

## **Dogma: ¿Desarrollo, mero proceso o cambio? Ejemplos históricos que hacen pensar**

### ***Dogma: Development, Mere Process or Change? Historical Examples Which Make You Think***

**Rodrigo Polanco<sup>1</sup>**

Pontificia Universidad Católica de Chile

Recibido: 7 enero 2020

Aceptado: 23 marzo 2020

*Resumen:* El artículo quiere ser un aporte a la discusión –muy actual– acerca de la posibilidad y existencia de “modificaciones” en lo que se conoce como dogma, a lo largo de la historia. El objetivo es mostrar, a partir de siete ejemplos históricos concretos, que corresponden a distintos aspectos y a distintas épocas del desarrollo dogmático católico, que el tema tiene muchos aspectos que no siempre se han tomado lo suficientemente en cuenta al profundizar en este argumento. Uno podría leer algunos procesos dogmáticos como eventos que estarían evidenciando algunas reformulaciones, u obstáculos que detienen un desarrollo, o silencios, retrocesos, empobrecimientos, redescubrimientos, correcciones o demoras. Si esto

*Abstract:* This paper is intended as a contribution to the discussion –very current– about the possibility and existence of “modifications” in what is known as dogma, throughout history. The objective is to show, on the basis of seven concrete historical examples which correspond to different aspects and different periods of Catholic dogmatic development, that the topic has many aspects that have not always been sufficiently considered when delving into this argument. One could read some dogmatic processes as events that would be evidencing some reformulations, or obstacles that stop a development, silences, setbacks, impoverishments, rediscoveries, corrections and delays. If this is so, it should open us up to a much broader understanding of what

<sup>1</sup> En este artículo conté con la valiosa colaboración teológica de la magister Marcela Aranda Escobar (Pontificia Universidad Católica de Chile).

es así, ello nos tendría que abrir a una comprensión mucho más amplia de lo que significa la continuidad y discontinuidad en el desarrollo dogmático, que mantenga adecuadamente ambos aspectos, pero especialmente, que tome en cuenta la complejidad del tema.

Palabras clave: Continuidad, desarrollo dogmático, discontinuidad, dogma, proceso, revelación, tradición

continuity and discontinuity in dogmatic development means, one that adequately maintains both aspects, but especially one that takes into account the complexity of the subject.

Keywords: Continuity, dogmatic development, discontinuity, dogma, process, revelation, tradition.

En el cristianismo, como en toda religión e institución, la relación entre dogma –enseñanza o autocomprensión– y desarrollo histórico está caracterizada por una normal y necesaria tensión que, en la reflexión católica, se ha ido haciendo paulatinamente más explícita. Y, a partir del siglo XVIII –primero en ámbito protestante y luego también en ámbito católico–, la teología se ha visto obligada a reflexionar mucho más decididamente sobre el carácter *histórico* de la enseñanza que es propuesta para ser creída<sup>2</sup>. En la actualidad el tema sigue siendo de especial relevancia frente a los nuevos desafíos culturales que se le presentan a la fe (inclusión, género, etc.); de allí que existe actualmente una amplia bibliografía sobre este argumento. El mismo papa Francisco se ha visto enfrentado a este tema, tanto en *Amoris laetitia* como en el *Sínodo sobre la Amazonía* (¿son posibles cambios en alguna doctrina ‘tradicional’?).

El presente artículo quiere ser un aporte en toda esta reflexión, aunque en un aspecto bastante acotado. Cuando se habla de ‘desarrollo’ o ‘historia’ del dogma, naturalmente se piensa en un ‘crecimiento’ o ‘profundización’, o, al menos, en un cierto proceso ‘lineal’. Pero, aunque fuese así, en ocasiones las cosas aparecen como algo más complejas. Por eso, nuestro objetivo aquí es precisamente complejizar un poco más la idea de *desarrollo*. Para ello, queremos presentar, a modo de ejemplo, siete situaciones históricas, que muestran lo problemático, variado y no sistemático que, en ocasiones, puede llegar a ser lo que se ha llamado desarrollo o

<sup>2</sup> G. May, “Dogmengeschichte/Dogmengeschichtsschreibung”, en: H. D. Betz – D. S. Browning – B. Janowski – E. Jüngel (dirs.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1999, 4 ed., vol. 2, 915.

historia del dogma. En esos ejemplos podríamos hablar tanto de posibles retrocesos y empobrecimientos, como también de reformulaciones o nuevas soluciones en la historia del dogma. Esta se parece mucho más a un *proceso* histórico-cultural –y también es eso–, que no tiene porqué ser *necesariamente* ni lineal ni siempre avanzar, ya que también podría, en algún momento, ‘retroceder’ o ‘silenciarse’ por un tiempo una determinada doctrina, pero estará siempre inevitablemente ‘en movimiento’, jamás detenido. En algún sentido, se asimila más a un proceso vital, que puede asumir diversas orientaciones y dar distintos pasos a lo largo de su vida, siempre buscando simplemente ‘vivir’, en donde no es tan fácil afirmar si se ‘avanza’ o ‘retrocede’. De ahí, el título del texto: ¿se puede hablar de un desarrollo en sentido lineal? ¿o es un mero proceso del cual no se puede afirmar necesariamente una dirección? ¿Cambia la doctrina? A modo de introducción, presentaremos el tema, con elementos por cierto conocidos, pero aquí sintetizados en cuanto acceso a nuestro problema, para luego exponer los siete ejemplos históricos –conocidos, pero no necesariamente estudiados en este contexto– de modo que, a partir de ellos, podamos extraer –desde este punto de vista– algunas conclusiones –siempre provisionarias– para una más profunda y renovada comprensión de lo que puede significar ‘desarrollo’ o ‘historia’ del dogma, a fin de enfrentar mejor los desafíos actuales.

#### 1. UNA MEJOR COMPRENSIÓN DE LO QUE SIGNIFICA HISTORIA O DESARROLLO DEL DOGMA

Ya desde los tiempos bíblicos ha existido algo que podemos llamar historia o desarrollo del dogma, aunque la aproximación teológica al tema ha variado según las circunstancias. Por ejemplo, “la iglesia antigua estaba convencida de la unanimidad e inmutabilidad de su tradición doctrinal”<sup>3</sup>. Y eso quedó plasmado en la famosa convicción de Vicente de Lerins (s. V), que acompañó a la Iglesia antigua y medieval: “Igualmente en esta misma Iglesia católica nosotros tenemos mucho cuidado en mantener aquello que ha sido creído en todas partes, siempre y por todos; esto es ser verdadera y propiamente católico, lo que la misma fuerza y razón

<sup>3</sup> G. May, “Dogmengeschichte...”, 915.

del nombre declara”<sup>4</sup>. O, luego de la Reforma, las disputas acerca de la decadencia o continuidad (en la tradición católica medieval) del dogma originario hicieron más difícil una mayor profundización del factor histórico del dogma. En cambio, en el siglo XVIII, desde la ilustración, primero en ámbito protestante y luego en el mundo católico, se desarrolló lo que podemos llamar propiamente una historia del dogma con ‘categorías científicas’. Y, por otro lado, en la teología católica, la disputa antimodernista retrasó en exceso la utilización del concepto de desarrollo histórico aplicado a la doctrina de la Iglesia, porque evidentemente se entendía en un sentido de evolución o de cambio de ella<sup>5</sup>. Con todo, fue en este gran contexto de “la emergencia del pensamiento histórico en el siglo XIX”<sup>6</sup>, que la teología católica pudo emprender –ya liberada de un contexto polémico– un estudio más acabado de las contingencias históricas del dogma.

Con el avance de esta ‘crítica’ histórica del dogma, también fueron apareciendo variados –y, a veces, contradictorios– criterios e interpretaciones para este ‘desarrollo’. Bajo el influjo del racionalismo, se afirmó que los dogmas “son por su propia naturaleza doctrinas subjetivas y han surgido bajo ciertas condiciones históricas, culturales y sociológicas”<sup>7</sup>. O, por el contrario, desde una perspectiva “dialéctica histórica hegeliana”, se entiende como un proceso interno de objetivación del pensamiento: en cada “etapa del desarrollo” del espíritu, debe ser repensada la formulación de los dogmas<sup>8</sup>. En cambio, para toda una corriente liberal e historicista protestante –por ejemplo, A. Harnack– la historia del dogma es la destrucción –helenización y mundanización– de un Evangelio original, puro, ético. De parte católica, a pesar de la arraigada convicción de que solo puede haber desarrollo en el sentido de profundización y explicitación, apoyada en el axioma –reafirmado

<sup>4</sup> *Commonitorium* 2,5, en: R. Demeulenaere (ed.), *Corpus Christianorum* (Series Latina 64), Turnholt 1985, 149.

<sup>5</sup> Como lo expresaba, por ejemplo, Alfred Loisy, *L'évangile et l'église*, Paris 1902, 127-175.

<sup>6</sup> Es el título de la disertación doctoral de Peter Hünermann, *Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Freiburg 1967.

<sup>7</sup> W.-D. Hauschild, “Dogmengeschichtsschreibung”, en: G. Krause – G. Müller, *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin – New York 1982, vol. IX, 117, haciendo referencia a J. S. Semler.

<sup>8</sup> W.-D. Hauschild, “Dogmengeschichtsschreibung...”, 118, haciendo referencia a F. C. Baur.

por Pio X– de que “la revelación que constituye el objeto de la fe católica” “quedó completa con los Apóstoles” (DH 3421)<sup>9</sup>, pero entendida esta “objetivamente como una suma de doctrinas que Dios ha comunicado a la humanidad”<sup>10</sup>, lentamente se fue abriendo paso una concepción más adecuada, que aceptaría lo que realmente significa una ‘historia’. Por ejemplo, en el siglo XIX, en la escuela de Tubinga se la comprendió con categorías más ‘orgánicas’ y, en el siglo XX, Ratzinger la comprende como “explicación del acontecimiento de Cristo atestiguado en la Escritura en la historia de la fe de la Iglesia”<sup>11</sup>.

De esta forma, el debate actual toma en cuenta de mejor manera los diferentes elementos que entran en juego en el desarrollo del dogma, particularmente sus diversas tensiones constitutivas. *Filosóficamente*, la conciencia de la historicidad y limitación del lenguaje y de la cultura pueden estar –precisamente– al servicio de lo permanentemente válido de la Palabra de Dios. *Teológicamente*, una constante tensión entre ese evento único en la historia –Jesús el Cristo– y su proceso histórico de recepción puede hacer más presente la realidad siempre vital de eso que es justamente un acontecimiento –y no simplemente un puñado de enseñanzas, ni un simple recuerdo del pasado– y una presencia permanente con una constitutiva apertura escatológica. *Históricamente*, los dogmas, en cuanto testimonios de una fe eclesial comunitaria, poseen todas las limitaciones de su estar situados culturalmente, pero, a la vez, son testimonios internos de esa misma fe –y no una simple externalidad accidental–, que apuntan a ese acontecimiento único<sup>12</sup>; y, por eso, su historia “no puede proceder únicamente sobre la base de la historia de las ideas, sino que debe incluir los factores culturales, políticos y sociales, como historia de los acontecimientos y las estructuras”<sup>13</sup>. *Fácticamente*, los dogmas pueden ser una oportunidad de progreso y apropiación de este evento único, pero también pueden llegar a ser ocasión de pérdida y empobrecimiento; y, en todo caso, todas las formulaciones son siempre una “reducción”

<sup>9</sup> *Decreto del Santo oficio “Lamentabili”*, del 3 de julio de 1907, sobre los errores de los modernistas.

<sup>10</sup> J. Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Köln 1966, 18.

<sup>11</sup> J. Ratzinger, *Das Problem...*, 21.

<sup>12</sup> J. Drumm, “Dogmenentwicklung”, en: W. Kasper et alii (dirs.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1995, 3 ed., vol. III, 297.

<sup>13</sup> W.-D. Hauschild, “Dogmengeschichtsschreibung...”, 123.

y “simplificación” de un evento que es siempre más<sup>14</sup>. *Institucionalmente*, una historia de los dogmas, en cuanto se mueve en “la historia del conocimiento de la verdad, concentrada en el sector de las confesiones y enseñanzas normativas definidas y recibidas por la Iglesia”, se da solamente en relación con la institución eclesial y su respectiva vida comunitaria<sup>15</sup>. Finalmente, no se puede olvidar que, *desde la fe*, es siempre un proceso conducido por el Espíritu, que “sopla donde quiere” y “no sabes a dónde va” (Jn 3,8).

