

¿POR QUÉ LLEGARON LOS DOGMAS?

¿Por qué hay dogmas en la Iglesia? ¿Cuál es su utilidad, si es que tienen alguna? ¿No sería más sencillo y más liberador que no hubiera este "corsé", a veces experimentado de manera opresiva, en la vivencia de nuestra fe cristiana? En el artículo que presentamos, marcado por sus referencias históricas, se esfuerza el autor por hacernos ver, en primer lugar, el contexto en el que surgen los dogmas en el seno de la fe cristiana. Para, después, hacernos ver sus límites y su utilidad. Del dogma cristológico de Calcedonia decía Karl Rahner que no era un punto de llegada, sino un punto de partida. Y lo mismo podría decirse de todos los dogmas, atendiendo a su movida historia y a los caminos que pretenden abrir a la confesión y a la vivencia de la fe cristiana.

Pourquoi les dogmes vinrent?, Théophilyon, 7 (2002) 51-74

En un momento dado de su historia -no precisamente en los inicios- surgieron en el cristianismo los dogmas, progresivamente y a lo largo del tiempo: la primera definición dogmática, la del concilio de Nicea, data de 325, y la última (sobre la Asunción de María) es de 1950.

La palabra "dogma" puede tomarse en un sentido amplio y significar los principales artículos de fe del cristianismo, que figuran en el símbolo y constantemente son presentados como parte integrante de la fe. Es equivalente a doctrina. O también puede tomarse en el sentido más preciso de definiciones dogmáticas que, salidas de un acto solemne y formal (de un concilio o de un Papa, por lo general), consisten en una fórmula o un breve texto, revestido de la más alta autoridad, y relativo a un punto concreto. A veces se distingue entre ambos sentidos hablando sólo de "dogma", en el primer caso, y de "dogma definido", en el segundo.

Nos ceñiremos al segundo de los sentidos. En el seno de la iglesia católica, se cuestiona, no tanto un cuerpo de doctrina, como lo hicieron los protestantes liberales del siglo XIX (Adolf von Harnack preconizaba un cristianismo sin dogmas), sino el funcionamiento "autoritario" por el que una institución dice a sus miembros qué deben pensar, y les obliga a asumir formulas, marcadas por un tiempo y una cultura ya lejanos. Se trata, pues, de echar una mirada de historiador a la época que vio nacer y afirmarse el movimiento dogmático, entendido como acto de autoridad que define la fe, y de comprender por qué las cosas ocurrieron así. ¿Era necesario tal proceso? ¿Sobre qué han versado exactamente los dogmas? ¿Han introducido una nueva manera de hacer teología?

Una primera mirada al proceso dogmático

¿Por qué empezó el cristianismo a producir dogmas? Como este proceso dogmático comenzó tres siglos después del principio del cristianismo y más de dos siglos después de la desaparición de los últimos testigos de la vida de Cristo, podría parecer que las

generaciones que han producido los dogmas tuvieran más autoridad para hacerlo que los mismos fundadores (es decir, los apóstoles, que no lo hicieron).

Se puede enfocar la cuestión desde el punto de vista sociológico, insistiendo en la necesidad que tiene un grupo de personas cada vez más numeroso y diverso, de otorgarse señas de identidad y referencias comunes cuya aceptación permita verificar la pertenencia al grupo.

El enfoque histórico-político constata que tales definiciones son producto de concilios universales que representan (por lo menos simbólicamente) todas las Iglesias. Estos concilios están ligados a la conversión de Constantino a principios del s. IV. Este hecho los hace posibles gracias al fin de las persecuciones; y, por otra parte, deseables y necesarios, a medida que el poder se va apoyando cada vez más sobre el cristianismo para poner los cimientos religiosos del imperio. La unidad de esta nueva religión resulta importante políticamente: de ahí los concilios y las definiciones, para unificar la estructura, la disciplina y la fe de la Iglesia.

