecte. Comprendre el text és, simultàniament, comprendre'm a mi mateix. Les dues coses estan mútuament condicionades, ja que queden incloses en un sol acte de comprensió.

Per això Bultmann introdueix dos conceptes hermenèutics d'importància decisiva per a la interpretació: la «comprensió prèvia» i la «pregunta». La comprensió prèvia es refereix no solament a l'autocomprensió, és a dir, a la comprensió que l'interpret té de l'existència humana en general i d'ell mateix en particular, sinó també a la comprensió prèvia que té de la cosa manifestada directament o indirecta en el text. Sense una certa comprensió prèvia

der dogmatischen Aussagen als oekumenisches Problem, a «Kerygma und Dogma» 3 (1957) 251-306. Practiquen una interpretació ecumènica del magisteri, per exemple, H. U. von Balthasar i H. Küng en llurs estudis sobre K. Barth.

¹⁶ R. BULTMANN, *Das Problem der Hermeneutik*, al volum segon de *Glauben und Verstehen* (Tubinga, 1952), pp. 211-235, p. 230.

del «tema» de què parla el text que cal interpretar, no seria possible la interpretació, perquè aquesta és sempre la resposta a una «pregunta» dirigida al text per aquell que el vol interpretar. La condició de possibilitat d'aquesta pregunta és una relació vital prèvia (acceptada o rebutjada, sabuda o no sabuda) a la cosa en qüestió. Llavors resulta clar que la pregunta que l'interpret dirigeix al text, orienta tota la interpretació. I que la comprensió prèvia condiona la comprensió final del procés interpretador. Com diu el mateix Bultmann: «Sense una tal comprensió prèvia i sense la pregunta guiada per ella els textos queden muts. No es tracta d'eliminar la comprensió prèvia, sinó de fer-la conscient, de verificar-la críticament en el procés de comprensió del text, de posar-la en joc, es tracta en breus mots de: en preguntar al text, deixar-se preguntar pel text, escoltar la seva pretensió»¹⁷. El subjecte que interpreta ha d'estar lliure de prejudicis en el sentit exposat al cànon primer (prejudici seria la voluntat d'imposar al text un sentit que no és el seu, el propòsit d'arribar a unes conclusions preconcebudes). Però el subjecte que interpreta no pot prescindir de la seva pròpia subjectivitat, no pot esmorteir-la ni apagar-la. Al contrari, l'autèntica comprensió i, per tant, la bona interpretació pressuposa la màxima vitalitat del subjecte que interpreta, el desplegament més ric que sigui possible de la seva individualitat.

Si en el cànon segon deia que, en interpretar un document del magisteri, hem d'analitzar críticament la mentalitat de l'autor per descobrir-hi els elements filosòfics o culturals que han quedat implicats en el text, ara som nosaltres mateixos els qui hem de sotmetre'ns a una autoanàlisi crítica, a una espècie de psicoanàlisi intel·lectual. Hem de fer-nos conscient el nostre món de conceptes i categories mentals. Hem d'analitzar les nostres comprensions prèvies, en tant que estan condicionades per una educació, per la formació filosòfica rebuda, pel context cultural del temps i del país. Hem de verificar críticament la nostra apropiació de les veritats de la doctrina catòlica. Perquè la voluntat d'interpretar el magisteri des de l'Església, des de la fe de la comunitat, no exclou la possibilitat de multitud d'errors: podem pensar que és dogmà-

¹⁷ R. BULTMANN, obra citada, p. 228.

tica una afirmació que no ho és, o a l'inrevés; podem acceptar una doctrina definida entenent-la malament; podem creure que hem assimilat una veritat de fe que, en realitat, ha quedat en el nostre món espiritual solament com a superestructura, etc. Tot això entra en joc en el procés interpretatiu i en sortirà transformat. Quan l'interpret ha comprès el text, ha quedat transformada la seva pròpia autocomprensió.

