

INTRODUCCIÓN A LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA EN LA TRADICIÓN REFORMADA. L. BERKHOF

I

LOS NOMBRES QUE SE APLICAN A LA PRESENTACIÓN SISTEMÁTICA DE LA TEOLOGÍA

Durante los dos primeros siglos de la era cristiana se hizo poco o ningún intento de presentar en forma sistemática la verdad doctrinal entresacada de la Palabra de Dios. Pero la exigencia de la mente humana de ver la verdad, hasta donde sea posible, como un todo, no podía impedirse durante largo tiempo. El hombre está dotado de razón, y la razón humana no puede descansar satisfecha con una mera colección de verdades aisladas, sino que quiere verlas en sus mutuas relaciones para poder entenderlas con claridad. La mente comienza involuntariamente a unir verdades dispersas, a clasificarlas y a completarlas, de tal manera que su correlación se hace evidente. Con frecuencia se han levantado objeciones en contra de la presentación sistemática de las verdades doctrinales de la Escritura; y también en la actualidad hay algunos que son decididamente contrarios a ello. Parece haber un temor secreto de que mientras más sistematicemos la verdad, más nos alejaremos de la presentación de ella tal como se encuentra en la Palabra de Dios. Pero no existe tal peligro si la sistematización no se basa en los principios fundamentales de alguna errada filosofía, sino en los principios permanentes de la misma Escritura. Dios ciertamente ve la verdad como un todo, y es el deber del teólogo pensar las verdades de Dios según la mente divina. Debe existir un constante esfuerzo para considerar la verdad como Dios la ve, aunque sea perfectamente evidente que el ideal está más allá del dominio del hombre en su condición presente.

La Iglesia nunca ha dudado acerca de este punto. Desde principios del siglo III en adelante, aparecieron diversas obras que pretendían dar una presentación cabal de las verdades doctrinales de la Escritura. Su aspiración era parecida, pero diferían en carácter, y no siempre tomaban el mismo título. Orígenes fue el primero de los Padres de la Iglesia que dio una presentación sistemática de la doctrina teológica con el título de Peri Archon. Del original tan sólo fragmentos han sido preservados; pero la obra completa ha llegado hasta el presente en la traducción latina de Rufino, procedente del siglo cuarto. con el título : De Principiis. Orígenes, al utilizar el título : "Primeros Principios" quería indicar "las doctrinas fundamentales y los artículos sobresalientes de la fe". Lactancio fue el segundo que escribió una obra de esa naturaleza. Le dio el título de: Divinarum Institutionum Libri VII. En realidad se trata de una apología de la religión cristiana, caracterizada por un estilo de grande elocuencia. En el siglo quinto, Agustín, con su Enchiridion, (que significa, "Manual") ocupó el tercer lugar, y describió el contenido de su obra con el subtítulo: "sive de fide, spe et caritate". Realmente se trata de una exposición del Credo, en la cual el autor exalta la soberana gracia de Dios y la obra salvadora de Cristo en relación con su muerte en la cruz. La obra de Lactancio adquirió en la Iglesia casi tanta autoridad como la del mismo Credo. Juan de Damasco, hacia el fin del período patrístico, escribió un tratado sistemático titulado: Ekthesis Akribes Tes Orthodoxou Písteos (Una Exposición Cuidadosa de la Fe Ortodoxa). Esta obra se parece, más que cualesquiera de las anteriores, a una obra moderna de Dogmática. Se dividía en cuatro libros que trataban, el 1o. de Dios y la Trinidad, el 2o. de la Creación y la Naturaleza del Hombre, el 3o. de Cristo y su Encarnación, Muerte y Descenso al Hades; y el 4o. de la Resurrección y el Reino de Cristo, incluyendo el resto de la teología.

El carácter de las obras doctrinales que aparecieron durante la Edad Media fue de naturaleza un tanto diferente. No se fundaron al mismo grado en la Escritura; sino más bien, en gran parte, sobre lo que los Padres primitivos habían escrito. En esa época fue cuando entró en uso el término Sententiae. El nombre mismo indica que las obras consistían en su mayor parte de compilaciones de los Padres. La obra más importante de esta clase fue la de Pedro Lombardo, titulada: De Libris Sententiarum. Esta obra no es una mera compilación, sino que contiene mucho material original. Durante tres siglos se mantuvo como el Manual por excelencia para el estudio de la teología. Junto con el nombre Sententiae, fue entrando al uso este otro, Summa, y con el correr del tiempo suplantó a aquél. De las diferentes Summas la más importante es la de Tomás de Aquino, gran autoridad de la Iglesia Católico-Romana. Tomás de Aquino no vivió para terminar su obra. Pero de otras obras suyas se le hicieron adiciones que hasta cierto punto suplen lo que le faltó a la obra original.