Desde un punto de vista más intrínseco al cristianismo mismo, la historia de la Iglesia ha hecho de las herejías la causa principal de los dogmas: cuando hay una desviación, el magisterio debe intervenir y poner en guardia a los creyentes, mediante definiciones que cierren los caminos del error.

Finalmente, una visión más abstracta de las cosas propone la necesidad interior que tiene la fe de enunciarse y fijarse mediante fórmulas esenciales. Cuando la teología y su lenguaje se van haciendo complejos, los dogmas representan una especie de cristalización pedagógica de la fe. Este proceso natural muestra una lógica de los dogmas que empuja a deducir un dogma de otro como su prolongación necesaria. Aunque la fuente primera siga siendo la Escritura, la argumentación resulta más racional que escriturística. Los últimos dogmas marianos ilustran este proceso. Las herejías ya no tienen ningún papel: se trata de llevar hasta el extremo las implicaciones de la fe.

Dogmas y herejías

Es importante el papel de las herejías. Las primeras definiciones dogmáticas han sido producidas por concilios ecuménicos, reunidos en un contexto de crisis, para poner fin a debates doctrinales en los que las posiciones parecían irreconciliables. Así, la crisis arriana en el caso de Nicea, el movimiento "pneumatómico" en el caso de Constantinopla I, la crisis nestoriana en el caso de Éfeso y los primeros embates de la crisis monofisita en el caso de Calcedonia. Lo mismo podría decirse de Constantinopla II, que condena el origenismo y se esfuerza en hacer una relectura de Calcedonia que reconcilie los monofisitas con este concilio que ellos rechazan. Constantinopla III confirma la posición del concilio de Letrán (649) que condenó el error monoteleta. Nicea II condena la herejía iconoclasta.

No todos los concilios han dado lugar a una definición en sentido estricto. La producción dogmática de Constantinopla I sólo se conoce a través de la carta de un sínodo del año siguiente: carecemos del texto oficial que salió de la misma asamblea

conciliar. Éfeso defendió la maternidad divina de María, sin hacerla objeto de una definición oficial. Los últimos concilios mencionados, Constantinopla II en particular, no definieron ningún dogma. Pero todos han llevado a cabo una obra dogmática, relacionada con una controversia y que acaba con la condena de una herejía. Esto también vale para el caso del pecado original: aunque la teología del pecado original fue elaborada por Agustín ante la crisis pelagiana, fue precisamente a causa de esta crisis por lo que la doctrina se convirtió en dogma, enseñado por vez primera en un concilio celebrado en Cartago (418), antes de ser proclamado oficialmente por el concilio de Trento (1546).

En los primeros siglos un dogma va siempre unido a uno o a varios anatemas: todos los concilios considerados ecuménicos por la Iglesia católica, salvo el Vaticano II, han redactado anatemas. El dogma tiene un papel esencialmente negativo: dice ante todo lo que no hay que creer. No pretende en ningún caso encerrar la fe en fórmulas ni ligar nunca el creyente a ellas. Esto se puede comprobar al observar más de cerca el campo de las fórmulas dogmáticas. Contrariamente a lo que a veces se piensa, los puntos esenciales de la fe no son la mayoría de las veces los dogmas, empezando por la Trinidad o la divinidad de Cristo.

Lo que verdaderamente han dicho los primeros concilios

Se dice que el "dogma trinitario" sería la obra de Nicea completada por Constantinopla. Pero, ¿de qué trataron exactamente en estos concilios? Nicea se reunió en 325 contra Arrio, que no negaba verdaderamente la Trinidad como tal sino que, al intentar pensar racionalmente la relación entre el Padre y el Hijo, afirmaba que el Padre era la fuente "en un momento" del ser del Hijo, con lo que negaba su coeternidad. Nicea reaccionó afirmando que el Hijo es consubstancial al Padre, es decir, coeterno (a pesar de la generación de uno por el otro) y del mismo nivel ontológico (para Nicea sólo hay dos niveles ontológicos: el creado y el increado, mientras que Arrio intentaba pensar el Verbo como algo intermedio).