Que aquesta participació activa de la subjectivitat de l'interpret en la comprensió del text no va contra els cànons de l'objectivitat, sinó que els dóna llur profund i veritable sentit, només ho entendrem si tenim en compte el caràcter dialogal del coneixement. Tota existència humana autèntica és intersubjectiva, és una existència en la intercomunicació. I la paraula és el vehicle d'aquesta comunicació interpersonal. L'home es pot definir com l'ésser capaç de parlar i tot en la seva existència queda especificat per aquesta dimensió comunitària. En parlar de l'estructuralisme, ja hem vist que àdhuc el nostre pensament és verbal i, per tant, orientat essencialment a la intercomunicació. Tota proclamació de la paraula pretèn, per tant, d'ésser compresa de tal manera que l'oient hi posi en joc la seva pròpia existència. En ésser compresa així, la paraula desplega les seves pròpies possibilitats d'existència, realitza el seu màxim anhel i la seva potencialitat més radical. Per això deia que el magisteri eclesiàstic només existeix en la mesura que és el que ha d'ésser, és a dir, en la mesura que és comprès així, o si preferim, en la mesura que pot ésser comprès així. Igual que tota paraula existeix en la mesura que és paraula i no tan solament verbalisme buit. Així com tota paraula autèntica procedeix d'una existència intersubjectiva i està orientada vers el desplegament ulterior d'aquesta existència en la intercomunicació, de la mateixa manera el magisteri autèntic (com també tota altra veritable proclamació de la fe) procedeix de la fe comunitària en el Crist i està orientat a desenvolupar aquesta comunió viva en la fe i en l'amor. La distinció que acabo d'insinuar entre existència i fe, ens obliga a passar al cànon quart.

4. *Cànon de la concordància hermenèutica de sentit o principi de l'adequació de sentit del comprendre*

El cànon tercer ens recorda la necessitat de traduir el text a les nostres pròpies categories mentals, o més ben dit, la necessitat de comprendre'l des de nosaltres mateixos, que és l'única manera de comprendre'l veritablement. Això fa possible també la interpretació del text per als homes del nostre món i del nostre temps.

Alguns podrien dir: Això és molt raonable, però, ¿per què ha de posar-se en joc la pròpia existència de l'interpret? Sembla que n'hi hauria prou que fés la síntesi del text amb el seu propi món conceptual, explicant el text de manera entenedora per al món d'avui.

Objectar d'aquesta forma suposa de mantenir una distinció radical entre el pensar i l'existir. Amb aquesta separació, la comprensió quedaria reduïda al nivell lògico-racional, el misteri de l'existència humana quedaria profanat. Una tal comprensió no seria l'autèntica comprensió. Això ens vol recalcar explícitament el cànon quart. L'autèntica comprensió no és únicament una captació de continguts conceptuals, sinó que és sobretot una captació de sentit. I el sentit només pot ésser captat des de la totalitat i radicalitat de l'existència. Per això l'autèntica comprensió no pot ésser assolida més que des de la comunió existencial entre l'autor del text i el seu interpret. Perquè el sentit del text i el sentit de la interpretació siguin concordants, tots dos han de referir-se a una existència comuna, de manera que el procés de creació del text coincideixi amb el d'interpretació. Aquesta existència en la intercomunicació és la condició de possibilitat de l'autèntica comprensió del text i, per tant, de la seva plena realització com a paraula viva. El text que no és capaç d'ésser comprès així, és que no ha existit mai com a paraula autèntica.

La pregunta que ens fem ara, és si aquesta totalitat i radicalitat de l'existir, des de la qual tot adquireix el seu veritable sentit, es pot donar fora de la fe. La resposta ha d'ésser clara per a un teòleg. L'única existència autèntica per a l'home, en l'actual economia salvífica, és l'existència en la fe. La intercomunicació

entre l'autor del text i el seu intèrpret, que fa possible la correcta interpretació, ha d'ésser necessàriament una comunió de fe¹⁹. Només des de l'existència comunitària en la fe i en l'amor pot hom pronunciar paraules de vida i expressar autènticament la veritat, i solament des d'una tal comunió poden aquestes expressions ésser realment compreses. Per això és essencial al magisteri la capacitat d'alimentar la fe. En tant existeix, en tant és magisteri, en quant és expressió i testimoni de la fe, en quant participa de la força de la Paraula de Déu i, en conseqüència, en quant té la capacitat de suscitar, fortificar i augmentar la fe.

Aquesta relació essencial entre el magisteri i la vida de la fe ens permet de deduir alguns criteris hermenèutics per a la bona interpretació dels documents eclesiàstics, criteris que ens aclariran el sentit del cànon que estic comentant. El cànon de l'adequació de sentit coincideix amb el principi hermenèutic que alguns denominen de la congenialitat. Només es dóna autèntica comprensió quan hi ha sintonia entre l'autor i el lector, i aquesta sintonia pressuposa una certa congenialitat. L'Escriptura expressa aquest mateix principi dient que «les coses de Déu ningú no les coneix, sinó l'Esperit de Déu» (1 Cor 2, 11), «ja que l'Esperit ho escruta tot, fins les profunditats de Déu» (1 Cor 2, 10), per això «nosaltres no hem rebut pas l'esperit del món, sinó l'Esperit que ve de Déu, per tal que coneguen els dons amb què Déu ens agracia» (1 Cor 2, 12), de manera que l'home espiritual «jutja de tot, i ell no pot ésser jutjat per ningú» (1 Cor 2, 15), en canvi «l'home natural no admet les coses de l'Esperit de Déu: per a ell són una niciesa, i no les pot conèixer, perquè s'han de jutjar espiritualment» (1 Cor 2, 14). És a dir, només qui està mogut per l'Esperit de Déu, pot comprendre el que ha estat escrit sota l'acció de l'Esperit de Déu. La interpretació autèntica del magisteri és, per tant, pneumàtica, és un do de l'Esperit, una gràcia de Déu. Per això la bona interpretació no depèn solament de la correcció dogmàtica (l'acord amb el *Denzinger*) i del compliment de les normes hermenèutiques. És sobretot un fruit de l'amor de Déu que ha estat vessat en els nostres cors per l'Esperit Sant (Rom 5, 5). La