En un libro reciente, Michael Seewald, sintetiza todo esto en cinco significados complementarios del concepto de “dogma” y once tipologías de “teorías del desarrollo dogmático” que, como tales, no se dan nunca en forma totalmente aisladas unas de otras<sup>16</sup>. En forma más global, “dogma”, puede significar “la manifestación doctrinal de toda la fe cristiana” “como un concepto singular-colectivo que unifica toda la doctrina cristiana como una sola”; o se puede referir, más específicamente respecto de la anterior definición, al “dogma católico, en un sentido confesional, para indicar aquellas doctrinas de la Iglesia católica que la diferencian respecto de otras agrupaciones cristianas”; o, ya no confesionalmente sino “temáticamente”, se puede utilizar como un “principio de clasificación” para abarcar un aspecto determinado de toda la doctrina (v.g. “dogma cristológico”). Y de forma más específica, puede significar “todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios escrita o tradicional, y son propuestas por la Iglesia para ser creídas como divinamente reveladas, ora por solemne juicio, ora por su ordinario y universal magisterio” (DH 3011)<sup>17</sup>; o más concretamente todavía puede significar aquellas enseñanzas *definidas* explícitamente por el Papa en la forma *ex cathedra* o por un Concilio Ecuménico que explícitamente lo haga<sup>18</sup>.

Las once tipologías, que muestran distintas y complementarias formas o teorías de comprensión de este fenómeno que es el desarrollo del dogma, son las siguientes. Tipo *legitimador*: esta es la fundamentación clásica, que suponen todas las demás tipologías,

<sup>14</sup> J. Ratzinger, *Das Problem...*, 23.

<sup>15</sup> W.-D. Hauschild, “Dogmengeschichtsschreibung...”, 123.

<sup>16</sup> *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg 2018, 271-280.

<sup>17</sup> *Constitución dogmática “Dei Filius” sobre la fe católica*, del Concilio Vaticano I.

<sup>18</sup> M. Seewald, *Dogma im Wandel...*, 271-273.

y que considera “el desarrollo del dogma” como un hecho innegable, que surge de la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia, de acuerdo a los clásicos textos de Jn 14,26; 16,12-13. Tipo *doctrinal*: se entiende cuando se añaden nuevas doctrinas o se profundiza en las ya existentes. Tipo *afectivo*: manteniéndose la totalidad inalterada, las distintas generaciones, cognitivamente, pueden valorar de manera diversa cada una de las verdades individuales; y, afectivamente, la disposición a creer unas cosas u otras también va cambiando; y todo esto apunta, escatológicamente, hacia lo definitivo que es invariable (Heb 11,1). Tipo *defensivo*: el desarrollo surge como reacción o es ocasionado y motivado por errores o desafíos que se presenten. Tipo *explorativo*: es el resultado de la profundización y desarrollo del constante pensamiento humano. Tipo *deposital*: se entiende como una constante explicitación de lo que la Iglesia implícitamente ya posee, al modo análogo de un depósito. Tipo *actual*: la revelación permanece presente y siempre nueva en la Iglesia, para ser acogida, cada vez, también de manera nueva. Tipo *reglas orientativas contextuales*: frente a los inevitables cambios, se poseen algunos puntos orientadores –no demostrativos– que evitan caer en arbitrariedades dañinas. Tipo *reglas orientativas objetivas*: se buscan indicadores que puedan hacer de legitimadores de los procesos. Tipo *cognitivo*: como todo desarrollo dogmático, “es un proceso que se realiza mediante el examen y la discusión racional” y “sujeto a sus propias reglas”. Tipo *autoritativo*: el magisterio episcopal tiene la tarea de decidir sobre cuestiones de desarrollo doctrinal, “dada su competencia asistida sobrenaturalmente”<sup>19</sup>.

Es claro, entonces, que el desarrollo del dogma no solo es causado por múltiples factores, sino que también puede ser comprendido de múltiples maneras y se puede valorar también de diversas formas. En todo caso, en los últimos siglos, ha habido una profundización importante en la manera de comprender este hecho innegable. Se ha pasado, desde una pretendida inmutabilidad y de un desarrollo siempre creciente, hacia una conciencia más clara y crítica de su complejidad. A continuación, revisaremos algunos ejemplos –importantes en la historia– en donde se percibe con cierta claridad que al hablar de historia y, sobre todo, de desarrollo del dogma, se debe matizar y complejizar mucho más lo que significa

<sup>19</sup> M. Seewald, *Dogma im Wandel...*, 276-280.

esa historicidad y desarrollo, aplicados al dogma cristiano (entendido aquí en su sentido más amplio de manifestación doctrinal de la fe o de una parte de ella).

## 2. VAIVENES EN LA HISTORIA DEL DOGMA

### a) Reformulaciones

Está demás insistir en la gran importancia que ha tenido la palabra *homoousios* o *consubstantialis* (de la misma naturaleza) –que aparece incorporada en la profesión de fe de Nicea (325)–, tanto para la cristología, como para la doctrina trinitaria y toda la historia de la teología: “Creemos... en un solo Señor, Jesucristo... consubstancial al Padre (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ)” (DH 125). Este es un buen ejemplo de lo que aquí queremos significar con la idea de *reformulaciones* en la historia del dogma. Nos atenderemos solo a ese punto. Cuando hoy se proclama habitualmente, con este concepto, un aspecto esencial de la fe eclesial, obviamente no se piensa en lo sorprendente de su inclusión en Nicea, ni en lo difícil de su recepción posterior, ni en las consecuencias que trajo. Fue una clara reformulación del dogma que aportó nuevas comprensiones, pero también nuevos problemas. Revisemos su aparición en el Credo.

Con respecto a la historia previa del concepto. Un primer e importante –y en cierto sentido sorprendente– aspecto es que “no hay ninguna evidencia bien documentada de un uso normal del término *homoousios* en su estricto significado trinitario”<sup>20</sup> antes del Concilio de Nicea. En efecto, es bien conocido que no es un término que aparezca en la Escritura. Y con respecto a otros autores cristianos: tenemos un texto de Orígenes<sup>21</sup>, pero solo se conserva una traducción latina de Rufino realizada a fines del siglo V, es decir, después de Nicea, por lo que se ha dudado de su autenticidad; y aparece también en contexto sabeliano (de identificación del Hijo

<sup>20</sup> P. F. Beatrice, “The Word ‘*Homoousios*’ from Hellenism to Christianity”, *Church History* 71/2 (June 2002) 243-272, p. 243.

<sup>21</sup> “In an exegetical fragment on Heb. 1:3, cited in the first book of the *Apology for Origen* by Pamphilus and Eusebius” (P. F. Beatrice, “The Word ‘*Homoousios*’...”, 250).



con el Padre). En efecto, en torno al 260, Dionisio de Alejandría fue acusado por un grupo de cristianos de la Pentápolis Libia de rechazar el uso del término *homoousios* para referirlo al Hijo con respecto a Dios. Esto se debía a que en Alejandría (y tal vez también en Roma) el término se miraba con sospecha ya que era utilizado con alguna frecuencia precisamente por los círculos monarquianos sabelianos<sup>22</sup>. Según el testimonio de Hilario, esta misma razón está detrás de la condenación de Pablo de Samosata, por el Sínodo de Antioquía en 268<sup>23</sup>. En cambio, el concepto era conocido y utilizado entre los gnósticos para indicar la identidad de sustancia entre quien genera y quien es generado –y este uso era conocido por los autores cristianos adversarios del gnosticismo (como Ireneo e Hipólito)–, pero no se encuentra una “referencia a la relación específica entre el Padre y el Hijo”<sup>24</sup>.

Por todo lo anterior, no deja de ser sorprendente su incorporación al credo de Nicea. Evidentemente, Arrio –contra quien específicamente se dirigía el Concilio en este punto– negaba “que el Hijo fuese *homoousios* con el Padre porque equivalía a dividir la sustancia divina en dos partes”<sup>25</sup>, pero los antiarrianos tampoco la utilizaban, porque, como ya dijimos, era susceptible de ser entendida en sentido monarquiano. Además, estaba teñida de una connotación materialista y corporal de Dios<sup>26</sup>. Según Eusebio de Cesarea, su incorporación se debe a una expresa petición del emperador Constantino<sup>27</sup>. Esto explicaría su presencia.

El resultado de tal introducción fue –comprensiblemente– una no-recepción inicial. Como no era parte de la tradición de

<sup>22</sup> A. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca 1997, 313-319.

<sup>23</sup> “En el año 268, se rechazó la unidad de sustancia (ὁμοούσιος), porque, en labios del Samosatense, tendía a expresar un tipo de unidad que suprime la distinción personal del Hijo respecto del Padre” (S. Fernández, “Actitudes para el diálogo teológico en tiempos de crisis, según el *De synodis* de Hilario de Poitiers”, *Pontificia Academia Theologiae* 16 [2017] 67-86, p. 76).

<sup>24</sup> P. F. Beatrice, “The Word ‘*Homoousios*’...”, 249. Este autor sostiene, además, la tesis –no muy acogida– del uso de la palabra en el Egipto precristiano (lo encontramos tanto en el *Poimandres* como en la *Theosophía*) y de allí habría pasado a los gnósticos (p. 263).

<sup>25</sup> M. Simonetti, “*Homoousios*”, en: A. di Berardino (dir.), *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, Salamanca 1992, 1067.

<sup>26</sup> A. Grillmeier, *Cristo...*, 448-453.

<sup>27</sup> *Carta de Eusebio a su comunidad*, nº 7, en A. Barón – H. Pietras (eds.), *Acta Synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381* (Edición española dirigida y reelaborada por Samuel Fernández), Madrid 2016, 300-301.

ninguna de los dos sectores en disputa y tampoco a ninguno de los dos convencía del todo, no fue mencionado ni utilizado en los siguientes años. Y eso no es casual. Marcelo de Ancira, Alejandro de Alejandría y Osio de Córdoba, líderes de Nicea, luego del concilio no lo mencionan nunca más. Y el concilio de Sárdica (343), expresamente utiliza otro concepto en vez de *homoousios* (*mia hypostasis*, que a su vez traería nuevos problemas por la identificación entre *hypostasis* y *ousía*)<sup>28</sup>. El concepto solo vuelve aparecer el 355 (¡30 años después!) en la pluma de Atanasio, pero con una nueva, larga y otra vez compleja historia de disputas. Más allá de todo lo que significó la larga controversia anti arriana, en lo que respecta a nuestro concepto, debido en parte también a “la polivalencia de la palabra οὐσία”<sup>29</sup>, que podía significar tanto una sustancia genérica, como también individual (sustancia primera y sustancia segunda, según Aristóteles), se verificaron diversas interpretaciones. Fuera de los que aceptaron el *homoousios* de Nicea, están los que no lo aceptaron, como los *homeos* (“el Hijo es *semejante* al Padre, pero no según la sustancia”) y los *anomeos* (“el Hijo es *desemejante* del Padre según la sustancia”); pero también encontramos a los que no aceptaron el término *homoousios*, pero sí las enseñanzas del concilio: son los *homoiousianos* (el Hijo es “*semejante* al Padre de acuerdo a la sustancia”)<sup>30</sup>. Y todavía, para mayor complicación, habría que agregar a esto que no todo el que estaba en contra del término, lo estaba por ser arriano, sino que, en una buena proporción, el rechazo se debía a que podía aparecer un concepto sabeliano, es decir, no salvaría con claridad la *distinción* entre Padre e Hijo. Por ejemplo, el sínodo de Ancira del 358, en su canon 19, muestra con claridad que allí entendían que el “consustancial” implicaba la identidad personal entre el Padre y el Hijo: “Y si alguien, al decir que el Padre es Padre del Hijo por autoridad y substancia, dijera, sin embargo, que el Hijo es consustancial (ὁμοούσιον) o de idéntica substancia (ταὐτοούσιον) que el Padre, sea anatema”<sup>31</sup>. Esto último no siempre ha sido suficientemente considerado.

<sup>28</sup> A. Barón – H. Pietras (eds.) – S. Fernández (dir.), *Acta Synodalia...*, 446-447.

<sup>29</sup> M. Simonetti, “Homoousios...”, 1067.

<sup>30</sup> S. Fernández, “Criterios para interpretar los textos sinodales según el *De synodis* de Atanasio”, *Scripta Theologica* 49 (2017) 9-30, p. 11.

<sup>31</sup> A. Barón – H. Pietras (eds.) – S. Fernández (dir.), *Acta Synodalia...*, 662-663.