Arrio comprometía incluso la idea misma de una Trinidad que supone la igualdad ontológica entre las personas. Sin esta unidad, se va a parar a un especie de cosmogonía de dioses, como en el paganismo, o a la de un solo Dios, el Padre, mientras que al Hijo se le piensa claramente del lado de lo creado.

Este análisis es anacrónico. Para el teólogo moderno (y precisamente desde la crisis arriana), la Trinidad o es consubstancial o no es nada. Pero hasta Nicea, nadie se planteaba la cuestión así: el Hijo estaba considerado como subordinado al Padre, y el Espíritu no era percibido como persona, excepto en la fórmula bautismal o en las doxologías. El mismo término Trinidad es relativamente tardío: sólo se impone a partir de la segunda mitad del s. III, y sólo en el s. IV es masivamente atestiguado, precisamente después de Nicea, como consecuencia de los debates provocados por Arrio. Cuando se celebra el concilio de Nicea, todos confiesan el Padre, el Hijo y el Espíritu sin cuestionar su igualdad. Al afirmar que el Hijo es inferior al Padre, Arrio traslada a un plan técnico, ontológico, lo que a menudo solía pensarse espontáneamente. Arrio explicita este sentimiento, provocando una reacción en sentido contrario. Un debate sobre el nuevo estado de cosas conduce a un juicio de herejía.

No se condena un ataque a la Trinidad tal como era confesada a principios del s. IV, es decir, como una enumeración de personas sin cuestionar su relación ontológica; lo que se condena es una teorización indebida de la posición derivada del Hijo en relación al Padre. Lo que debate Nicea es esta relación al Padre, y las palabras para expresarla, no la existencia de la Trinidad en la fe y en el culto. El dogma de Nicea debe ser restringido a esta precisión, que responde a la precisión errónea del lenguaje de Arrio. No "definió" una fe trinitaria. Su símbolo es una variante de los símbolos trinitarios usados ya en las iglesias y sólo aporta una precisión de vocabulario sobre un punto, bajo la presión de la controversia. Esta precisión (la introducción de la palabra "consustancial" en el símbolo y el empleo del lenguaje de hipóstasis en el anatema que le sigue) gustó poco a muchos obispos que hubieran preferido limitarse al lenguaje tradicional. El dogma obliga a la teología a usar un lenguaje más técnico. Normalmente ocurrirá lo contrario: las definiciones dogmáticas ratificarán de la manera más irénica posible los avances conceptuales de los teólogos en debate.

El concilio de Constantinopla (381) ratifica la "personalización" del Espíritu y su estatuto divino, puesto en entredicho. Por su fórmula "una esencia, tres hipóstasis", corta por lo sano en medio de un debate complejo, cuya solución dejará insatisfecho a un Agustín veinte años después. El concilio no definió jamás un "dogma trinitario". Se contenta con decir que el Espíritu, como el Hijo, comparte con el Padre un mismo estatuto ontológico, a pesar de la diversidad de sus relaciones de origen (paternidad, filiación, procesión). Precisa que se puede denominar "sustancia" (o esencia, ousía) lo que les une, afirma su distinción y propone un vocabulario adecuado para expresar una distinción que no destruye la unidad, asociando dos términos ("persona" [prosôpon] e "hipóstasis"), lo que tenía la ventaja de reconciliar dos corrientes teológicas hasta entonces divididas.