En la época de la Reforma y posteriormente, todavía estuvieron en uso otros títulos para las obras doctrinales. Melancton fue el primer gran dogmático de la Iglesia Luterana. Intituló su obra: Loci communes rerum theologiarum (Asuntos comunes en materias teológicas). Este libro se produjo como resultado de un curso de conferencias sobre la Epístola de los Romanos. Otros varios teólogos luteranos usaron títulos muy parecidos. Sin embargo, con el correr del tiempo también cayeron en desuso. Zuinglio escribió un Comentarium de vera et falsa religione que se ha considerado "la primera exposición sistemática de la fe Reformada". Y Calvino intituló a su principal producción: Institutio Religionis Christianae, título que también fue adoptado por otros autores. En pleno siglo XIX aparece el título en forma modificada en la obra de Watson: Theological Institutes, y sin cambio de ninguna clase en la de Gerhart: Institutes of the Christian Religion.

Sin embargo, después de la Reforma, el nombre Teología se fue haciendo mucho más usual entre los teólogos Luteranos y los Reformados. Y con la multiplicación de los estudios teológicos se dejó ver claramente la necesidad

de que el nombre "teología" se fuera delimitando, encontrándose que los adjetivos didáctica, sistemática, teórica, positiva y dogmática servían muy bien a ese propósito. L. Reinhart (1659) parece haber sido el primero que hizo uso del nombre, Teología Dogmática. Intituló su obra *Synopsis Theologiae Dogmaticae*. En vista de que el contenido de la fe cristiana desde tiempo atrás había sido designado como Dogmata, el modificativo dogmática fue entrando al uso ya sólo, en tanto que el primero, Teología, se abandonó, aunque siempre se daba por entendido. Bajo la influencia de Schleiermacher entró en uso el título: Doctrina de Fe.

En libros más recientes encontramos diversos títulos como estos: *The Christian Faith* (Haering, Curtís); *Christian Theology* (Knapp, Pope, Valentine); *Dogmatics, Dogmatik Gereformeerde Dogmatiek, Christliche Dogmatik* (Kaftan, Bavink, Honig, Barth); *Dogmatic Theology* (Shedd, Hall) y *Systematic Theology* (Raymond, Hodge, Miley y Strong). Los eruditos Reformados, tanto alemanes como holandeses, han demostrado una marcada preferencia por el título Dogmática, sea que vaya sólo o acompañado de, Teología. No obstante, en los Estados Unidos, el nombre, Teología Sistemática, parece haber gozado de mayor popularidad. Desde un punto de vista ideal, en verdad merece preferencia el nombre, Dogmática; lo porque designa el objeto verdadero del estudio con mayor precisión; y 2o. debido a que el adjetivo "sistemática" en el nombre "Teología Sistemática" se presta a crear la impresión de que tal estudio se refiere nada más a la teología en un orden lógico, o que entre las disciplinas teológicas no hay otra que sea sistemática en su estructura, y tal cosa no es cierta. A pesar de todo, y por razones prácticas, parece deseable, y mayormente en nuestra tierra (E.U. de A.), y en esta época, usar el nombre, Teología Sistemática. Con ello no se sacrifica ningún principio. El Dr. Warfield hasta considera que este nombre es mejor que el otro (Dogmática) y consecuentemente lo defiende.¹

¹ *Presbyterian and Reformed Review*, April 1896, pag. 243.

Capítulo II LA NATURALEZA DE LOS DOGMAS

A. EL NOMBRE DOGMA

La Teología Sistemática, o Dogmática trata de los dogmas, las doctrinas aceptadas por la Iglesia. Esto hace necesario, primero que todo, que consideremos el carácter general de las doctrinas. En relación con esto, merece breve consideración el nombre "dogma".