La introducción de este nuevo concepto permitió que la fe recibida y profesada fuera mejor comprendida y pudiera ser formulada de una manera que respondiera mejor a los desafíos de ese momento. Eso puede ser comprendido como una *re-formulación*. Pero el recuento histórico recién hecho nos muestra también la complejidad que puede llegar a tener una cierta *reformulación*. En efecto, fue en Constantinopla (381) en donde ya, de alguna manera, se afirmó la aceptación más universal del concepto (¡56 años después!). Pero también nos debemos preguntar qué significa una reformulación. ¿Solo un ‘desarrollo’? A. Harnack, vio en esto una clara helenización del cristianismo, es decir, una *corrupción* del mensaje original evangélico. Hoy, esa afirmación no es aceptada, porque el cristianismo nunca estuvo ajeno a una influencia helénica, sino que ha vivido, desde el tiempo bíblico, en una relación en ambos sentidos con la cultura helénica. Pero que significó la introducción de alguna *novedad*, es innegable. Especialmente si se ha utilizado un concepto previamente casi desconocido en terreno cristiano, con un sustrato cultural propio. La conocida defensa del concepto por parte de Atanasio (muchos años después), no debe hacernos olvidar su sorprendente aparición y sus pluridireccionales consecuencias. De modo que las reformulaciones, con su nuevo lenguaje, pueden ser portadoras de elementos nuevos y, en ese sentido, de ¿innovaciones? ¿modificaciones? ¿mejoras? ¿desarrollos?

#### b) Remoción de obstáculos

El dogma de la “Inmaculada Concepción”, declarado solemnemente por el papa Pío IX, el 8 de diciembre de 1854 en la Bula *Ineffabilis Deus* (DH 2800-2804) luego de una consulta hecha a todos los obispos del mundo<sup>32</sup>, fue el fruto de una larga historia y de un paulatino desarrollo que se dio, sobre todo, en occidente<sup>33</sup>. Es sabido que es un caso muy tangible de crecimiento, profundización y desarrollo de una dato de fe a partir del *sensus fidei fidelium*<sup>34</sup>. Sobre esa definición no se encuentran muchos datos explícitos

<sup>32</sup> *Encíclica Ubi Primum*, del Sumo Pontífice Pío IX, del 2 de febrero de 1849.

<sup>33</sup> G. Söll, *Mariologie* (Handbuch der Dogmengeschichte III/4), Freiburg 1978.

<sup>34</sup> Comisión Teológica Internacional, *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*, Madrid 2014, n° 37.

en la época patristica –más complejo aún es el dato bíblico–, pero que, luego –desde fines de la antigüedad y en todo el medioevo–, sí se da un incremento importante a partir de la celebración litúrgica de ese misterio y de la reflexión de muchos e importantes autores. Luego, el magisterio universal, al salir de la Edad Media, se involucró de manera más decidida en la discusión para asumir un rol activo en los siglos previos a la declaración dogmática, ya ampliamente deseada en el mundo católico en esos últimos siglos. Con todo, hay todavía muchos temas que merecen una mayor reflexión, como el hecho que la Iglesia Ortodoxa no lo respalda –con esa formulación–, a pesar de compartir la convicción de la ‘pureza’ de María (particularmente porque no comparte la forma occidental de entender el pecado original); o que la teología protestante lo considera parte de una “mariología” –en boca de Karl Barth– que debe ser “rechazada” como “la herejía de la Iglesia católica romana”<sup>35</sup>.

No podemos aquí recordar esa larga e interesante historia de ‘ampliación’ –instructiva en muchos de sus momentos históricos para nuestro tema–, sino solamente queremos subrayar un aspecto: muchas veces, en el proceso dinámico de crecimiento de una doctrina –sea por razones devocionales, doctrinales o culturales–, se llega a un punto en que parece detenido –o finalizado– el camino, porque ese dato dogmático se percibe como contrario a otro aspecto doctrinal igual o más importante (podemos pensar en situaciones semejantes hoy día, respecto al ministerio ordenado, por ejemplo, o a ciertos aspectos de la doctrina moral). Y, sin embargo, en algún momento, a partir de nuevas reflexiones, a veces –no necesariamente siempre–, se encuentra una nueva manera de mirar el problema o un nuevo elemento a tener en cuenta, que permite superar dicho obstáculo y, entonces, lo que parecía cerrado puede seguir avanzando. En nuestro ejemplo, eso se dio en el siglo XII con el choque entre la convicción creciente de la ausencia de pecado y del pecado original en María y aquella doctrina absolutamente estructurante de la fe que afirma la redención universal realizada por Jesús; a partir de lo cual ya no era posible pensar en una persona que pueda quedar al margen de ese evento esencial. Dicho de manera simple, si María era una excepción en la necesidad universal de la redención –por su ausencia de pecado original–, entonces no necesitaba, ni estaba bajo la redención universal de

<sup>35</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1980, vol. I,2 (§ 13-24), 157.

Cristo. Obstáculo insanable para el desarrollo del dogma de la inmaculada. Recordemos ese momento histórico.

Entre los padres pre-nicenos encontramos, en general, una coincidencia en exaltar a la *toda Santa*<sup>36</sup> con epítetos admirables, que nacen del paralelo Eva-María, ya presente en Ireneo<sup>37</sup>. Él mismo afirma que “el Santo, abrió de manera virginal el seno purísimo de María”<sup>38</sup>. Sin duda, la advocación de *Madre de Dios* –confirmada en el concilio de Éfeso (431)<sup>39</sup>– hacía concluir a los autores que María debía tener una conveniente y adecuada preparación moral para la maternidad divina. En ese contexto se entiende la afirmación del *Proto-evangelio de Santiago* (anterior al siglo IV) que, aunque de manera mítica, habla de una intervención de Dios en la concepción de María<sup>40</sup>. En occidente, luego, se multiplican los ejemplos. Así, Proclo de Constantinopla (s. V): “[María es] el santuario traspasado de inocencia, templo santificado por Dios [...], santificada en el cuerpo y el espíritu”<sup>41</sup>. Esta doctrina teológica, ya común desde el siglo V, encontrará su expresión litúrgica en la fiesta de la Concepción de María, surgida en oriente en los siglos VII y VIII, y que pasará a Italia y el resto de occidente (Francia y Normandía) hacia el siglo IX<sup>42</sup>.

Pero junto a ello, también crece otra convicción importante. Agustín, por una parte, enriquece la doctrina mariana exaltando su imagen de creyente y en *De natura et gratia* la excluye de la lista de los pecadores. Afirma: “Exceptuando, pues, a la santa Virgen María, acerca de la cual, por el honor debido a nuestro Señor,

<sup>36</sup> S. de Fiores, “Inmaculada”, en: S. de Fiores – S. Meo (dir.), *Nuevo Diccionario de Mariología*, Madrid 1988, 2 ed., 910-941, p. 912.

<sup>37</sup> “Encontramos también obediente a María la Virgen, cuando dice: *He aquí tu sierva, Señor: hágase en mí según tu palabra* (Lc 1,38); a Eva en cambio desobediente, pues desobedeció siendo aún virgen... significando la recirculación que hay de María a Eva” (*Adversus haereses* III,22,4, en: A. Rousseau – L. Doutreleau, *Irénee de Lyon. Contre les Hérésies. Livre III* [Sources Chrétiennes 211], Paris 1974, 438-441).

<sup>38</sup> *Adversus haereses* IV,33,11, en: A. Rousseau – B. Hemmerdinger – L. Doutreleau – C. Mercier, *Irénee de Lyon. Contre les Hérésies. Livre IV* (Sources Chrétiennes 100), Paris 1965, vol. II, 830-831.

<sup>39</sup> DH 251.

<sup>40</sup> A. Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1994, 130-170, pp. 136-137.

<sup>41</sup> *Oratio VI, 17: Laudatio sanctae Dei genitricis Mariae*, en: J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca Prior*, Paris 1864, vol. 65, 754.

<sup>42</sup> S. de Fiores, “Inmaculada...”, 935-936.

cuando se trata de pecados, no quiero mover absolutamente ninguna cuestión”<sup>43</sup>. Pero, por otra parte, en la disputa contra Pelagio, afirma con claridad, tanto la universalidad del pecado original, como también la necesidad universal de la redención<sup>44</sup>. Y unido a eso, se encuentra la convicción agustiniana de que “la propagación del pecado original estaba unida, a causa de la libido, a la generación del cuerpo de parte de los padres, mientras la fuerza infecciosa de la concupiscencia no permitía pensar en una preservación de él”<sup>45</sup>. Con esto ha quedado planteado el problema: una cierta perplejidad frente a dos verdades que parecen no poder conciliarse. Ni Agustín ni su posteridad lo lograron hacer.

Así se avanzó hacia el Medioevo, en donde, a pesar de no existir unanimidad, un Pascasio Radberto, en el siglo IX, afirma sin equívocos que es piadoso “predicar la pureza de la bienaventurada Virgen, incorrupta e incontaminada, y confesarla ajena a todo contagio de nuestro primer origen”<sup>46</sup>; y en donde, hacia el siglo XII, litúrgicamente se celebra como concepción inmaculada. Pero allí mismo, los grandes autores del siglo XIII –nada menos que Bernardo, Alberto, Buenaventura y Tomás de Aquino– se mostraron *contrarios* a la afirmación de que María haya estado exenta de la transmisión del pecado original, que se recibe por la generación, dado que ella fue concebida normalmente. Y, de hecho, esto produjo un declive en la fuerza de esta creencia, además de la oposición a su celebración litúrgica. Su voz autorizada y la fuerza de su reparo eran irrefutables.

Sin embargo, la situación se destrabó –o solucionó– a partir de dos figuras muy relevantes que lograron encontrar un punto de enganche entre ambas doctrinas, el cual eliminaba su contradicción. Eadmero, en el siglo XII, que distingue en la concepción lo activo (pecaminoso) de lo pasivo y lo ejemplifica con una castaña que sale intacta a pesar de estar envuelta en espinas. Dice: “si Dios permite que la castaña sea concebida, crezca y se forme entremedio de las espinas sin ser pinchada por ellas, ¿acaso no podía conceder a un cuerpo humano, que él se preparó como templo [...], permanecer

<sup>43</sup> *De natura et gracia* 36,42 (*Obras de san Agustín. Vol. VI: Tratados sobre la gracia*, Madrid 1971, 768).

<sup>44</sup> G. Söll, *Mariologie...*, 84-87.

<sup>45</sup> G. Söll, *Mariologie...*, 149.

<sup>46</sup> *Opusculum de partu Virginis, Liber I*, en: J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, Paris 1852, vol. 120, 1375B.

también libre de todo pinchazo de espinas, aunque haya sido concedida entre las espinas del pecado? Ciertamente podía, y lo quería, y si lo quiso, lo hizo”<sup>47</sup>. Pero, el argumento fundamental y destinado a ser definitivo lo entrega el franciscano Juan Duns Scoto (+1308) con el concepto de *redención preventiva*. Afirma: “[María], a causa de la excelencia de su hijo, no contrajo el pecado original [...]. El más perfecto mediador podía realizar el más perfecto acto de mediación en relación a cualquier persona para la cual era mediador [...]. Ahora bien, [Cristo para ninguna otra persona ejerció un grado más excelente de mediación que para María [...], pero esto no hubiera ocurrido si él no hubiera hecho el mérito para que ella fuera preservada del pecado original”<sup>48</sup>. Parece tan evidente. Pero no lo era en ese momento. Con eso, desde el siglo XIV, se avanza rápidamente, incluido luego el Concilio de Trento, ya que, si bien no definió la Inmaculada Concepción, expresamente no quiso incluir a María en el decreto sobre el pecado original (DH 1516)<sup>49</sup>. Y así, Pio IX pudo afirmar, precisamente, que la “Virgen María fue *preservada* inmune de toda mancha de la culpa original ... en atención a los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano” (DH 2803). Es justamente el argumento de Duns Scoto.

Este es un buen ejemplo de remoción de un obstáculo que ya parecía insuperable. En este caso, sobre todo en occidente, se fueron desarrollando dos verdades, en un cierto sentido, de manera independiente, pero que, al ir cobrando ambas su propia fuerza, se comenzaron a mostrar como incompatibles. Sin embargo, no fue necesario acabar con ninguna de las dos, sino encontrar *creativamente* un nuevo elemento doctrinal que permitiera de alguna manera mantener las dos verdades ya asentadas, pero a partir de una nueva síntesis –superior<sup>50</sup>– que las incluyera superando la contradicción. Los procesos dogmáticos no solo necesitan creatividad, sino que, de hecho, han crecido mucho también a partir de ella.

<sup>47</sup> *Tractatus de conceptione B. Mariae Virginis*, en: J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, Paris 1854, vol. 159, 303C-D. L. Gambero, *Mary in the Middle Ages. The Blessed Virgin Mary in the Thought of Medieval Latin Theologians*, San Francisco 2005, 118-119.

<sup>48</sup> *In 3 Sententiarum, d. 3, q. 1*, citado en: L. Gambero, *Mary in the Middle Ages...*, 252. pp. 248-252.

<sup>49</sup> “No es intención suya [de este Concilio] comprender en este decreto, en que se trata del pecado original a la bienaventurada e inmaculada Virgen María, Madre de Dios” (*Decreto sobre el pecado original*, 17 de junio de 1546).

<sup>50</sup> Sería como el *Aufhebung* de Hegel.