El concilio ha seleccionado ciertos términos (esencia, persona, hipóstasis) para decir lo uno y lo plural en Dios; afirma que el Espíritu posee también lo que el Padre y el Hijo tienen en común. Los mismos términos se pueden aplicar a los tres. Ha aportado una precisión ontológica. Se trata ciertamente de la Trinidad, pero no de la confesión trinitaria en sí misma, que era un bien común de los beligerantes, sino de encontrar los conceptos adecuados para expresar esta fe trinitaria. El dogma de Constantinopla impide que se siga pensando en el Espíritu como algo impersonal, una función divina. Al definir tres hipóstasis que no son tres sustancias, recuerda que la fe puede entrar en conflicto con las categorías intelectuales corrientes y debe prevalecer sobre ellas, adaptándolas a su propia pretensión, aun a costa de transformarlas semánticamente. Hay que distinguir entre lo que, en última instancia, puede estar en juego en una discusión doctrinal (el todo de la fe), y lo efectivamente decidido en una fórmula dogmática, de pretensión mucho más modesta.

Cuando Calcedonia (451) declara que Cristo es verdadero hombre y verdadero Dios, con su doble consustancialidad con Dios (el Padre) y con los hombres, no define ningún dogma de la divinidad (o de la humanidad) de Cristo, que nadie negaba en aquel tiempo, a pesar de las acusaciones que se cruzaban de uno a otro campo. Supuesto que Cristo es verdadero hombre y verdadero Dios (afirmación corriente desde mucho antes del concilio, y que nadie discutía), se trataba de hallar las palabras que permitieran decir lo uno y lo múltiple en Cristo sin parecer contradictorio y sin mezclar los planos. Se trataba también de conciliar dos partidos en litigio (la teología de Antioquía y la de Alejandría), como lo demuestra la sabia dosificación de cuatro adverbios que califican

la unión de dos naturalezas en Cristo ("sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación"). El concilio debía arbitrar sobre todo a propósito de la palabra "naturaleza". Los alejandrinos querían decir que Cristo era "de dos naturalezas", lo cual podía dejar entender que, después de la unión, sólo tenía una, si se tomaba naturaleza en el sentido de existencia concreta y no en sentido de sustancia. Los antioquenos querían decir que Cristo existía "en dos naturalezas", para dejar claro que su ser, después de la unión, comprendía dos naturalezas y no una sola. Al concilio le costó decidir; pero, deseando evitar cualquier lectura monofisita de su fórmula, optó por "en dos naturalezas".

En la fórmula no hay ninguna palabra ni ningún concepto nuevos respecto a los corrientes desde hacía años. Se repite la aceptación del símbolo de Nicea y de Constantinopla como expresión de la fe. El concilio sólo reivindica la precisión que se refiere al modo de la unión: la doble consubstancialidad, la expresión "en dos naturalezas" y los cuatro adverbios. No se trata de una cristología sino de un punto y final al monofisismo y, en menor medida, al nestorianismo (sin contar las habituales cláusulas antiarrianas y antiapolinaristas, que no son una verdadera aportación, sino una acentuación del carácter esencialmente negativo de la definición). El concilio no definió que Cristo fuera verdadero Dios y verdadero hombre (esto simplemente se recuerda), ni que es uno pero con dos naturalezas. Sólo quiere impedir que se diga que las naturalezas humana y divina están separadas y que cada una tiene un principio de existencia independiente (así se entendía el pensamiento de Nestorio), o que ambas se entremezclan para hacerse una sola, o que se modifican aunque sea a favor de una de ellas (así se entendía la teología monofisita). No se ofrece, pues, ningún modelo cristológico, ni se afirma nada en concreto sobre Cristo, aparte de la perfección de cada una de sus naturalezas, lo cual tampoco es nuevo. El dogma sólo busca preservar una convicción de fe. No pretende ir más allá ni modificar, añadir o desarrollar una teología. En este sentido, hablar de la "cristología de Calcedonia" es un error, ya que tal cristología no existe.

Función eclesial del dogma

El enfoque sociológico insiste en la función identitaria del dogma al realizar la unidad de un grupo y delimitar su contorno en relación a un exterior que no se adhiere a él.