1. ORIGEN Y SIGNIFICADO DEL TERMINO. La palabra "dogma" se deriva del verbo griego *dokein*. En el griego clásico la expresión *dokein moi* no sólo significa *me parece*, u, *opino*, sino también, *he llegado a la conclusión, estoy cierto, es mi convicción*. Y de modo especial, esta idea de certidumbre es la que encuentra expresión en la palabra "dogma". Aunque en lo abstracto, un dogma podía ser considerado como una mera opinión particular, cuando se convertía en tema de conversación, por lo general se le consideraba como verdad axiomática o evidente por sí misma, como ordenanza oficial, o como un artículo de fe bien fundado y formulado. No sólo hay dogmas religiosos, sino también los hay científicos, filosóficos y políticos. Los principios fundamentales de la ciencia, supuestamente considerados como infalibles, las enseñanzas filosóficas arraigadas, los decretos gubernamentales, y las doctrinas religiosas aceptadas en lo general, — todos son dogmas. Los teólogos modernos amplitudistas harían bien en recordar esto, porque gran parte de sus críticas al concepto del dogma proceden de la hipótesis equivocada de que se trata de algo que es por completo peculiar a la religión. Todos los dogmas tienen en común esto, que están revestidos de cierta autoridad. Como es natural, la base de autoridad no es la misma en cada caso. Los dogmas científicos tienen autoridad de verdades axiomáticas, o evidentes por sí mismas. Los dogmas filosóficos derivan su autoridad de los argumentos generalmente admitidos y mediante los cuales se dan por comprobados. Los dogmas políticos van revestidos con la autoridad del gobierno que los decreta. Y los dogmas religiosos se fundan en la revelación divina, (verdadera o supuesta), y por tanto gozan de autoridad.

2. EL USO DEL TERMINO EN LA BIBLIA. La palabra dogma se encuentra en la traducción griega del Antiguo Testamento (Septuaginta) y también en el Nuevo Testamento. Varias veces se le usa para designar decretos gubernamentales, Est. 3:9; Dan, 2: 13; 6:8; Luc. 2:1; Hech. 17:7. Hay dos pasajes en los que sirve para designar ordenanzas mosaicas. Ef. 2: 15; Col 2: 14. Y en Hech. 16:4 se aplica a las decisiones del concilio de Apóstoles y Ancianos, consignado en el capítulo precedente. En este pasaje el uso del término resulta de particular importancia, porque habla de una decisión eclesiástica, y por tanto, implícitamente proporciona una base para el uso teológico del término. Es verdad que el Concilio de Jerusalén no formuló ninguna doctrina, pero su resolución, innegablemente, tuvo consecuencias doctrinales. Además, esta decisión estuvo ataviada con la autoridad divina y obligada en forma absoluta a las iglesias por cuyo bien se tomó. No era una simple advertencia que las iglesias podrían obedecer o ignorar, como mejor les conviniese; sino una obligación impuesta sobre ellas, y a la cual tendrían que someterse. De consiguiente, el pasaje que estamos considerando contiene, al menos, una insinuación de que un dogma religioso es una doctrina definida oficialmente por la Iglesia declarando que descansa sobre la autoridad divina.

3. USOS DIVERSOS DEL TERMINO EN TEOLOGÍA. En Teología la palabra "dogma" no siempre se ha usado en el mismo sentido. La literatura teológica del pasado a veces la emplea en un sentido muy amplio que equivale, prácticamente, a "doctrina". Pero cuando en esa misma literatura se habla con precisión acerca de los dogmas se refiere a ellos como afirmaciones o definiciones de doctrina, que el cuerpo de cristianos que los definió, considera como verdades incommovibles, y por eso mismo revestidas con autoridad. Los Padres de la Iglesia Primitiva hablan de las verdades de la fe cristiana, llamándoles *dogmas* a medida que eran reconocidas en la Iglesia, y aplican también este término a las enseñanzas de los herejes. En la Edad Media se desarrolló por la Iglesia Católicorromana un concepto de los dogmas un tanto más específico. Un dogma llegó a considerarse en esa iglesia como "una verdad revelada que de alguna manera ha sido definida por una autoridad docente • infalible, y como tal, propuesta a la aceptación de los fieles".¹ Tales verdades no necesariamente estarán reveladas en la Escritura, sino que también podrían revelarse en la tradición oral. Lo importante es que la iglesia declare que son reveladas y que con ese carácter las imponga sobre sí misma. Tal cosa equivale realmente a reposar sobre la autoridad de la iglesia.