## c) Silencios y retrocesos

El hecho de que, en general, a pesar de lo dificultoso y lento que puedan parecer algunos desarrollos de la teología, hablemos de un progresivo crecimiento o profundización o ampliación de la doctrina, eso no debe hacernos excluir completamente la posibilidad de que también pueda haber *retrocesos* –aunque sea temporales–, como en todo proceso. Manlio Simonetti, en un clásico estudio<sup>51</sup>, titulado explícitamente *el retroceso de la teología del Espíritu Santo en Occidente después de Tertuliano*, nos da un ejemplo de ello a partir de lo que significó el desarrollo de la teología del Espíritu Santo desde los datos germinales bíblicos hasta los grandes textos conciliares del siglo IV:

En tal panorama complejo y articulado el desarrollo de la teología del Espíritu Santo presenta un camino a lo menos irregular: silencio casi completo hasta fines del siglo II; sorprendente interés entre fines del siglo II y la primera mitad del siglo III, con Hipólito, Tertuliano y Orígenes; después, de nuevo un largo período de silencio hasta pasada la mitad del siglo IV; y, finalmente, se vuelve decisivamente sobre el tema, lo cual condujo en un tiempo relativamente breve a la elaboración prácticamente definitiva de la doctrina con Atanasio, Basilio y otros. Y si en Oriente después de Orígenes hubo estancamiento, en Occidente después de Tertuliano fue más encima retroceso<sup>52</sup>.

En efecto, aunque “es proverbial la oscuridad que envuelve a la primera teología del Espíritu Santo”<sup>53</sup>, con todo, básicamente se pueden reconstruir esos primeros años en su muy dificultoso caminar. Bíblicamente, en el Antiguo Testamento, el Espíritu aparece como una fuerza vital y creadora, que proviene de Dios y tiene, además, una connotación escatológica (vg. Ez 37,1-14). En el Nuevo Testamento está fuertemente vinculado a Jesús<sup>54</sup> ya que, además de participar en su concepción (Lc 1,35), el Espíritu

<sup>51</sup> “Il regresso della teologia dello Spirito santo in Occidente dopo Tertulliano”, *Augustinianum* 20 (1980) 655-669.

<sup>52</sup> M. Simonetti, “Il regresso...”, 655.

<sup>53</sup> A. Orbe, *La teología del Espíritu Santo* (Estudios Valentinianos IV), Roma 1966, v.

<sup>54</sup> J. D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu. Un estudio de la experiencia religiosa y carismática de Jesús y de los primeros cristianos, tal como aparece en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, 81-121.



lo conduce (Lc 4 *passim*) y lo manifiesta (Mt 12,28). Luego de su resurrección, Jesús lo dona a la Iglesia, como signo escatológico (Hech 2,17-18) y con la tarea de hacer presente a Cristo en medio de la comunidad (1Cor 12,12-13). Esto se ve corroborado con la experiencia de la fuerte presencia de los carismas del Espíritu, tanto en la comunidad como en cada cristiano (1Cor 12). Con esa experiencia, no fue extraño ver desarrollarse en el primer siglo, tanto la forma “trinitaria” bautismal presente en el Evangelio de Mateo (28,19-20), como las profesiones de fe ternarias (1Cor 12,4-6; 2Cor 13,13; Ef 4,4). El Espíritu tiene la dignidad divina porque está unido y hace presente al Hijo<sup>55</sup>.

De esta manera, en el siglo II, encontramos modelos ternarios de fe (Didajé, Clemente, Hermas)<sup>56</sup>, en donde el testimonio más notable lo tenemos en las formulaciones de Ireneo (ca. 170): “Efectivamente, siempre le asiste al [Padre] el Verbo y la Sabiduría, el Hijo y el Espíritu, por medio de los cuales y en los cuales hizo libre y voluntariamente todas las cosas”<sup>57</sup>; “En efecto, el Espíritu predispone al hombre para el Hijo de Dios, el Hijo lo conduce hacia el Padre, y el Padre le dona la incorruptibilidad para la vida eterna; la [vida eterna] que le llega a cada uno a consecuencia del ver a Dios”<sup>58</sup>. Son formulaciones de la fe, de carácter económico, pero con una hondura teológica que implica tanto la equivalente dignidad de los tres, como su realidad “esencial”, más allá de la economía salvífica. En esa misma época el gnosticismo ya había desarrollado una compleja y muy avanzada teología sobre la procesión del Espíritu (= Sofía) –de acuerdo a su teología con lenguaje mítico–, en cuanto “sobrereabundancia del Hijo” “como sombra o proyección suya extradivina” con función mediadora y creadora, a manera de *anima mundi* y luego, de allí, su formación personal como Madre de la Iglesia espiritual<sup>59</sup>. Unas pocas décadas después de Ireneo, en ambiente latino, Tertuliano (ca. 200) es el primero que utiliza la palabra latina *persona* para aplicarla al Espíritu Santo. La toma

<sup>55</sup> J. Kremer, πνεῦμα, en: H. Balz y G. Schneider (dirs.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1992, 2 ed., vol. III, 279-291.

<sup>56</sup> J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1999, 3 ed., 66-67.

<sup>57</sup> *Adversus haereses* IV,20,1, en: A. Rousseau – B. Hemmerdinger – L. Doutreleau – C. Mercier, *Irénée de Lyon...*, 626-627.

<sup>58</sup> *Adversus haereses* IV,20,5, en: A. Rousseau – B. Hemmerdinger – L. Doutreleau – C. Mercier, *Irénée de Lyon...*, 638-641.

<sup>59</sup> A. Orbe, *Introducción a la Teología de los Siglos II y III*, Roma – Salamanca 1988, 110. pp. 107-121.

del *Contra Noeto* de Hipólito –traduciendo el término *prosopa*–, pero que este lo había aplicado solo al Padre y al Hijo, y no al Espíritu<sup>60</sup>. Tertuliano habla de “la persona del Paracleto”<sup>61</sup>. Y afirma: “Son tres, en efecto, no por el estatuto (*statu*) sino por el orden (*gradu*), no por la sustancia sino por la conformación (forma), no por el poder sino por el aspecto (*specie*)”<sup>62</sup>. “Pienso que el Espíritu no proviene de ningún otro más que del Padre por el Hijo”<sup>63</sup>. “En todo lugar mantengo una sola sustancia en tres que se mantienen juntos”<sup>64</sup>. Lo importante de Tertuliano, a pesar de que habla económicamente, es la relación que hace entre la unidad de sustancia y la trinidad de personas. Entonces, para fines del siglo II, ya se ha llegado a pensar la relación entre los tres en plano de igualdad en la sustancia<sup>65</sup>. Pero luego se produce una especie de silencio, que incluso puede entenderse como una suerte de retroceso de este desarrollo anterior.

Como bien lo ha notado M. Simonetti, luego de Tertuliano, a pesar de que otros autores retomaron y conocían sus propios escritos y su temática, no se volverá a aplicar el término ‘persona’ al Espíritu Santo y, además, se le dará mucho menos importancia al Espíritu en las formulaciones trinitarias de los siguientes ¡150 años! Esto se puede percibir claramente en el ámbito latino y también, de alguna manera, en oriente, a excepción del caso de Orígenes (antes del 230), que utiliza la palabra *hypostasis* (subsistencia) para referirse al Espíritu en contexto trinitario, lo que sería un equivalente a persona<sup>66</sup>. Este silencio –y retroceso– se percibe,

<sup>60</sup> M. Simonetti, “Il regresso...”, 656-657. El texto de Hipólito es muy elocuente: “Pues no diré que hay dos dioses, sino uno solo, pero las personas son dos y la tercera economía es la gracia del Espíritu Santo (πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν τε τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος). Así pues, el Padre es uno pero las personas son dos ya que también está el Hijo, y el tercero es el Espíritu Santo” (*Contra Noeto*, XIV, 2-3, en: M. Simonetti, *Ippolito. Contro Noeto*, Bologna 2000, 240-241).

<sup>61</sup> *Adversus Praxeam*, cap. 9,3, lín. 19, en: E. Kroymann – E. Evans (eds.), *Corpus Christianorum* (Series Latina 2), Turnholti 1954, 1168.

<sup>62</sup> *Adversus Praxeam*, cap. 2,4, lín. 33-34, en: E. Kroymann – E. Evans (eds.), *Corpus Christianorum*..., 1161.

<sup>63</sup> *Adversus Praxeam*, cap. 4,1, lín. 5-6, en: E. Kroymann – E. Evans (eds.), *Corpus Christianorum*..., 1162.

<sup>64</sup> *Adversus Praxeam*, cap. 12,7, lín. 39, en: E. Kroymann – E. Evans (eds.), *Corpus Christianorum*..., 1173.

<sup>65</sup> B. Sesboüé – J. Wolinski, *Historia de los dogmas*, Salamanca 1995, vol. I, 150-163.

<sup>66</sup> “Υπόστασις tiene el sentido [...] de existencia distinta, de realidad individual” (C. Blanc, *Origène. Commentaire sur saint Jean* [Sources Chrésiennes

en primer lugar, en Novaciano (240), que conoce bien la obra de Tertuliano. Sintomáticamente retoma el uso de la palabra ‘persona’, pero la aplica *solo* al Padre y al Hijo y “evita utilizarla para referirse al Espíritu Santo”. “Conscientemente lo ha excluido [de su presentación trinitaria]” en el *De Trinitate*<sup>67</sup>. Lo mismo ocurre con Cipriano (+ 258), a pesar de hablar del Espíritu en contexto bautismal y ascético, le dedica muy poco espacio a una reflexión de orden trinitario, como sí lo hace con respecto al Logos<sup>68</sup>. Lo mismo podemos decir de Hipólito de Roma (+ 235)<sup>69</sup> y de Lactancio (ca. 311), que no solo no le dedican espacio al Espíritu en la reflexión trinitaria, sino que, en buena medida, son todavía representantes de una *Geistchristologie*, es decir, aquella “concepción cristológica que define como ‘espíritu’ la componente divina de Jesús, esto es, el Cristo preexistente”<sup>70</sup>.

Solamente, a mediados del siglo IV, se recupera en Occidente con Fedabio de Agén (ca. 358), precisamente a partir del mismo *Adversus Praxeam* de Tertuliano, nuevamente el concepto de persona para aplicarlo al Espíritu<sup>71</sup>. Y es conocido que, en Oriente, en esa misma época, será con Atanasio y luego con los padres Capadocios que se preparará el nuevo desarrollo que culminará con la madura profesión de fe en el Espíritu Santo del concilio de Constantinopla (DH 150), al tiempo que Ambrosio escribía su *De Spiritu sancto*.

Mirando este recorrido, más allá de los múltiples aspectos históricos involucrados y sobre los cuales no podemos entrar aquí, es importante tener presente que siempre los silencios son difíciles de interpretar. Como los escritos antiguos, en general, son ocasionales y poco sistemáticos, es normal que contengan lagunas y, por ello, hay que ser cuidadosos en la interpretación de las

120], Paris 1966, vol. II, 401). Orígenes afirma: “Para nosotros, convencidos como estamos de que hay tres realidades subsistentes (ὑποστάσεις), el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo” (§75, en: pp. 254-255).

<sup>67</sup> M. Simonetti, “Il regresso...”, 658 y 659.

<sup>68</sup> M. Simonetti, “Il regresso...”, 659-661.

<sup>69</sup> Autor del *Elenchos*, y distinto del autor del *Contra Noeto*. M. Simonetti, “Una nuova proposta su Ippolito”, *Augustinianum* 36 (1996) 13-46, pp. 44-45.

<sup>70</sup> M. Simonetti, “Note di cristologia pneumatica”, *Augustinianum* 12 (1972) 201-232, p. 201. Incluso en el siglo IV, en el sínodo de los obispos occidentales de Sárdica (343), todavía hay expresiones de cristología pneumática (A. Barón – H. Pietras (eds.) – S. Fernández (dir.), *Acta Synodalia...*, 451).

<sup>71</sup> M. Simonetti, “Il regresso...”, 663.

omisiones o silencios a no ser que sean muy elocuentes. Con todo, este silencio de siglo y medio en la teología del Espíritu Santo parece tener su origen probablemente en una reacción contra el montanismo –surgido la segunda mitad del siglo II–, que predicaba justamente una “nueva profecía” proveniente del “Paráclito”<sup>72</sup>. De hecho, Tertuliano profundiza en su desarrollo pneumatológico precisamente cuando ya se había vuelto montanista. Una reacción contra el gnosticismo –particularmente contra el mito de Sofía-Espíritu– también tiene que haber influido. En todo caso, sea cual fuere la razón –que es difícil y no la resolveremos nosotros–, lo que a nosotros nos interesa aquí es acentuar –a partir de este poco conocido ejemplo– que en el proceso y en el caminar de los dogmas no siempre hay avances, también suele haber silencios, algunos de los cuales se pueden interpretar como retrocesos en la reflexión. Estos silencios pueden deberse también a un conjunto de varios factores y estar relacionados con otras de las situaciones que mencionamos en este artículo –vg. obstáculos a remover o polémicas–. La consecuencia, sin embargo, es clara: el silencio puede afectar el desarrollo y comprensión del dogma en un periodo que alcance a ser largo y en donde se produce, por lo tanto, un repliegue en el caminar de un aspecto del dogma.