Esta función debe matizarse. Al principio, el cristianismo contaba con otras referencias identitarias para cohesionar el grupo de modo visible y eficaz: la liturgia, los sacramentos y el símbolo. No se puede invocar un valor superior del dogma, debido a su carácter oficial y vinculante, con respecto al símbolo. Este, por sí mismo, ha tenido siempre una importancia inmensa en la vida de las comunidades y de los creyentes, desde el momento mismo del bautismo: en forma de preguntas y respuestas o, a partir del s. IV, como *redditio* (recitación) del texto aprendido de memoria, ha jugado plenamente este papel integrador y ha cumplido igualmente la función de reconocimiento de los miembros entre sí. A partir del s. IV, el texto de los símbolos en uso en las Iglesias locales tiende a fijarse. Las circunstancias de su tradición, durante la preparación para el bautismo, con la disciplina del arcano, y las de su *redditio* en la noche pascual bastaban para solemnizarlo. Desde el punto de vista sociológico, no se ve qué podrían aportar los dogmas, como no fuera la manifestación de una autoridad universal. Pero ésta ya existía en la comunión de los obispos, visible con regularidad,

por lo menos a nivel regional, en los sínodos. La primera definición dogmática coincide con el primer concilio ecuménico.

Otro motivo para matizar este supuesto papel del dogma es su carácter negativo. Para existir un grupo no puede darse una identidad negativa. No basta no ser ni arriano, nestoriano o monofisita para ser cristiano. El dogma no pretende ser una expresión de la fe. Por sí mismo no fundamenta nada. Su papel es otro.

Este papel no es el de identificar en el sentido de agrupar sino, más bien, en el de separar. En su contexto conciliar, cada definición iba provista de anatemas contra los defensores de una herejía. La definición cierra el paso a una desviación, desde el punto de vista doctrinal y excluye, desde el punto de vista eclesial, aquellos cuya desviación está comprobada. Es la piedra de toque que intenta reconstituir la unidad del cuerpo, sometido a una extirpación dolorosa.

El dogma, a la vez que elimina un itinerario teológico dudoso, pretende guiar al creyente. No muestra al teólogo un camino particular, sino que abre nuevas posibilidades a la teología. Veámoslo desde el punto de vista histórico.

Fecundidad teológica de los dogmas

Nicea, lejos de "helenizar" el dogma con su "consustancial", lo habría liberado de toda amalgama con la filosofía griega, en la medida en que los esquemas de ésta conducían a una subordinación del Hijo al Padre, y no a una igualdad y coeternidad, contrarias a la razón. Éste es de hecho un primer ejemplo de la acción liberadora del dogma que, al balizar un paso peligroso, permite atravesarlo. La teología, fruto colectivo de la reflexión de los teólogos, podía llevar a cabo su trabajo al margen de la espectacularidad de una proclamación oficial. Pero la introducción de una palabra como "consustancial", que no estaba en la Escritura y que cerraba el paso a todas las especulaciones filosóficas de tipo subordinacionista, representaba una tal audacia (como mostraría su agitada recepción) que sólo una proclamación oficial por la máxima autoridad podía ser entendida por la comunidad eclesial. Si un concilio ecuménico fue tan debatido y contestado, ¿qué audiencia hubiera tenido un simple teólogo?

La obra de Constantinopla ofrece otro ejemplo de "liberación" de la teología. El concilio había reunido dos palabras concurrentes, hypóstasis y prosôpon (persona), para hacerles expresar la pluralidad en Dios. Así, el concilio conseguía unir dos corrientes teológicas que desconfiaban una de la otra, hasta el punto de tacharse mutuamente de heréticas.