Los Reformadores y los teólogos protestantes, en general, rompieron con este concepto jerárquico, y consideraron que los dogmas son verdades divinas, reveladas claramente en la Palabra de Dios, formuladas por algún cuerpo eclesiástico competente, y de reconocida autoridad porque se derivan de la Palabra de Dios. Aunque los protestantes atribuyen a los dogmas mucha firmeza y estabilidad, nunca los consideraron, ni los consideran hoy como infalibles.

A este respecto se produjo un cambio notable debido a Schleiermacher, que viró del concepto objetivo al subjetivo en relación con el origen de los dogmas. Puesto que Schleiermacher consideró que tenían su origen en la experiencia cristiana, vio en ellos las expresiones intelectuales, autorizadas por la iglesia, respecto al significado íntimo de las experiencias religiosas de la comunidad cristiana. La teología ritschliana pretende ser más objetiva en su concepto de los dogmas, pero de hecho es igualmente subjetiva. Considera que los dogmas son afirmaciones científicas de la fe de la iglesia, es decir, no del contenido de esta fe sino de lo que en ella queda envuelto. En esta explicación de la fe, la *fides qua creditur*, se convierte en la fuente de los dogmas, y esta es precisamente tan subjetiva como la experiencia religiosa. En tanto que es del todo cierto que esta fe no surge sin la revelación divina, esto es también cierto de igual manera, respecto a la experiencia religiosa de la que habla Schleiermacher.

En muchos círculos todavía prevalecen los conceptos que Schleiermacher y Ritschl tuvieron acerca de los dogmas. Pero en la teología más reciente se está manifestando una nueva tendencia a reconocer su carácter objetivo. P. T. Forsyth, al cual menciona McConnachie llamándolo "un bartiano anterior a Barth," habla del dogma como "la revelación final de una definición en germen", y como "un acto de Dios expresado como verdad".¹ Los hechos fundamentales y redentivos de Dios, revelados en la Biblia (y por tanto, expresados en palabras), constituyen dogma, el cual es fundamento de la Iglesia. A diferencia del dogma, la doctrina es la interpretación del dogma revelado, y por tanto, no es fundamento sino producto de la Iglesia. Las mismas interpretaciones de los hechos de Dios según se encuentran en la Escritura deben considerarse como doctrinas más bien que como dogmas. Ciertamente hay algún concierto entre la posición de Forsyth y la de Barth, aunque también hay puntos de diferencia. Barth distingue entre "dogma" en el singular y "dogmas" en el plural. Define el "dogma" como "una proclamación de la Iglesia, hasta donde, en verdad concuerda con la Biblia como la Palabra de Dios".¹ En otro lugar vuelve a hablar de él como "la concordancia de la proclamación de la Iglesia con la revelación atestiguada en la Santa Escritura".¹ Y esta revelación no se ha de tomar como una proposición doctrinal sino más bien como acto divino, como un imperativo o decreto que invita a la acción de parte del hombre. No obstante, "dogmas" en plural, son las proposiciones doctrinales, reconocidas y confesadas por la Iglesia, las cuales, con su relativa autoridad, están depositadas en los símbolos eclesiásticos". Son palabra del hombre, derivada de la Palabra de Dios, dignos, en verdad, de veneración y respeto, pero de todos modos, nada más palabra humana. No constituyen *objeto* de fe, (como el "dogma"). «uno que son nada más expresión de fe».¹

Por último, Micklem está estrechamente alineado con estos dos autores, cuando dice: "Los dogmas fundamentales y distintivos de la fe cristiana no se expresan en términos de verdad abstracta, sino en los de actos poderosos de Dios. Aquello que forma parte esencial de la historia del evangelio, es dogma; lo que es interpretación de la historia, es teología."¹ Esta última afirmación también se aplica a la interpretación que se encuentra en la Biblia misma.

¿Apenas se haría necesario decir que los conceptos de estos autores proceden sobre líneas de pensamiento que son por completo extrañas a la teología Reformada?

B. LAS CARACTERÍSTICAS FORMALES DE LOS DOGMAS

Algunos han hablado de los dogmas considerándolos simplemente como la substancia de la fe cristiana, pero tal concepto es demasiado indefinido y no encuentra apoyo alguno en la Escritura. Tampoco hace justicia al carácter oficial de los dogmas. Son verdades que se derivan de la Palabra de Dios, pero el hecho de que tengan ese origen no los convierte en dogmas en el sentido estricto del término. Considerados como "dogmas" no hay dogmas en la Biblia, aunque las enseñanzas doctrinales incorporadas en ellos, sí están en la Escritura. Pero se convierten en dogmas sólo cuando oficialmente se formulan y se adoptan por la Iglesia. Puede decirse que los dogmas religiosos tienen tres características, es decir: Su contenido se deriva de la Escritura; son fruto de la reflexión de la Iglesia

sobre la verdad, tal como se revela en la Biblia; y han sido adoptados oficialmente por algún cuerpo eclesiástico competente.