¹⁹ El grau de tematització d'aquesta fe sobrenatural serà, en la pràctica, molt variable. No hem d'imaginar que per a tota autèntica interpretació és necessària la fe cristiana perfectament explicitada.

plenitud de sentit de la interpretació del magisteri és la comunicació de la fe. La bona interpretació ens obre, per tant, l'accés a l'esdeveniment de la revelació, de l'autocomunicació divina. És bona la interpretació que *de fet* ens fa participar del Crist, canvia la nostra existència, ens obre el futur, ens mou a practicar la veritat (Jo 3, 21) i ens fa autènticament lliures (Jo 8, 32 i 36; 2 Cor 3, 17; Gal 5, 1; etc.). El magisteri, quan és ben comprès i interpretat, no és mai una superestructura opressiva, sinó consol, goig i força en l'Esperit. La bona interpretació del magisteri provoca un dinamisme cap al bé, engendra esperança, situa en la tensió viva entre el *do ja* rebut i la plenitud encara no consumada de la promesa. L'experiència d'aquesta tensió escatològica posa de manifest que el qui dóna testimoni de la seva fe, la viu més plenament, però que només el qui practica la veritat, arriba a comprendre-la d'una manera real. Llavors resulta clar que la veritat és històrica i que la nostra participació en el misteri del Crist pot progressar indefinidament. Aquesta historicitat de la veritat no elimina la certesa de la fe, sinó que ens permet de parlar, com ho fa l'evangeli, de molta i de poca fe (per exemple, Mt 8, 10; 14, 31; i 17, 20). La certesa deixa d'ésser un concepte unívoc, racionalista, per a ésser compresa anàlogament. Només així pot hom concebre que sigui participada diversament, com tot el que és realitat viva, com tot el que està en comunicació amb la mateixa existència. Els qui s'obren a aquesta tensió escatològica del *ja-sí-però-encara-no*, comprenen també que la totalitat de què ens parla el cànon segon no és mai plenament assolida per l'Església peregrinant. Es tracta sempre de totalitats històriques, que ens donen una comprensió suficient, però que, tot i contenint elements definitius, poden ésser superades. Aquesta inadequació en el coneixement de la veritat, com la inadequació del llenguatge humà per a expressar les realitats divines, és experimentada, però, com una inadequació perfectament adequada al temps inaugurat per l'esdeveniment definitiu de la vinguda del Crist i no consumat encara per la parusia, és a dir, al temps de l'Església.

Des d'aquí hom veu millor la dinàmica de tot el procés interpretatiu i com cada un dels cànons és assumit i transformat pels següents. No solament la comprensió definitiva del text queda diferida fins al final de la tasca interpretadora, sinó que la comprensió

dels mateixos criteris hermenèutics és un fruit de tot el procés. Això expressa en tota la seva extensió la irreductibilitat del famós cercle hermenèutic i ens confirma en la idea que el pensament teològic actual ha superat definitivament el racionalisme lògic. Des del final del procés hom comprèn que el judici d'existència que dóna la fe, no pot ésser mai refutat, sinó només confirmat, per l'anàlisi històrico-crítica. Des d'aquí hom comprova també que la totalitat de què parla el cànon segon, és assumida i transformada pels cànons tercer i quart. També queda clar, des del cànon quart, que la síntesi dels mons culturals de l'autor i el lector intentada pel cànon tercer, no és tant un conèixer-se i comprendre's mútuament com, segons expressió de sant Pau, un ésser conegut i un deixar-se agafar (Gal 4, 9; Fil 3, 12; 1 Cor 8, 3), en la seva autocomunicació amorosa, pel Déu sempre més gran que nosaltres. Aquesta dinàmica i estructura interna del procés interpretatiu, les quals n'asseguren la unitat i coherència interiors, ens obligaran en cada cas a revisar-lo i a refer-lo des del final.