El clan de los "veteroniceos" (que se vinculaban, algo arcaicamente para aquel fin de siglo, a los términos mismos del texto de Nicea) rehusaba confesar tres hipóstasis en Dios. Este término no les parecía suficientemente contradistinto del de sustancia, y la expresión "tres hipóstasis" (empleada también por Arrio) les parecía que abría el camino a una distinción ontológica entre las tres personas, situando a cada una de ellas en un nivel de ser diferente. Para expresar la distinción y la alteridad, la afirmación de la única sustancia en Dios sólo dejaba lugar a la palabra "persona" (prosôpon), cuyos antecedentes semánticos (rostro, rol), sin dimensión ontológica, no presentaban el mismo riesgo.

En cambio, para el otro partido, heredero de Orígenes y dominado por los capadocios, el peligro consistía en recaer en la concepción monarquiana de un Dios-mónada. El término *prosôpon* les parecía insuficiente para garantizar la realidad de los tres nombres divinos, que corrían el riesgo de ser reducidos a roles, mientras que el término *hypóstasis* aportaba esta garantía ontológica. Veinte años después del concilio, los dos partidos, próximos por su rechazo común del arrianismo, se hallaban en una especie de callejón sin salida por su desconfianza de los términos y de quienes los usaban. La autoridad de un concilio y de una definición dogmática, y no la de un teólogo o de un grupo de teólogos (Basilio, a pesar de su prestigio no lo había conseguido), pudo imponer una sinonimia de convención entre los dos términos, completando así lo que le faltaba a cada teología mediante los puntos fuertes de la otra. Sin esta intervención de la autoridad, el enfrentamiento se hubiera prolongado largo tiempo. El dogma de Constantinopla, al imponer un uso bastante nuevo (como Nicea había impuesto la idea, ya que no la palabra, de consustancial), liberó la teología sacándola de un estéril cara a cara de dos clanes y de la fijación en las palabras. Paradójicamente, la fórmula dogmática del 381 ha sido mucho más libre respecto de las palabras que los debates que la precedieron (pero que la posibilitaron). El debate entre teólogos había llegado al límite y hacía falta un acto magisterial.

Sin embargo, no hay que idealizar este papel del dogma. Sin hablar de las largas tormentas posteriores a Nicea (el primero concilio ecuménico no aportó la paz en el seno de la Iglesia), el campo cristológico proporciona también un contraejemplo, pues Calcedonia (451) no pacificó el debate. Se enfrentaban dos corrientes, con su fórmula emblemática: "de dos naturalezas", decía una, o "en dos naturalezas" decía la otra. El concilio, después de haber rechazado redactar un nuevo símbolo, se esforzó en producir un texto equilibrado, y lo consiguió, pues los historiadores todavía no han podido decidir si la fórmula es más bien cirílica o antioquena. A pesar de ello, el campo cirílico-monofisita jamás aceptó el concilio y su fórmula. La tentativa de equilibrio teológico no dio los mismos frutos que en el caso de Constantinopla. No se consiguió la paz en cristología: la guerra continuó, endurecida por la pretensión del concilio de una autoridad universal y por el carácter de dogma definido de su fórmula. El debate entre teólogos se agravó: la autoridad del dogma y del concilio (que la defendía) lo transformaron en cisma entre Iglesias, que todavía perdura.

Pero hay que matizar: sabemos que, en muchos casos, la oposición a Calcedonia no era en principio la oposición a un dogma (incluso si las dos naturalezas hubieran sido el centro del debate), sino la oposición a un concilio que, a los ojos de sus adversarios, tenía defectos: era un concilio imperial, había depuesto a Dióscoro, había aceptado el Tomo de León de Roma y su teología y había aceptado redactar una fórmula de fe, en lugar de contentarse con el símbolo de Nicea. Hay que distinguir entre la recepción de la fórmula dogmática en sí misma y la recepción del concilio. Esta distinción es difícil en la práctica, pero nos hace ser cautos antes de atribuir al hecho dogmático en sí mismo las numerosas disfunciones de la recepción de Calcedonia. Hoy en día, las tentativas de diálogo ecuménico entre iglesias calcedonianas y no calcedonianas no acostumbran a poner en primer plano las cuestiones dogmáticas. Han pasado a primer plano las cuestiones eclesiológicas, aunque la expresión "en dos naturalezas" sigue ofreciendo dificultad. El error del concilio quizás habría sido suponer que la "canonización" de la expresión iba a reducir los problemas semánticos no resueltos (en particular, el significado del término naturaleza, oscilante en su uso entre el sentido abstracto y el concreto). Esta vez, el efecto clarificador de la fórmula de Constantinopla, que había