1. SU ASUNTO SE DERIVA DE LA ESCRITURA. La Biblia es la Palabra de Dios, el libro en que se encuentra la revelación continua de la redención para todas las generaciones sucesivas. Nos informa de los poderosos actos redentivos de Dios, y también proporciona a la humanidad una interpretación fidedigna de esos actos. Puede, pues, decirse que los actos, la palabra y el hecho, son una revelación; y que tanto estas palabras como estos hechos tienen importancia doctrinal. Como es natural, el significado de los hechos solamente puede expresarse con palabras. Tanto los hechos como las palabras tienen importancia doctrinal, y proporcionan, por tanto, el contenido de los dogmas. La posición de aquellos que encuentran la verdadera revelación de Dios sólo en los poderosos hechos redentivos de Dios (como Forsyth, Barth, Bultmann, Micklem) envuelve una negación del hecho de que cada parte de la Biblia es por igual la Palabra de Dios. Además, en tal posición no se toma suficientemente en cuenta el hecho de que no tenemos una información fidedigna respecto a los actos de Dios, fuera de las palabras en las que El mismo los describe. Y la idea de que sólo los hechos de Dios expresados como verdad, o proclamados por la Iglesia forman el verdadero fundamento del dogma o dogmas, revestidos con la autoridad divina, establece en realidad una distinción arbitraria entre las palabras de la Escritura con las que se describen los hechos, y las palabras con las que éstos se interpretan, considerando a éstas de menor autoridad. Según nuestros conceptos Reformados la Biblia no contiene dogmas, pero sí contiene las verdades doctrinales incorporadas en ellos. Las proposiciones doctrinales que no se deriven de la Palabra de Dios, nunca podrán convertirse en dogmas eclesiásticos.

Los católicorromanos hablan de dogmas, diciendo que en el estricto sentido de la palabra son "verdades contenidas en la Palabra de Dios, esté o no esté escrita — es decir, en la Escritura o en la tradición — y propuestas por la Iglesia para la fe de los fieles". El Concilio Vaticano se expresa de la manera siguiente:¹ "Además, han de creerse con fe divina y católica todas aquellas cosas contenidas en la Palabra de Dios, escrita o transmitida, y las cuales, la Iglesia, ya sea mediante un solemne juicio, o mediante su magisterio ordinario y universal, propone para la aceptación, como que han sido reveladas por Dios". Por supuesto, el protestantismo histórico no coordina de semejante modo la Escritura y la tradición. Sostiene que las verdades doctrinales incorporadas en los dogmas, o están contenidas explícitamente en la Escritura o se deducen de ella "mediante buenas y necesarias consecuencias". Los dogmas no son meras repeticiones de las afirmaciones bíblicas, sino cuidadosas — a pesar de ser humanas y por tanto falibles — formulaciones de las doctrinas contenidas en la Palabra de Dios. Su contenido se deriva de los escritos sagrados. Si no fuera así, no serían dogmas.

No tiene que resultar superfluo que en la actualidad acentuemos este hecho. Desde principios del siglo XIX, en algunos círculos protestantes fue adquiriendo preponderancia, poco a poco, otro concepto del origen de los dogmas. Schleiermacher, el padre de la teología moderna, no deriva el contenido de los dogmas de la Iglesia, de los hechos o verdades revelados en la Escritura, sino del conocimiento, o de la experiencia cristiana. Declara que los artículos de la fe "son conceptos de sentimiento piadoso expresados en palabras". En tal carácter, dejan de ser afirmaciones de la verdad respecto a Dios y a su voluntad para convertirse en meras expresiones del significado de la experiencia humana siempre cambiante. Dice correctamente Mackintosh: "Si las palabras tienen algún significado, la doctrina es para Schleiermacher una afirmación acerca de nuestros sentimientos, no acerca de Dios".¹ Y de esto, también se deduce que para Schleiermacher, el asunto no es si los dogmas religiosos son objetivamente verdaderos, sino nada más si expresan correctamente los diversos estados del sentimiento. Dice Edghill que éste concibe el dogma como la expresión de una "vida siempre cambiante". Y hace notar que esto envuelve la negación de cualquiera autoridad permanente en la afirmación de una "creencia" religiosa.¹