#### d) Empobrecimientos

Por diversas razones –con frecuencia son las polémicas– se han dado situaciones históricas en las cuales se ha minimizado o –en la praxis vital o pastoral– ‘olvidado’ alguno de los aspectos del dogma, frente a otro que se consideraba más importante o que en ese momento necesitaba un fortalecimiento especial. El resultado es normalmente el mismo: esa doctrina se suele empobrecer. Un ejemplo muy conocido, que en muchos sentidos todavía nos acompaña, lo podemos encontrar en la doctrina sobre la Iglesia y los sacramentos, en donde dos aspectos –entre varios otros– nos muestran el empobrecimiento que se produjo a causa de la polémica anti luterana.

Primero, la disputa acerca de la naturaleza espiritual y misteriosa de la Iglesia y su aspecto institucional. La historia es conocida

<sup>72</sup> C. Trevett, *Montanism. Gender, authority and the New Prophecy*, Cambridge 1996.

en sus grandes rasgos. La doctrina luterana sobre la Iglesia fue expresada de manera sintética y en parte consensuada en la Confesión de Augsburgo (1530)<sup>73</sup>. Allí Philipp Melanchthon, su principal redactor, afirmó:

Existe una Iglesia santa, que ha de subsistir perpetuamente. Ella es la asamblea de todos los creyentes, en la cual el Evangelio es enseñado rectamente y donde los sacramentos son administrados de acuerdo con el Evangelio. Y para que haya una verdadera unidad de la Iglesia es suficiente que todos estén de acuerdo con la enseñanza correcta del Evangelio y con la administración de los sacramentos de acuerdo a la Palabra divina. Y no es necesario para la verdadera unidad de la Iglesia cristiana que en todas partes se celebren de modo uniforme ritos y ceremonias de institución humana [...] La Iglesia no es otra cosa que la congregación de los santos y los verdaderos creyentes<sup>74</sup>.

En ese texto el acento está puesto en la condición espiritual e invisible de la Iglesia. No en su institucionalidad. La respuesta católica decantó –*grosso modo*– en boca de Belarmino, cuya enseñanza fue asumida casi sin contrapeso en la eclesiología católica de los siglos venideros:

La Iglesia es solo una, no dos, y esta única y verdadera Iglesia es la asamblea de personas que profesan la misma fe cristiana, unidos por la comunión de los mismos sacramentos, bajo el gobierno de los pastores legítimos, y en particular, del único Vicario de Cristo en la tierra, el Romano Pontífice [...] En la Iglesia se encuentran todas las virtudes, fe, esperanza, caridad, y las demás; sin embargo, para que de algún modo alguna persona pueda ser considerada perteneciente a la Iglesia, acerca de la cual hablan las Escrituras, no creemos que se requiera ninguna virtud interna, sino solo la profesión de fe

<sup>73</sup> C. Peters, “Augsburger Bekenntnis (Confessio Augustana)”, en: H. D. Betz – D. S. Browning – B. Janowski – E. Jüngel (dirs.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1998, 4 ed., vol. 1, 953-956; B. Lohse, “Augsburger Bekenntnis, Confutatio und Apologie. I. Augsburger Bekenntnis (Confessio Augustana)”, en: G. Krause – G. Müller, *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin – New York 1979, vol. 4, 616-628. El texto de la *Confessio Augustana* se encuentra en *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1998, 12 ed., 33-140.

<sup>74</sup> *Confessio Augustana*, art. VII y art. VIII, en: *Die Bekenntnisschriften...*, 61-62.

pública, la comunión de los sacramentos, que se perciben por la facultad del sentido. En efecto la Iglesia es una asamblea de personas tan visible y palpable como lo es la asamblea del pueblo Romano, o el Reino de Francia, o la República de Venecia [...] Ciertamente los dones internos del Espíritu Santo, fe, esperanza, caridad, etc. son el alma de la Iglesia. La profesión pública de fe y la comunión de los sacramentos son el cuerpo de ella<sup>75</sup>.

El acento ahora es el opuesto: lo visible. En realidad, Belarmino no desconoce que existan, tanto elementos visibles como espirituales en la Iglesia, pero, por una parte, identifica ambos un poco unívocamente, es decir, no destaca la diferencia ‘ontológica’ que existe entre un elemento divino y otro humano, y, por otro lado, frente a la insistencia luterana en lo ‘invisible’, la polémica posterior olvidará ese aspecto espiritual como elemento *caracterizador* y determinante de la Iglesia. Las consecuencias durante los siglos posteriores son también conocidas y evidentes. Paulatinamente la Iglesia católica irá acentuando de manera bastante unilateral el aspecto *institucional* de la Iglesia, en desmedro de sus otros aspectos<sup>76</sup>. Con ello, casi involuntariamente sus elementos más visibles, por ejemplo, el clero, cobran mayor fuerza teológica, menoscabando así los demás aspectos y miembros de ella, cuya identidad no encuentra un ‘lugar teológico’ para ser reflexionada<sup>77</sup>.

Habrà que esperar el largo desarrollo de los siglos XIX y XX – que, primero incipientemente con la doctrina del Cuerpo místico y ya definitiva y más maduramente con el Concilio Vaticano II– para lograr un reequilibrio en la concepción de la Iglesia y salir de ese *empobrecimiento* doctrinal polémico. En efecto, la reflexión sobre la Iglesia necesitaba, en palabras de Pablo VI, “una formulación mas adecuada”:

<sup>75</sup> R. Bellarmino, *Controversiarum de Conciliis. Liber Tertius: Qui est de Ecclesia Militante toto orbe terrarum diffusa. Caput II: De definitione Ecclesiae*, en: J. Fèvre, *Roberti Bellarmini Opera Omnia*, Paris 1870, vol. II, 317-318.

<sup>76</sup> P. Hünnerman, “Lumen gentium”, en: P. Hünermann – B. J. Hilberath, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg 2004, vol. II, 274-277.

<sup>77</sup> Y. Congar, *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, Madrid 1976, 243-257; A. Antón, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, Madrid 1987, vol. II, 149-217.

Nadie duda de que la Iglesia desea e incluso se siente obligada, por el deber y la necesidad, a dar una definición más plena de sí misma [...] El concepto verdadero, pleno y definitivo de Iglesia, tal como Cristo y sus Apóstoles la empezaron a edificar, sigue necesitando todavía una formulación más adecuada [...] Nos parece que ahora ha llegado el momento en el que se debe investigar más y más la verdad acerca de la Iglesia de Cristo, sistematizarla y formularla<sup>78</sup>.

La situación para él era clara y evidente: se necesitaba una definición y una comprensión más *plena* de la Iglesia. Y esa llegó con el concepto que titula el capítulo primero de la Constitución sobre la Iglesia: *El misterio de la Iglesia*. Efectivamente, como afirma Mons. André Charue, en la *Relatio Textus emendati* del 15 de septiembre de 1964<sup>79</sup>, “la palabra ‘mysterium’ no indica algo simplemente incognoscible o escondido, sino, como hoy ya es conocido por muchos, designa una realidad divina, trascendente y salvífica, que de algún modo se manifiesta y revela de manera visible. Por lo cual el término, que es absolutamente bíblico, aparece ampliamente apto para designar la Iglesia”<sup>80</sup>. Se ve cómo la intención del relator –del texto que será finalmente aprobado en noviembre de ese año– era aclarar precisamente que se estaba relacionando la realidad visible con la espiritual de la Iglesia. Justamente, el concepto de misterio, en relación al concepto de sacramento y al de pueblo de Dios –otros de los conceptos centrales de *Lumen gentium*–, permitía una mejor y más adecuada comprensión de esa tensión, porque se trata en primer lugar del plan salvífico de Dios, en el cual se integra la Iglesia con su realidad institucional. Lo dice luego LG 8: “La sociedad dotada de órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual... no han de ser consideradas dos cosas distintas, sino que forman una realidad entrelazada (*complexam*), que combina el

<sup>78</sup> *Discurso de apertura de la segunda sesión*, el 29 de septiembre de 1963, en *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Edición bilingüe*, Madrid 1993, 1110-1111.

<sup>79</sup> *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Città del Vaticano 1971, vol. III/1, 170. G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da “La Civiltà Cattolica” a cura di Giovanni Caprile S.I., IV: Terzo periodo 1964-1965*, Roma 1968, 23; F. Gil Hellín, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, Città del Vaticano 1995, 3.

<sup>80</sup> *Acta Synodalia...*, III/1, 170. F. Gil Hellín, *Concilii Vaticani II Synopsis...*, 2.

elemento humano y divino”<sup>81</sup>. Se ha vuelto a equilibrar la doctrina y, con eso, se pudo salir de ese concepto unilateral y más pobre que había durado ya varios siglos.

Se podría agregar otro ejemplo –siempre en la polémica anti luterana– que ha tenido una amplia repercusión en la vida eclesial por sus consecuencias prácticas. Lutero afirmó algo que es perfectamente correcto: “Todos nosotros somos igualmente sacerdotes porque somos bautizados [...], porque somos cristianos”<sup>82</sup>, pero que lo utilizaba en contra del ‘sacerdocio ministerial’ y así también fue entendido en el mundo católico. Es comprensible entonces que el Concilio de Trento, suponiendo y obviamente aceptando la existencia del sacerdocio común de los fieles, sin embargo, debido a la polémica, afirmó con claridad el sacerdocio ministerial y, a pesar de haber discutido sobre el sacerdocio común, lo que finalmente se afirma es solo que *no* “todos los cristianos tienen poder en la palabra y en la administración de todos los sacramentos”<sup>83</sup>. Es decir, solo indicó lo que no pueden hacer, pero omitió lo que en verdad son: *sacerdotes*, aunque no ministerialmente. Es claro que la situación coyuntural y el objetivo del Concilio –exponer la doctrina católica solo en aquellos puntos negados por los reformadores– impidió una reflexión sobre este dato tan fundamental, *invisibilizando* una doctrina básica para la vida y misión de la Iglesia y, en particular, para todos los laicos y laicas<sup>84</sup>. El resultado histórico es conocido: en el mundo católico prácticamente se desconoció ese tipo de sacerdocio con menoscabo para la vocación laical. Nuevamente, ha sido el Concilio Vaticano II el que ha ‘recuperado’ el sacerdocio bautismal (LG 10 y 31).

En estos dos ejemplos, aunque teológicamente se ha logrado el equilibrio, en la práctica diaria de la fe permanece, sin embargo, en muchos lugares, todavía una cierta vacilación, porque los cambios culturales toman su tiempo. Esto muestra cómo una

<sup>81</sup> R. Polanco, “Giro hermenéutico en la eclesiología a partir de *Lumen gentium*”, *Scripta Theologica* 46 (2014) 331-355.

<sup>82</sup> “Quid si cogereatur admittere, nos omnes esse aequaliter sacerdotes quotquot baptizati sumus? [...] Quare omnes sumus sacerdotes, quotquot Christiani sumus” (M. Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae, praeludium*, Wittenberg 1562, 85).

<sup>83</sup> *Decreto sobre los sacramentos*, Canon 10 (DH 1610).

<sup>84</sup> A. Antón, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, Madrid 1986, vol. I, 722-724.



polémica –pero también podrían ser otros muchos factores culturales, sociológicos o políticos– puede, aunque con la intención de fortalecer un aspecto necesario e importante, hacer olvidar otro elemento, con el consecuente detrimento de la doctrina global. Toda doctrina estará siempre en una tensión entre sus diversos aspectos, pero muchas veces esta tensión se ha intentado superar de manera inadecuada suprimiendo un elemento o minimizándolo, de tal manera que, en la práctica, se ha eliminado. Esto es lo que hemos llamado *empobrecimiento*. Nunca hay que olvidar que en el proceso de los dogmas pueden haber tiempos o lugares donde se ha empobrecido algún aspecto de la doctrina.

#### e) Redescubrimientos

La opción preferencial por los pobres –nacida, como concepto, en contexto latinoamericano, pero ahora patrimonio de la Iglesia universal– ha sido un (re)descubrimiento de algo que estaba en el centro mismo del anuncio de Jesús<sup>85</sup>. En efecto, la pobreza como argumento teológico ha sido un tema permanente en la vida de la Iglesia, aunque de muy diversas maneras<sup>86</sup>. Sin embargo, en el último medio siglo, este tema ha decantado en una nueva manera de comprenderlo, que se ha expresado con dicha formulación que, por lo demás, ha devenido famosa. Ha sido el fruto de un proceso que ha tomado casi dos siglos, en que, a partir de una nueva forma de pobreza –producto del liberalismo económico, la revolución industrial y el capitalismo de la burguesía, de los siglos XVIII y XIX<sup>87</sup>– y de un nuevo modo de enfrentarla por parte de la sociedad, se (re)descubre que en el Evangelio se nos revela que Jesús –y Dios mismo– han hecho una opción preferencial por los pobres dentro de la misma historia de salvación<sup>88</sup>. Se puede decir que ha

<sup>85</sup> En palabras de Francisco: “Todo el camino de nuestra redención está signado por los pobres” (EG 197).