impuesto las palabras, no funcionó. Es probable que el trabajo semántico realizado sobre los términos antes de Constantinopla, sobre todo por los capadocios, hubiera sido más profundo que el llevado a cabo sobre la palabra naturaleza en el momento de Calcedonia. Aquí se hace patente el límite de la intervención del magisterio conciliar: no puede alcanzar un arreglo pleno, sin una cierta elaboración intelectual (incluso en su dimensión filosófica) de los términos.

¿Dogmas necesarios?

¿Era realmente necesario que hubiera dogmas? ¿Era inevitable la evolución del cristianismo hacia esta forma de expresión y de regulación de la fe? ¿Forma parte de la identidad misma de la fe? Aunque el historiador se siente a disgusto ante este tipo de preguntas que, más bien, pertenecen a la historia-ficción, el creyente está en su derecho a plantearlas. Históricamente, los dogmas han sido, y son, origen de dificultades ecuménicas y también en el itinerario personal de cada uno.

Aunque el cristianismo, por el hecho de la Encarnación (y también de la Trinidad) es una religión en la que la doctrina tiene mucha más importancia que en otras, los dogmas, en cuanto definiciones oficiales, no tienen nada de inevitable. Su carácter negativo basta para verlo. Son ante todo reactivos, y no queridos por ellos mismos, aunque recientemente se hayan promulgado algunos de manera más gratuita. Es posible imaginar un cristianismo sin dogmas oficiales. Pero creo que los cristianos lo hubieran tenido peor para salir adelante en determinados momentos difíciles de su historia. Cualquier medida utilizada para solventar un problema tiene su precio, dando origen como consecuencia (a veces a largo plazo) a otros problemas no previstos. O ¿acaso no puede afirmarse que las dificultades de la teología moderna para poner orden en la herencia de la ontología radican entre otras cosas en la afirmación de un Dios-substancia, sobreentendido en la confesión de una Trinidad consustancial? Si el vocabulario de la sustancia no hubiera conocido una tal inflación a partir del s. IV, se hubieran pensado sin duda otras vías para hablar de Dios. Pero las cosas han ocurrido así y no de otra forma.

El dogma en su formulación no es una adquisición invariable, sino una respuesta a las dificultades del momento. Es el objeto a que apunta su fe el que compromete al creyente para siempre, no su vocabulario ni incluso, aunque sea algo más profundo, la manera de plantearse la cuestión (por ejemplo, el punto de vista ontológico). Un dogma no puede ser olvidado por el paso del tiempo ni es algo provisional, pero su interpretación es infinita como lo es la de la Escritura. Hay un uso fundamentalista de los dogmas como lo hay de la Escritura. La producción de un dogma es una obra creativa y como tal no reiterable. Pero un dogma no crea algo (un punto de fe) que no existía antes de su definición, sino una situación eclesial nueva al introducir un acto de autoridad en un debate. La definición es para una época dada, pues abre un camino en una situación que parecía sin salida. Un dogma antiguo no crea una situación nueva para nuestra época, sino que señala cómo, con unas palabras datadas y ubicadas, la Iglesia, asistida por el Espíritu Santo, ha dicho cuál era, o más frecuentemente, cuál no era su fe. Como faros permanentemente encendidos, los dogmas balizan un itinerario que muchas veces ha sido accidentado. Nos dicen de dónde venimos, no adónde hay que ir. La iglesia está llamada a nuevas creaciones en cada momento dado. Un dogma "no sirve" dos veces de la misma forma, aunque la heresiología haya procurado hacer pasar nuevas desviaciones

a base de repetir las antiguas. Los dogmas, considerados como punto y final, son poco operativos en tiempos posteriores.