Conclusió

Quan els autors de manuals parlen d'interpretació del magisteri, es refereixen generalment no als criteris hermenèutics per a comprendre la doctrina proclamada pel magisteri i per a interpretar-la correctament, sinó a les normes per a determinar la qualificació teològica de cada un dels punts d'aquesta doctrina, en ordre a saber quin és el grau d'assentiment que els fidels estan obligats a prestar-los. Això procedeix d'una concepció purament formal del magisteri, que he intentat de superar en aquest estudi. El magisteri no és una autoritat formal que ens imposa obligatòriament, des de fora de la nostra fe, una sèrie de veritats inconexes, que hem d'acceptar per més que ens resultin incomprendibles. Això seria només una caricatura del magisteri, i l'adhesió que podria provocar, no tindria cap de les notes distintives de la fe teològica. En canvi, si el magisteri no és una autoritat purament formal, sinó que es defineix com a autoexpressió de la fe de l'Església, el grau d'assentiment que podrà legítimament esperar, és ni més ni menys que el grau en què ell mateix compleix la seva pròpia definició, el grau en què sigui allò que diu ésser. Llavors

el magisteri no s'interposa mai entre els fidels i la revelació divina, com ens imputen els protestants, sinó que els hi obre l'accés i els possibilita l'autèntica fe teològica. Per a intentar determinar la qualificació teològica d'un ensenyament del magisteri, no n'hi ha prou, per tant, amb els criteris extrínsecs dels manuals, sinó que hem d'analitzar intrínsecament cada proclamació magisterial segons els criteris hermenèutics indicats, per comprendre el seu contingut i comprovar el grau en què aquesta doctrina compromet la nostra fe pel fet d'ésser-ne una expressió adequada o pel fet d'estar-hi connexa. Els criteris formals no són pas eliminats, sinó només correctament compresos, és a dir, compresos des de la totalitat i radicalitat de la nostra fe viva, des de la nostra existència comunitària en la fe, amb la qual cosa deixen d'ésser criteris purament formals. D'aquesta manera l'assentiment a la doctrina proclamada pel magisteri tindrà el grau que li pertoca com a expressió de la fe de l'Església, i l'adhesió dels fidels a aquesta doctrina participarà de la radical llibertat de la fe. És veritat que els criteris extrínsecs sempre resulten més còmodes, perquè tenen una aplicació mecànica, però precisament per això no són ni humans ni divins, i acabarien convertint l'Església en un parvulari, impeding la maduració de la fe fins a l'edat adulta.

Per altra banda, si ha quedat clar que la certesa de la fe pot ésser participada diversament per cada fidel i per la totalitat de l'Església a través dels temps, no costarà molt d'admetre que també la infalibilitat de l'Església ha d'ésser compresa anàlogament. El magisteri, com hem vist, és l'autoexpressió de la fe de l'Església, feta pels legítims pastors. La força i autenticitat d'aquesta autoexpressió no depèn solament de la voluntat dels representants del magisteri, sinó també d'altres dades objectives. Per exemple, la fe de l'Església no es pot autoexpressar amb la mateixa força en una veritat secundària que en una veritat fonamental. Això permet al Vaticà II de parlar d'un «ordre i "jerarquia" de les veritats de la doctrina catòlica, pel fet d'ésser diversa llur connexió amb el fonament de la fe cristiana» (Decret sobre l'Ecumenisme, n. 11). Penso que Heribert Mühlen¹⁹ i altres autors, en comentar aquest

¹⁹ H. MÜHLEN, *La doctrina del Vaticano II sobre la «jerarquía de verdades» y su significación en el diálogo ecuménico*, a «Selecciones de Teología» 7 (1968) 205-215. Cf. especialment la distinció de les dues jerarquies, a la p. 209.

text del Concili, es queden curts en llurs conclusions, precisament per mantenir un concepte formal de certesa que els obliga a distingir, massa radicalment, entre un ordre de veritats segons llur grau de certesa o qualificació teològica, determinada per criteris extrínsecs, i un altre ordre o jerarquia de veritats segons llur pes o importància intrínseca. La infalibilitat de l'Església, segons aquests autors, és unívoca, és a dir, es realitza en la definició d'una veritat fonamental amb la mateixa força que en la definició d'una veritat secundària. Jo diria, en canvi, que aquesta infalibilitat del magisteri, com la certesa que se'n deriva per a la fe de l'Església, es realitza analògicament en els diversos casos, sempre segons la importància de la veritat definida. Només així penso que se salva tota la riquesa i transcendència de la declaració conciliar, i només així hom evita de recaure en un concepte purament formal del magisteri eclesiàstic.