<sup>86</sup> H. Windisch – P. Schmitz – A. Holderegger – F. Nuscheler – R. Nebel – H.-J. Fabry, “Armut”, en: W. Kasper et alii (dirs.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1993, 3 ed., vol. I, 1005-1012; P. Segl, “Armutsbewegung”, en: W. Kasper et alii (dirs.), *Lexikon...*, vol., I, 1012-1014.

<sup>87</sup> A. Rauscher, “Industrie, Industrialisierung”, en: W. Kasper et alii (dirs.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1996, 3 ed., vol. V, 488-489.

<sup>88</sup> Una visión general del tema en G. Pixley – C. Boff, *The Bible, the Church and the Poor*, Maryknoll (NY) 1989.

sido conjuntamente, tanto un *des-velar* algo que estaba presente en Jesús, como también un *pro-poner* una forma nueva de asumir ese tema, a partir de una situación social nueva. Esto se puede percibir recordando brevemente algunos momentos históricos.

La primera comunidad cristiana, a la luz de que “Jesucristo, siendo rico, se hizo pobre por nosotros” (2 Cor 8,9), que el signo de la llegada del reino de Dios es que él predicaba “la Buena noticia a los pobres” (Lc 4,18) y de que Jesús mismo se identifica con los más pequeños y desheredados de este mundo (Mt 25,31-46), comprendió que el asumir la pobreza y el amor a los pobres era parte de su constitución esencial (Hech 2,45) y también de su misión (Gal 2,10). Por eso, a pesar de que muchos de sus miembros, en toda época, han vivido de una manera bastante contraria a esos ideales iniciales, en general, hay que afirmar que, en una buena mayoría de sus miembros, siempre se ha conservado una preocupación por los pobres, ya que existe una clara consciencia de que el amor es lo esencial del Evangelio: Dios es amor y ese es su mandamiento (1Jn 4,8; Jn 13,34). Es conocida la preocupación por la justicia social de muchos de los Padres de la Iglesia (vg. San Juan Crisóstomo), la vida ascética y de extrema pobreza del monacato inicial y de sus sucesivas reformas. También son conocidos, a lo largo de los siglos, los muchos movimientos ‘pauperistas’, tanto heterodoxos (vg. Valdenses) como ortodoxos (vg. Franciscanos, dominicos), particularmente en el Medioevo, como reacción a la riqueza del clero. Es sabido también que es desde el cristianismo que ha surgido todo el sistema de salud, de educación y de atención a los marginados de la sociedad, que no existía en la antigüedad pagana. Innumerales son también los casos de cristianos y cristianas dedicados completamente al servicio de los pobres, incluso con resultado de muerte, por ejemplo, durante la peste negra en el siglo XIV. Y, más adelante, con el crecer de las urbes y el surgimiento de una nueva burguesía, fueron los trabajadores pobres los que fueron ayudados y acompañados por la Iglesia, a partir de asociaciones de trabajadores y nuevas congregaciones religiosas con una especial dedicación a ellos. Lo mismo ocurrió en América con misioneros y obispos que defendieron a los pueblos originarios de la explotación de los conquistadores (vg. Montesinos, de las Casas). Y no pocos obispos se comprometieron también fuertemente con los

más desposeídos en todos estos siglos (vg. desde un San Martín de Tours hasta un San Oscar Romero)<sup>89</sup>.

Sin embargo –como hemos dicho–, en el siglo XIX se consolida una nueva situación histórica: la revolución industrial. Esto crea una masa de trabajadores pobres que se transforman, propiamente, en una ‘clase social’, que paulatinamente se va haciendo consciente, no solo de la gravedad de las necesidades que padece, sino de la injusticia estructural –social, económica e ideológica– que los ha llevado a ese estado de miseria y sufrimiento<sup>90</sup>. Es la época de la publicación del *Manifiesto del Partido comunista* (1848) y de *El capital. Crítica de la economía política* (1867), de Marx. La Iglesia Católica, y también las Iglesias de la reforma, con dificultades y no siempre comprendiendo exactamente el problema de fondo, fueron paulatinamente buscando responder a una situación que –así– no podía ser querida por Dios<sup>91</sup>. Por ejemplo, en la segunda mitad del siglo XIX, surgió lo que se llamó “el catolicismo social”, que intentaba pasar de una caridad paternalista e individual a un mayor involucramiento de los mismos trabajadores –como grupo– en la solución de sus problemas (vg. Toniolo, Ketteler, von Vogelsang)<sup>92</sup>. Esto fue, luego, apoyado, confirmado y profundizado por lo que han sido, desde León XIII hasta la actualidad, las ‘encíclicas sociales’, que muestran también un crecimiento paulatino en la comprensión de esta temática<sup>93</sup>. Ya en el siglo XX, a esto se agrega el involucramiento más político, primero con una social democracia y, luego, paulatinamente, con mejores vínculos con las ideas socialistas. Todo este desarrollo encontró su punto de maduración en el Concilio Vaticano II, ya sea con Juan XXIII, que deseaba que “la Iglesia se present[ase] como es y como quiere ser; como Iglesia de todos, en particular como la Iglesia de los pobres”<sup>94</sup>;

<sup>89</sup> Sobre esa breve historia, G. Pixley – C. Boff, *The Bible...*, 159-184.

<sup>90</sup> A. Rauscher, “Klasse, Klassengesellschaft”, en: W. Kasper et alii (dirs.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1997, 3 ed., vol. VI, 114-115.

<sup>91</sup> Ph. Hoffman, “The church in economy and society”, en: S. Brown – T. Tackett, *The Cambridge History of Christianity. Vol. 7: Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*, Cambridge 2008, 72-86.

<sup>92</sup> R. Aubert et alii, *Nueva historia de la Iglesia. V: La Iglesia en el mundo moderno (1848 al Vaticano II)*, Madrid 1977, 147-167.

<sup>93</sup> D. Dorr, *Option for the poor and for the earth: catholic social teaching*, Maryknoll (NY) 1992, 18-98.

<sup>94</sup> *Radiomensaje de su Santidad Juan XXIII un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II*, martes 11 de septiembre de 1962. [En línea <http://www>.

ya sea en el breve pero importante texto de *Lumen gentium* 8: “Como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres”, y, sobre todo, con GS, que queriendo estar atenta a “los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio” (GS 4) comienza su texto afirmando que “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los *pobres* y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo” (GS 1)<sup>95</sup>.

Acogiendo ese llamado de GS, el Episcopado Latinoamericano realiza su *II Conferencia General*, en Medellín (Colombia), en 1968, y allí le dedica una de sus 16 conclusiones a “la pobreza de la Iglesia” (nº 14), y afirma: “Queremos que la Iglesia de América Latina sea evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos” (III,8). Esta es la inauguración oficial de la opción preferencial por los pobres en Latinoamérica que llegará a su momento de mayor maduración en la *III Conferencia General*, en Puebla (México) en 1979, en donde los obispos, retomando Medellín, “afirma[n] la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral” (1134). Y le dedica todo un capítulo a justificarla doctrinalmente y a darle una aplicación pastoral (1134-1165). Esta teología encontrará una forma particular y novedosa de desarrollo en ‘las teologías de la liberación’ que surgieron en las décadas del 70 y 80 del siglo pasado en América Latina.

Pues bien, en este contexto es donde se *(re)descubre* que Dios y Jesús habían hecho ya una opción preferencial por los pobres y que eso estaba expresado con bastante claridad en la Biblia<sup>96</sup>. Por ejemplo, en Éxodo 3,7 aparece cómo Dios ‘vio el sufrimiento de su pueblo’ y bajó a liberarlo; o encontramos una larga lista de profetas que identifican injusticia con idolatría (Amós, Oseas, Jeremías). Y se puede descubrir que tras esa proclamación hay una crítica a la injusticia *estructural* de esa sociedad que a Dios *no* le gusta y por eso sale en su defensa (defensor de pobres, viudas, huérfanos

[vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont\\_messages/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_mes\\_19620911\\_ecumenical-council.html](http://vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html). [Consulta: 6 de enero de 2020].

<sup>95</sup> Subrayado nuestro.

<sup>96</sup> G. Pixley – C. Boff, *The Bible...*, 17-67; N. Lohfink, *Option for the poor. The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible*, Berkeley 1987, 5-15. 53-58.

y forasteros) (Sal 68,5-15). Por su parte, en el Nuevo Testamento, vemos a Jesús no solamente asumiendo y viviendo en la pobreza e identificándose con los pobres (Lc 2,24), sino que en eso se descubre una verdadera opción por los pobres de Jesús (Lc 4,18), que llama a seguirlo en pobreza (Lc 9,57-62). Esta profunda solidaridad con los pobres –bíblicamente bien fundada–, cuando se encuentra hoy con un nuevo concepto de pobre, esto es, una comprensión que pasa desde la tradicional idea de estar frente a un *individuo* abandonado por la egoísmo de los ricos y que es merecedor de caridad, a una conciencia que comprende que está frente a una *clase social*, un colectivo explotado y que es pobre debido a una injusticia que es estructural y que demanda una justicia, en la cual ese mismo colectivo debe hacerse protagonista; entonces lo que se llamaba solidaridad se denomina ahora y se lleva a cabo como *opción preferencial por los pobres*.

Este ‘nuevo’ concepto tuvo –por supuesto– un desarrollo no fácil, con conflictos, con radicalizaciones y problemas, pero en ese mismo caminar llegó a una maduración, de tal manera que ella se ha transformado hoy en patrimonio de la Iglesia universal, como lo expresó el mismo Papa Francisco en su Exhortación Apostólica programática:

El corazón de Dios tiene un sitio preferencial para los pobres, tanto que hasta Él mismo “se hizo pobre” (2 Cor 8,9) [...] Para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica. Dios les otorga “su primera misericordia” [...] Inspirada en ella, la Iglesia hizo una *opción por los pobres* entendida como una “forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia” (Juan Pablo II). Esta opción —enseñaba Benedicto XVI— “está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza”. Por eso quiero una Iglesia pobre para los pobres (EG 197-198).

Más allá de todos los temas que están aquí involucrados y los muchos aspectos que tiene cada uno de ellos, lo importante para nosotros es que, habiendo una continuidad en un tema clásico cristiano como es la pobreza –en un sentido como forma de vida y, en otro sentido, como mal a combatir–, una nueva situación histórica –con un nuevo tipo de pobreza– ha hecho *descubrir* un aspecto ‘nuevo’ o que no había sido tomado en cuenta antes, de

la propia vida de Jesús, como respuesta al nuevo desafío hecho presente. Pero también se puede ver aquí algo más que solo un re-descubrimiento, ya que en cuanto es algo ‘nuevo’ es más que simple sacar a la luz lo que estaba ‘cubierto’; tal vez tiene también algo de ‘creación’, a partir de una nueva hermenéutica de la realidad y de la Escritura. Es una continuidad con una discontinuidad o, lo que es lo mismo, un desarrollo que es, en realidad, *novedad*. En todo caso, es un tema a debatir que nos muestra las muchas aristas que puede tener esto que llamamos desarrollo del dogma.

#### f) Correcciones

Hablar de ‘correcciones’ o de ‘cambios’ puede suscitar perplejidad y, tal vez, no ser del todo preciso. Sin embargo, cuando se ha “desarrollado, profundizado y expuesto más ampliamente”<sup>97</sup> una doctrina, la nueva toma de posición puede llegar a ser –en cierto sentido– tan diferente de la anterior, que bien se puede hablar de un visible ‘cambio’, entendido como una cierta *corrección* de una enseñanza que claramente estaba proponiendo algo que –al menos en la sensibilidad de este nuevo momento y así dicho– no estaba correcto. Es también lo que Benedicto XVI, en su famoso discurso a la curia romana del año 2005, afirmó: “Precisamente en este conjunto de continuidad y discontinuidad *en diferentes niveles* consiste la naturaleza de la verdadera reforma”<sup>98</sup>. El Concilio Vaticano II nos muestra algunos buenos ejemplos en lo que respecta a la libertad religiosa y a las relaciones con el pueblo judío.

La historia de la *Declaración sobre la libertad religiosa, Dignitatis humanae*, es conocida y no la podemos repetir aquí<sup>99</sup>. El

<sup>97</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe, *Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina de la Iglesia*, Roma, 29 de junio de 2007 (Respuesta a la primera pregunta). [En línea]. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20070629\\_responsa-quaestiones\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_sp.html). [Consulta: 7 de enero de 2020].