Aunque materialmente el concepto ritschiliano no difiere del anterior, pretende ser más objetivo porque toma su punto de partida en la revelación de Dios dada en Jesucristo. Parece muy alentador encontrar a Kaftan diciendo • "La presuposición es, pues, que el Dogma se deriva de la revelación divina, en la esfera del evangelio, a la cual deben corresponder la fe y la confesión de la congregación". Pero en seguida se deja ver que aunque ciertamente quiere tomar en cuenta la revelación objetiva de Dios en Jesucristo, interpone la fe de la Iglesia entre esta revelación y el *teólogo*. Y cuando habla de fe, no se refiere a ella en su sentido objetivo, tal como se expresa en los símbolos de la Iglesia, la *fides quae creditur*; sino a la fe en el sentido subjetivo, la *fides qua creditur*. Además, ni siquiera concibe esta fe como una aprehensión de la verdad revelada en la Palabra de Dios, sino como *fiducia*, confianza, es decir, como una relación espiritual condicionada, prácticamente, a su objeto, el cual se presenta en la Palabra de Dios. Esta fe incluye conocimiento, pero este conocimiento es práctico, experimental, más que intelectual, como que resulta de una vida en comunión con Dios. El hombre no puede conocer a Dios a menos que El se deje reflejar en la fe. (Expresión Kantiana). Y este conocimiento práctico, incluido en la fe, está expresado en los dogmas. De manera que los dogmas no son el objeto, sino la expresión de la fe. La fe se convierte en la fuente de los dogmas. Esto significa que la teología ritschiliana rechaza el antiguo concepto protestante que considera los dogmas como definiciones de la verdad que se funda en la Palabra de Dios, y procura derivar su contenido de la fe cristiana tal como ésta queda determinada en forma muy especulativa por medio de conceptos de valor. Lobstein,

otro erudito ritschliano, dice que el dogma "es la exposición científica de la fe protestante".¹ En la página 75 de la misma obra asienta explícitamente que "la fuente de los dogmas es la fe".

Un concepto subjetivo un tanto parecido se encuentra también entre los moralistas de los Países Bajos. J. Van der Sluis en su libro intitulado *De Eⁿthistiche Richting*, página 23, cita una palabra del profesor D. Chantepie de la Saussaye, la cual guarda mucha armonía con la posición ritschliana: "Después de la vida y por medio de la vida surge la doctrina. Esta es fruto de la mente que reflexiona sobre la verdad, cuando esa verdad se ha convertido en vida del alma". Y el Dr. Is. Van Dijk dice: "Si tuviéramos que dar una definición de dogma, lo haríamos en la forma siguiente: Dogma es el fruto del esfuerzo para expresar cierta relación de la vida de la Iglesia en el lenguaje del intelecto".