Un altre exemple d'aquesta analogia amb què s'actualitza la infalibilitat de l'Església, me'l suggereix Joseph Ratzinger quan insisteix que només els doctors de l'Església indivisa, només els que se sabien representants de l'Església una i total, poden ésser considerats Sants Pares o Pares de l'Església, amb l'autoritat que la tradició els concedeix²⁰. També nosaltres podem admetre que la infalibilitat de l'Església, i la del Papa en tant que és representant de l'Església, no es realitzen amb la mateixa força o plenitud abans i després de les divisions intraeclesials. També el magisteri de l'Església catòlica queda afectat per la separació de les altres Esglésies, per la senzilla raó que els representants d'aquest magisteri no poden expressar la fe de *tota* l'Església amb la mateixa eficàcia i autenticitat que abans de la divisió, i com ho podran tornar a fer el dia que, Déu ho vulgui, torni a ésser aconseguida la unió.

Per últim, vull aclarir que l'autoexpressió de la fe de l'Església que realitza el magisteri, és al mateix temps una autorealització de l'Església. L'Església, com la persona humana, s'autorealitza autoexpressant-se. Les seves diverses virtualitats es van desple-

²⁰ J. RATZINGER, *Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie*, a «Theologische Quartalschrift» 148 (1968) 257-282, especialment pp. 270-274. Una condensació d'aquest article serà publicada pròximament a «Selecciones de Teología» 8 (1969) n. 31.

gant progressivament i existeixen cada vegada amb major plenitud, a mesura que es van fent conscients i a mesura que s'autoexpressen en la proclamació magisterial. Per això és diferent la infal·libilitat de l'Església, i també la del Papa, al llarg de la història, segons la consciència que la mateixa Església tenia d'aquesta infal·libilitat. I no és la mateixa la infal·libilitat del Papa abans i després del Vaticà I. Com també resulta simplista d'equiparar la certesa del «dogma tacitum» i la del «dogma declaratum» (per exemple, l'Assumpció de Maria abans i després de la definició). El magisteri de l'Església, en proclamar solemnement una veritat, no diu només externament el que ja sempre ha estat així en la consciència immutable de l'Església i hi seguirà estant sempre de la mateixa manera (això seria un altre cop verbalisme), sinó que, pel fet de proclamar-la, fa que aquesta veritat assoleixi una plenitud nova en la consciència de l'Església, que la viurà en endavant més intensament i la creurà, en conseqüència, amb una major certesa.

Em sembla que aquesta concepció no purament formal del magisteri i aquesta analogia de la infal·libilitat de l'Església salven millor l'aspecte de veritat de l'ensenyament eclesial. Si hom no agafa aquest camí d'explicació teològica, a mesura que la història permeti de constatar les falles i àdhuc els errors del magisteri, acabarà substituint la infal·libilitat per la fermesa en la fe o per la sinceritat d'una Església que, malgrat els seus errors i àdhuc a través d'ells, manté la seva fidelitat al Crist (Hans Küng²¹), o acabarà entenent la infal·libilitat com la seguretat, en ordre a la salvació, del camí que l'Església, malgrat els seus errors, ens assenyala, que és per tant digne de la nostra confiança (aquesta és la solució d'Engelbert Gutwenger²², basada en una distinció poc convincent entre veritat intel·lectual i veritat en ordre a la salvació). L'explicació que proposo, en canvi, respecta millor la veritat del magisteri, i és l'única que intenta explícitament de compaginar el criteri extrínsec («qui a vosaltres us escolta, a mi m'escolta», Lluç 10, 16) i el criteri intrínsec («pels seus fruits els coneixereu»,

²¹ H. KÜNG, *Être vrai, L'avenir de l'Église* (Bruges, 1968), en especial la pàgina 218.

²² E. GUTWENGER, *Bemerkungen zu einer theologischen Erkenntnislehre*, a «Zeitschrift für katholische Theologie» 90 (1968) 162-176, especialment pp. 172-176.

Mt 7, 16 i 20), procurant de comprendre el primer des del segon.

Tots aquests aclariments, i aquestes conclusions deduïdes a partir de la superació del concepte purament formal de magisteri, són també criteris hermenèutics que ens poden ajudar a comprendre i interpretar millor l'ensenyament de l'Església.

La meva modesta aportació no té altres pretensions que la de presentar els resultats provisionals d'un estudi seriós i d'una reflexió bastant personal. Us l'ofereixo com a punt de partida de la discussió.

JOSEP M.^a COLL, S. I.