¿Son los dogmas antiguos y modernos un cuerpo catequético al servicio de una pedagogía de la doctrina cristiana? Sin duda alguna ésta es una de sus funciones, posiblemente la más usual. Pero no resulta fácil distinguir los dogmas definidos de los artículos de fe del Credo, con los cuales no coinciden en absoluto. Y si de repente los fundimos en la vasta adquisición de lo conseguido por la reflexión teológica a lo largo de los tiempos, no se distinguen de la simple historia de las ideas teológicas. Por su carácter de fe definida que compromete la infalibilidad de la Iglesia, se acercan a la misma fuente de la Revelación, de la que son una expresión parcial, pero inalterada. No podemos convertirlos en una fuente del trabajo teológico como si fueran la Escritura misma. ¿Podría la historia de los primeros siglos esclarecernos qué estatuto concederles?

Los antiguos debates alrededor del "consustancial" de Nicea o de las "dos naturalezas" de Calcedonia son un debate sobre los concilios. Los cristianos no discuten sobre las palabras o las fórmulas concretas, sino que relacionan el dogma con el hecho eclesial que lo ha motivado. Discuten sobre una elección: ya sea de un término técnico, no escriturístico, como en el caso de Nicea, que introducía en teología el lenguaje de la sustancia; ya sea del lenguaje de la comunicación de idiomas, como en el de caso de Efeso, que hacía de María la "Madre de Dios" y no simplemente la madre de Cristo. En este caso se trataba de la elección de una práctica antigua, no refleja, pero que gozaba de apoyo escriturístico, contra las críticas racionales de aquel tiempo. Asimismo, en Calcedonia, se eligió un "lenguaje de síntesis", dirigido a reconciliar dos partidos. Diversos casos aparentemente distintos, pero siempre con un proceso teológico que selecciona atendiendo a una situación dada: adopción de un vocabulario complejo para hacer frente a una situación compleja; reafirmación de una intuición fuerte contra los asaltos de un cierto racionalismo; voluntad de unidad no renegando de corriente alguna dentro de la Iglesia. Esto, junto con las palabras, constituye el dogma que se ratifica: una respuesta siempre adaptada (o que intenta adaptarse) a un problema doctrinal y a una situación eclesial precisa, una apertura hacia una nueva manera de hacer teología porque lo exigen los tiempos, una audacia creadora en una dificultad que hay que vencer superándola. Ningún dogma ha sido un mero reanudar el discurso del precedente. Todos de una forma u otra han representado una nueva etapa en la tarea de entender la fe.

Su conjunto es una gama, siempre completable, de invenciones. No se parece ni a un patrimonio que haya que conservar tal cual, ni a una construcción intelectual coherente: la "lógica de los dogmas" que cualquiera puede, legítimamente, esforzarse en resaltar desde el punto de vista intelectual, sólo será un a posteriori en relación al trabajo creador llevado a cabo con anterioridad por la Iglesia.

Este es el lugar específico del dogma. Una suma teológica no es una síntesis de los dogmas. Estamos en otro nivel: el trabajo del Espíritu se expresa de una forma siempre nueva (aunque no contente a todos) y corresponde a la comunidad teológica la tarea de retomarlo y releerlo. ¡La docilidad de la Iglesia al Espíritu no se reduce evidentemente a definir dogmas! Pero, cuando lo hace, se pone especialmente de manifiesto cómo su vitalidad espiritual puede ser también la fuente de su vitalidad intelectual.

Tradujo y condensó: Ángel Rubio