<sup>98</sup> *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana*, jueves 22 de diciembre de 2005. [En línea] [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20051222\\_roman-curia.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html). [Consulta: 6 de enero de 2020]. Subrayado mío. J. W. O’Malley, “‘The Hermeneutic of reform’: A Historical Analysis”, *Theological Studies* 73 (2012) 517-546.

<sup>99</sup> G. Miccoli, “Dos cuestiones delicadas: La libertad religiosa y las relaciones con los judíos”, en G. Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano*

documento final afirmará que toda “persona humana tiene derecho a la libertad religiosa”, la cual consiste en que “todos los seres humanos han de estar inmunes de coacción” de parte de cualquier persona o institución en lo que se refiera a “materia religiosa”, de tal manera que nadie puede ser obligado “a obrar en contra de su conciencia, ni impedido de actuar conforme a ella”. Este derecho “está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana” y, por lo tanto, debe ser “reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad”. Todo esto, sin perjuicio de la obligación moral de toda persona humana de buscar la verdad en materia religiosa (DH 2). Para nadie es novedad que esta enseñanza difiere de lo que la misma Iglesia católica había practicado y enseñado en los últimos siglos. Por eso mismo, cuando este tema –luego de vencer las presiones para que no se tratara– fue definitivamente presentado para la discusión en el aula conciliar, en la tercera sesión (1964), no solo se enfrentaron dos posiciones antagónicas, sino que un argumento fundamental de los que se oponían al tema fue precisamente el que se estaba proponiendo un cambio de una doctrina que era “tradicional”<sup>100</sup>. Por eso, el relator, E. J. de Smedt, tuvo que dedicarle a este argumento un buen poco de tiempo en la presentación del esquema. Allí insistió en que para comprender bien la propuesta “era necesario desarrollar en pocas palabras la historia de esta doctrina”, porque en la Iglesia existe “la regla del progreso” que se aplica a “la genuina doctrina” según las necesidades del momento, de tal manera que ha habido “evolución doctrinal”, “nuevos estadios”, pero siempre conservando la regla de la continuidad y del progreso<sup>101</sup>. Y, por otra parte, es conocido que Marcel Lefebvre vio en esta doctrina un cambio sustancial a la doctrina católica, con el consiguiente cisma que esto lo llevó a realizar<sup>102</sup>. Consideraba que la doctrina sobre la libertad religiosa

II, Salamanca 2007, vol. IV, 100-134; P. Hünemann, “Las semanas finales del Concilio”, en G. Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, Salamanca 2008, vol. V, 406-412.

<sup>100</sup> R. Siebenrock, “Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*”, en: P. Hünemann – B. J. Hilberath, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg 2005, vol. IV, 158.

<sup>101</sup> *Schema decreti de Oecumenismo, Relatio circa cap. V*, en: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Città del Vaticano 1973, vol. II/V, 490-494.

<sup>102</sup> M. Lefebvre, *Mes doutes sur la liberté religieuse*, Avrille 2000. Porque fue este tema y no la renovación de la liturgia el argumento decisivo.

había sido ya condenada, tanto por Gregorio XVI (DH 2730-2731)<sup>103</sup> como por el Sílabo de Pío IX (DH 2915)<sup>104</sup>, al reconocerse como “pestilentísimo error” “aquel delirio de que la libertad de conciencia ha de ser afirmada y reivindicada para cada uno” en esta materia. Más allá de todas las precisiones y necesarias explicaciones que es preciso hacer en torno a este tema, para nosotros es importante solamente notar que por ambos lados había conciencia de que aquí había un cambio importante: o había algo que corregir (o cambiar) –y fijarse en otros aspectos de la doctrina– o, luego, se estaba incurriendo en un error grave.

Este tema ha tenido una larga historia<sup>105</sup>. La recordamos en breves líneas a fin de ponderar mejor este cambio/corrección. En la antigüedad –y también en el Antiguo Testamento– la religión era parte de la identidad cultural del pueblo. Esta situación no cambió en época cristiana. Pero la nueva fe, desde un comienzo, reclamó para sí libertad de conciencia para profesar su nueva fe en Cristo (Hech 4,19-20). Con esto, el cristianismo distinguía la religión de una determinada cultura y la identificaba con la universalidad de la filosofía<sup>106</sup>. Los mártires de la primera época reivindicaban precisamente esto<sup>107</sup> –cosa que se mantuvo siempre frente a toda persecución sufrida en diferentes lugares y épocas–. Sin embargo, con la ‘conversión’ del Imperio comienza paulatinamente un largo periodo de ¡15 siglos! en donde se acentúan otros elementos, que hicieron perder de vista este esencial aspecto inscrito en la misma naturaleza libre del ser humano<sup>108</sup>. En efecto, una religión oficial o un estado confesional, unido a la autoconciencia de que la religión cristiana era la verdadera religión y la verdad en sentido ‘absoluto’, más la clásica comprensión antigua y medieval de que el gobernante es además el educador del pueblo, hacen de la cristiandad –que se prolonga como sistema de pensamiento en las monarquías absolutas de los siglos posteriores– un sistema único donde el ‘otro’ es siempre un problema, un enemigo y, a lo más,

<sup>103</sup> Encíclica *Mirari vos arbitramur*, 15 de agosto de 1832.

<sup>104</sup> Encíclica *Quanta cura*, 8 de diciembre de 1864.

<sup>105</sup> R. Siebenrock, “Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit...”, 131-152.

<sup>106</sup> J. Ratzinger (Benedicto XVI) – P. Flores d’Arcais, *¿Dios existe?*, Santiago de Chile 2009, 11-23.

<sup>107</sup> Tertuliano, *Ad Scapulam*, cap. 2,1-2, lín. 1-11, en: E. Dekkers (ed.), *Corpus Christianorum* (Series Latina 2), Turnholti 1954, 1127.

<sup>108</sup> P. Hünermann, “Las semanas finales...”, 407.



puede ser tolerado. Es el *cuius regio, eius religio*. Es sabido que, aún así, a lo largo de todo este periodo no faltaron disputas en donde se exigía el derecho a la existencia y a la propia conciencia por parte del ‘otro’, por ejemplo, en “la teoría de la aceptación libre de la fe” de Francisco de Vitoria y de las Casa, en la situación americana<sup>109</sup>. Pero la concepción estructurante era claramente la anterior. Por eso, no es extraño que en la disputa anti-modernista, frente al surgimiento de las nuevas exigencias de libertad del sujeto y de separación de Iglesia y Estado, la respuesta magisterial, ya mencionada, haya sido reafirmar la doctrina “tradicional”. En ese sentido, *Dignitatis humanae*, aunque retomaba una tradición antiquísima –y así lo hizo ver De Smedt– fue percibida claramente por el grupo opositor en las sesiones conciliares como un cambio en la doctrina. ¿No era esto acaso una ‘corrección’ de una larga tradición –comprensible en muchos aspectos– pero que no se ajustaba a los orígenes evangélicos ni a los tiempos actuales?

Mencionemos todavía, muy brevemente, el segundo ejemplo. Aunque es un tema que tiene muchas aristas –religiosas, políticas, culturales– es evidente, para cualquier lector, que el Concilio Vaticano II ha propuesto un cambio importante en la actitud de la Iglesia católica con respecto al pueblo y a la religión judía, sintetizados en la *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, Nostra Aetate*, n° 4<sup>110</sup>. Allí se recomienda “el mutuo conocimiento y aprecio” y se afirma que la muerte de Cristo “no puede ser imputado ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy”. Además “no se ha de señalar a los judíos como reprobados de Dios ni malditos” y hay que procurar “no enseñar nada que no esté conforme con la verdad evangélica y con el espíritu de Cristo, ni en la catequesis ni en la predicación de la Palabra de Dios”<sup>111</sup>. Obviamente, como

<sup>109</sup> R. Siebenrock, “Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit...”, 139.

<sup>110</sup> R. Siebenrock, “Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*”, en: P. Hünemann – B. J. Hilberath, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg 2005, vol. III, 661-663.

<sup>111</sup> Además, ya en 1959, Juan XXIII, en su celebración del Viernes Santo, había eliminado el adjetivo “*perfidis*” que acompañaba al sustantivo “*judaei*” que, aunque podía significar originalmente “incrédulos”, claramente la evolución del lenguaje le daba otra connotación. R. Siebenrock, “Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche...”, 634.

lo muestra la historia, lo que NAE 4 pide que no se haga, era precisamente la enseñanza y actitud ‘tradicional’ de la Iglesia católica<sup>112</sup>. Esto se puede apreciar muy claramente con un hecho –uno entre tantos– que ha resaltado M. Lamberigts<sup>113</sup>. “El 25 de marzo de 1928, la sociedad *Amici Israel* fue oficialmente disuelta por un decreto del Santo Oficio, un decreto que fue aprobado por Pío XI”. Era un grupo que tenía dos años de existencia y contaba ya con “19 cardenales, 278 obispos y cerca de 3000 presbíteros” entre sus miembros<sup>114</sup>. La razón fue la petición que sus dirigentes hicieron al Papa Pío XI de eliminar el adjetivo *perfidus* y el sustantivo *perfidia* de la liturgia del Viernes Santo porque podía suscitar “ideas y acciones anti semitas”. Al consultor de la Congregación de Ritos, Ildefonsus Schuster, le pareció atendible y correcta la petición y así lo informó al Santo Oficio. Sin embargo, allí veían las cosas de otra manera y así se lo hicieron saber a Pío XI, el cual, a sugerencia del cardenal Merry del Val, cabeza del santo Oficio, decretó tanto el rechazo de esa iniciativa que debía ser desaprobada, como la disolución de la sociedad *Amici Israel* y, además, enviar una seria admonición al consultor Schuster y a los promotores de la idea. La razón esgrimida –en labios de Merry del Val– fue porque se oponía a un rito muy antiguo de la Iglesia y, con eso, se estaba proponiendo un indiferentismo religioso. Todo esto, 31 años antes de que Juan XXIII, aboliera esa *misma* frase de la liturgia de la *misma* celebración del Viernes Santo<sup>115</sup>.

Es indudable que era una larga tradición, por lo cual la eliminación de esos conceptos era claramente una corrección de la doctrina, en el sentido etimológico del término: *corrigere* = *cum* + *rego* = gobernar/guiar con = se conduce ahora por un mejor camino.

<sup>112</sup> R. Siebenrock, “Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche...”, 595-614.618-626.

<sup>113</sup> M. Lamberigts, “Discontinuity in the Teaching of the Roman Catholic Church. The Case of Nostra Aetate 4”, en: L. Boeve – T. Merrigan (dirs.), *Tradition and the Normativity of History*, Leuven 2013, 55-86.

<sup>114</sup> M. Lamberigts, “Discontinuity in the Teaching...”, 55-56.

<sup>115</sup> M. Lamberigts, “Discontinuity in the Teaching...”, 57-61.

## g) Demoras

Todo proceso cultural toma su tiempo y la Iglesia católica no está exenta de esa ley<sup>116</sup>. Por eso, en los procesos dogmáticos se dan también tardanzas en un doble sentido: una toma de conciencia que comienza en un sector particular, puede demorar en ser asumida por la totalidad; y desarrollos dados en una Iglesia, pueden tardar en ser comprendidos y asumidos por otra Iglesia cristiana. Un ejemplo de esto fue lo que ocurrió frente al ecumenismo. Si bien siempre ha habido conciencia de la importancia y necesidad de la unidad de la Iglesia en torno a la única fe en Cristo –como testimonio y fuerza misionera–, la forma de enfrentarlo, a lo largo de la historia de la Iglesia, ha sido diversa. Y, particularmente, cuando a fines del siglo XIX en el mundo protestante surgió y comenzó a desarrollarse el ecumenismo en el sentido actual de la palabra, en la Iglesia Católica hubo, en su generalidad, reticencia y *dilación* en comprenderlo y asumirlo.

En efecto, las innumerables tensiones y divisiones que han acompañado los ya dos mil años de cristianismo, no han borrado nunca la conciencia de que detrás de ello hay pecado y daño para la comunidad y, por lo tanto, nunca han faltado intentos de unidad, aunque con éxito muy precario. Ejemplos son los así llamados “concilios de unión” con las Iglesias ortodoxas (Letrán IV [1215], Lyon II [1274], Basilea/Ferrara/Florenia [culminado en 1439]) o las conferencias de Augsburgo (1530), Ratisbona (1541) o Torún (1645) con la Reforma. Sin embargo, durante el siglo XIX se comenzó a dar una novedad importante. En campo protestante, debido a la apertura de los horizontes culturales (políticos y misionales) e intelectuales (con la influencia de la ilustración y el liberalismo) se amplió también la mirada eclesial y surgieron así los primeros movimientos y acciones de unidad inter confesional (vg. Alianza Evangélica Mundial, Asociación Cristiana de Jóvenes, Movimiento de Oxford)<sup>117</sup>. Además, la gran expansión misionera protestante del siglo XIX se dio con un énfasis en la colaboración inter deno-

<sup>116</sup> F. Polletta – P. Ch. Bobby Chen, “Narrative and Social Movements”, en: J. Alexander – R. Jacobs – Ph. Smith, *The Oxford Handbook of Cultural Sociology*, Oxford 2012, 487-506.

<sup>117</sup> A. Klein, “Ökumene. II. Geschichte”, en: W. Kasper et alii (dirs.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1998, 3 ed., vol. VII, 1017-1022, pp. 1017-1018.

minacional y en el mutuo apoyo bíblico. A partir de esos primeros intentos, que dieron buenos frutos, con la llegada del siglo XX se puede hablar ya propiamente, por su fuerza y la amplitud de su convocatoria –siempre en campo protestante– del inicio del “movimiento ecuménico” como tal. Esto ocurrió con la *Conferencia Misionera Mundial* (Edimburgo 1910) –para afinar la colaboración misionera–, que creó el *Consejo Misionero Internacional*, seguido por la *Conferencia Mundial de fe y Constitución* (Lausana, 1927), que trató ahora los temas doctrinales involucrados en la búsqueda de la unidad. Desde allí se fueron creando numerosos consejos de Iglesias nacionales, que desembocaron, finalmente, en Ámsterdam, en 1948, en la fundación del *Consejo Mundial de Iglesias*, fortaleciendo todavía más el deseo de unidad después de todo el sufrimiento y rupturas que supuso la Segunda Guerra Mundial, y por eso tuvo además un especial énfasis en la preocupación por la justicia y los derechos humanos. A este consejo han pertenecido también, casi desde un comienzo, muchas de las Iglesia ortodoxas<sup>118</sup>.

La Iglesia Católica, en cambio, demoró hasta la llegada del Concilio Vaticano II para incorporarse –a su modo– a este movimiento ecuménico<sup>119</sup>. Es verdad que también en ella había preocupación por la unidad, tanto en la reflexión teológica –por ejemplo, de la escuela de Tubinga en la segunda mitad del siglo XIX–, como en la iniciativa personal de laicos y clérigos que rezaban por la unidad (vg. Kolping, Julie von Massow), o por iniciativas privadas de encuentros y visitas mutuas, o por el mismo León XIII en sus esfuerzos de unidad con las Iglesias ortodoxas. Pero siempre fue entendida claramente –y esta fue la diferencia fundamental que determinó todo su actuar– como un *regreso* a la unidad católica. Por eso, frente al movimiento ecuménico ya en marcha, reaccionó rechazando, educada pero claramente, todas las invitaciones a participar. Pio XI, en la *Encíclica Mortalium animos sobre la defensa de la verdad revelada por Jesús* (1928), explica la posición católica: “Es fácil comprender cómo esta Sede Apostólica nunca ha permitido a sus fieles participar en los congresos de los no católicos; de hecho, no se puede fomentar de otro modo la unidad de los cristianos que,

<sup>118</sup> R. Rouse – S. Neill (dirs.), *A History of the Ecumenical Movement. 1517-1948*, Geneva 1986, 3 ed., vol. I, 353-444 (cap. 8 y 9).

<sup>119</sup> O. S. Tomkins, “The Roman Catholic Church and the Ecumenical Movement. 1910-1948”, en: R. Rouse – S. Neill (dirs.), *A History of the Ecumenical Movement...*, 677-693.

procurando el retorno de los disidentes a la única y verdadera Iglesia de Cristo, de la que un día infelizmente se alejaron”<sup>120</sup>. El texto es clarísimo. La idea se mantiene con Pío XII, tanto en *Mystici Corporis Christi* (1943)<sup>121</sup> como en *Humani generis* (1950)<sup>122</sup>. Frente a eso, fue normal –aunque hoy nos avergüence recordarlo– que por parte de la Santa Sede se *prohibiera* a los católicos participar en la conferencia de Lausana y de Ámsterdam, o que iniciativas como las conversaciones de Malinas (católicos y anglicanos bajo la iniciativa del Cardenal Mercier) no pudieran continuar<sup>123</sup>. Sin embargo, entre teólogos y creyentes católicos, el ecumenismo siguió cobrando creciente importancia, sobre todo, a partir de la oración por la unidad (especial relevancia tuvo en Francia la semana de oración por la unidad) y una nueva comprensión de ella debido a los progresos teológicos del movimiento bíblico y litúrgico. Así, en todo este medio siglo se publicaron buenos trabajos sobre lo que significaba la unidad de la Iglesia (Max Pribilla, revista *Irénikon*, Congar, por nombrar algunos)<sup>124</sup>. El resultado fue que en las vísperas del Concilio había ya una fuerte preocupación teológica por el tema (vg. en Paderborn [Alemania], en 1957, se funda lo que luego llegó a ser el *Johann-Adam-Möhler Institute para el ecumenismo*), que Juan XXIII supo percibir muy bien al convocar el Concilio, en donde, una de las razones esgrimidas para su convocación era su finalidad ecuménica<sup>125</sup>. La creación del *Secretariado para la Unidad de los Cristianos* y luego el *Decreto conciliar sobre el ecumenismo, Unitatis redintegratio*, produjeron el vuelco definitivo en la comprensión del ecumenismo y la incorporación plena de la Iglesia católica a este ‘movimiento’ que tenía ya casi un siglo de existencia.

<sup>120</sup> |En línea. [http://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19280106\\_mortalium-animos.html](http://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos.html). [Consulta: 7 de enero de 2020].

<sup>121</sup> n° 6 |en línea [http://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_29061943\\_mystici-corporis-christi.html](http://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html). [Consulta: 6 de enero de 2020].

<sup>122</sup> n° 21 |en línea [http://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_12081950\\_humani-generis.html](http://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html). [Consulta: 6 de enero de 2020].

<sup>123</sup> R. Rouse – S. Neill (dirs.), *A History of the Ecumenical Movement...*, 298-299.

<sup>124</sup> O. S. Tomkins, “The Roman Catholic Church...”, 677-693.

<sup>125</sup> *Constitución apostólica Humanae salutis por la que se convoca el Concilio Vaticano II*, 25 de diciembre de 1961; *Discurso de su santidad Juan XXIII en la solemne apertura del Concilio Vaticano II*, 11 de octubre de 1962.

Tomarse el tiempo necesario e incluso demorarse frente a otros actores más veloces es algo normal en los procesos de toma de conciencia. Y que, durante ese tiempo, no se reconozca la validez de un aspecto que surge en otro sector o, incluso, se rechace con fuerza, no necesariamente significa que nunca llegará a ser asumido por la totalidad de la Iglesia. A veces, es solo cosa de tiempo, de maduración o de remover obstáculos. Otras veces no se llega a aceptar y el proceso finalmente no logra madurar porque, en última instancia, se pondera como no perteneciente a la propia convicción de fe. Solo el tiempo expresa definitivamente cuál proceso venía efectivamente del Espíritu y estaba destinado a perdurar y a quedarse (Hech 5,33-39). Sin embargo, también debemos ser claros en reconocer que hay demoras que son dañinas y que producen sufrimientos a personas concretas (vg. prohibición de ejercer un oficio o marginación de la comunidad) y que, aunque explicables, son también inaceptables –y tantas veces ya irreparables– si se mira a la persona concreta afectada.

### 3. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

Al finalizar este recorrido, revisando algunos de entre los muchos ejemplos que nos muestran lo complejo que es lo que llamamos historia o desarrollo del dogma, podemos todavía intentar extraer algunas reflexiones conclusivas, aunque sean solamente descriptivas –y por supuesto provisorias y susceptibles de nuevos análisis– de algunos aspectos que parecen más relevantes.

Las *reformulaciones* de la doctrina algunas veces pueden llegar a significar una verdadera ‘novedad’ en la enseñanza, ya que se asume en un cierto sentido un concepto, idea, o paradigma nuevo, que proviene de otro contexto significativo y, con ello, ese horizonte conceptual se incorpora al ‘viejo’ dogma. Eso permite que se exprese de mejor manera algo permanente, pero que, de alguna manera, al mismo tiempo introduce elementos de novedad que no estaban antes. Las *remociones de obstáculos*, a partir de una síntesis nueva y superior –una especie de supresión sublimadora– requiere de mucha creatividad para encontrar ese nuevo punto de comprensión, desde donde las posibles doctrinas contradictorias se pueden volver a encontrar sin contradecirse. Ello implica no solo una nueva comprensión sino, también, una

mejor y más creativa formulación, que siempre es posible bajo la guía del Espíritu Santo que nos lleva a la verdad completa. En cuanto a los *silencios*, aunque no necesariamente indican siempre un retroceso en la doctrina, al menos, pueden estar significando una cierta minimización de la importancia de algún elemento del Evangelio. El problema es que precisamente porque son silencios, normalmente pasan completamente inadvertidos, de tal manera que, en ese momento, la comunidad no percibe que hay algo de su fe que está siendo relegado. Incluso, en este momento actual, podemos estar frente a varias situaciones así (vg. en el tema de la mujer, ciertamente). En estrecha relación con los silencios se dan también los *empobrecimientos*, los cuales sufren el mismo fenómeno de pasar inadvertidos y pueden llegar a ser tremendamente largos, perseverantes y difíciles de solucionar, ya que dependen también de otros factores, de los cuales muchas veces son solo su consecuencia (sobre todo de las polémicas). No debemos olvidar que todas las tensiones, acentuaciones, respuestas a desafíos concretos, etc. a menudo pueden implicar el empobrecimiento del polo opuesto a/ de la doctrina que está siendo acentuada, respondida, etc.

De otro lado, es claro que todos estos procesos son continuos porque son parte integrante del acontecimiento de la fe, en cuanto expresión refleja de la presencia del Resucitado en medio de la comunidad. Pero eso no es lo mismo que una simple continuidad de la doctrina. Existiendo una básica continuidad en los temas, debido a que la Iglesia es un organismo vivo se ha de dar también una permanente reforma, ya sea porque se *descubre* algo nuevo, porque se *corrige* algo inexacto, o porque hubo una *demora* en asumir algo que es verdadero y bueno. Efectivamente, una nueva situación –externa o interna a la Iglesia– puede llevar a reconocer aspectos que no se habían visto antes y que, por eso, no se podría decir que ya estaban presentes, pero así todo, eso nuevo está íntimamente vinculado a lo antiguo y, en ese sentido, es solo un redescubrimiento o incluso una nueva perspectiva hermenéutica. En ese proceso también puede haber modificaciones de tal magnitud, que en realidad son cambios porque hay ahora una mejor comprensión. Y eso implica necesariamente que se ha corregido algo, es decir, que se re-conduce ahora la misma doctrina –el acontecimiento ‘Cristo’– por un camino más adecuado. Porque el camino anterior ya no lo era del todo. Finalmente, todos estos procesos toman su tiempo, como todo cambio o proceso cultural. Pero esas

demoras hacen que durante todo ese tiempo haya elementos que no se les da la importancia que se merecen y eso empobrece o dificulta una mejor comprensión y vivencia del dogma, cuando no hace sufrir a personas concretas.

Queda claro que todos estos factores están completamente interrelacionados. Un silencio produce empobrecimiento, una reformulación puede ser la forma de superar un obstáculo, un retroceso produce demora, etc. Pero es importante tomar en cuenta otra cosa. No se trata aquí de hacer un juicio –ni positivo ni negativo– sobre el hecho del desarrollo del dogma, o de intentar que nada de eso ocurra. Eso no es posible. Son parte de los procesos vitales de todo organismo vivo. Y la comunidad de fe también lo es. Se trata aquí solamente de estar siempre conscientes de que estamos en medio de todos estos procesos y de tantos otros semejantes. Con ello podremos enfrentarlos mejor. Y, sobre todo, comprender que los procesos no son nunca rectilíneos, sino que pueden tener muchas direcciones. No hay que descartar ninguna. Y no hay que tener miedo de los procesos históricos porque sabemos que están acompañados de la promesa del Espíritu. Por lo tanto, en el breve plazo no se puede hablar de progreso continuado, sino solamente de vitalidad y fidelidad de una organismo que solo en la escatología habrá alcanzado su plenitud, y ahora solamente debe intentar mantenerse fiel a la presencia del que dijo “yo soy la verdad” (Jn 14,6). Y en este tiempo presente podemos procurar y aceptar tranquilamente como Iglesia, cambios y reformas, porque en el largo plazo está asegurado, por la obra del Espíritu, la mantención vital y existencial de una verdad que es un acontecimiento y no un depósito. Así, todos estos ejemplos nos muestran que la historia –conducida por el Espíritu– también es normativa, ya que nos ayuda a interpretar los acontecimientos en el presente.