2. LOS DOGMAS SON EL FRUTO DE REFLEXIÓN DOGMÁTICA. La Iglesia no encuentra sus dogmas en forma acabada en las páginas de la Santa Escritura, sino que los obtiene reflexionando sobre las verdades reveladas en la Palabra de Dios. La conciencia cristiana no sólo se apropia la verdad, sino que también siente una incontenible presión para reproducirla y verla en su grandiosa unidad. Aunque el intelecto guía y dirige esta reflexión, no se trata nada más de una actividad intelectual, sino de la que también es moral y emocional. El entendimiento, la voluntad, los afectos, en una palabra, el hombre completo entra en juego. Todas las facultades de su alma y todos los movimientos de su vida interior contribuyen a este resultado final. En sentido más amplio, no es únicamente el individuo cristiano, sino más bien la Iglesia de Dios, como un todo, bajo la dirección del Espíritu Santo, la que es sujeto de esta actividad reflexiva. El hombre espiritual es el único que es apto para este trabajo, y hasta él mismo puede obtener un conocimiento correcto y adecuado de la verdad en todas sus relaciones, y en toda su plenitud y magnificencia, únicamente en comunión y cooperación con todos los santos. Cuando la Iglesia, guiada por el Espíritu Santo, reflexiona sobre la verdad, ésta toma una forma definida en el conocimiento de ella, y gradualmente cristaliza en conceptos y expresiones doctrinales claramente definidos. La formación de dogmas no siempre es un proceso corto o sencillo. Su curso, frecuentemente, está determinado por más o menos prolongadas controversias. Estas no siempre resultan edificantes, puesto que con frecuencia generan temperaturas achicharrantes y conducen, a menudo, a malsanos antagonismos. Al mismo tiempo los dogmas son de la mayor importancia y sirven para enfocar certeramente la atención sobre el punto a debate, a clarificar la corriente que peligra, a presentar abiertamente los diferentes aspectos de un problema, y a señalar el camino para una solución correcta. La Iglesia tiene deuda muy grande con las grandes controversias doctrinales del pasado en cuanto sirvieron para su progreso en el conocimiento de la verdad. Seeberg llama la atención sobre los varios elementos que entraron en la estructura de los dogmas?, cuando dice: "El dogma es una estructura histórica extraordinariamente complicada. Tiene varias partes constituyentes las cuales han sido formuladas de cara a múltiples formas de oposición y bajo la inspiración de muchos impulsos prácticos (éticos y devocionales) y ocasiones externas (políticas y canónicas) habiendo recibido la impresión de diferentes tendencias teológicas."¹ No todos los períodos de la historia han sido igualmente favorables para la reflexión requerida para la formación de los dogmas. Se necesita espiritualidad profunda, fervor religioso, sujeción voluntaria a la verdad tal como está revelada en la Palabra de Dios, una pasión consumidora por ganar una cada vez mayor penetración en la verdad con todas sus consecuencias, un estudio exegético diligente y habilidad constructiva. El frío racionalismo y el sentimental pietismo son, por igual, hostiles al dogma. Y en verdad, una época como la nuestra, en la que las especulaciones filosóficas y los análisis psicológicos han tomado en gran parte el lugar del estudio verdaderamente teológico, no se propicia para la construcción de dogmas teológicos. Se reconoce muy poco la suprema importancia de meditar sobre la verdad, según se encuentra revelada en la Palabra de Dios. De hecho hay una amplia y decidida oposición a la idea de que el hombre tiene que dirigir sus pensamientos sujetos a la obediencia de Cristo y que en la investigación de la verdad respecto a Dios y al hombre, el pecado y la redención, la vida y la muerte, debe el hombre fundamentar su pensamiento sobre la palabra de autoridad, la Palabra inspirada de Dios, más que sobre los descubrimientos de la falible razón humana.

3. LOS DOGMAS TIENEN QUE SER DEFINIDOS OFICIALMENTE POR ALGÚN CUERPO ECLESIASTICO COMPETENTE. El último paso para la formación de los dogmas es que sean formulados específicamente y aceptados formalmente por algún cuerpo eclesiástico oficial. Se concuerda, generalmente, en que se hace necesaria tal acción oficial de la Iglesia. En este punto son de la misma opinión los católicorromanos y los protestantes, y hasta los teólogos modernos, pese al subjetivismo que los caracteriza, proclaman su acuerdo, porque creen que "el dogma debe estar adherido a la idea de colectividad y a la de autoridad". Schleiermacher reconoció como dogmas únicamente aquellas verdades religiosas aceptadas con ese carácter por la Iglesia. Lobstein dice: "Es muy evidente, en efecto, que el dogma, en su sentido preciso e histórico no es otra cosa que un credo definido oficialmente y formulado por una autoridad competente, lo que en este caso quiere decir, por la Iglesia que va de la mano con el Estado".¹ Y el mismo George Burman Foster declara: "Los dogmas son definiciones respecto a la fe, sostenidas por la autoridad eclesiástica".¹

Puede surgir la pregunta: ¿Cuál es el cuerpo eclesiástico que tiene el poder para determinar lo que debe ser creído? Harnack de manera implícita toma la posición de que esto sólo lo puede hacer un Concilio ecuménico que represente a la Iglesia como un todo. Por la misma razón niega la existencia de un dogma protestante. Indica que la

unidad de la Iglesia fue rota por el protestantismo y que éste no presenta un frente unido. Como es natural, las Iglesias de la Reforma no comparten el concepto de Harnack. En lo particular, las Iglesias Reformadas siempre han acentuado el hecho de que cada iglesia local es una representación completa de Jesucristo, y que, consiguientemente, tiene también la *potestas dogmática* o *docendi*, el poder para determinar dentro de su propio radio qué es lo que se ha de reconocer como dogma.

Pero si determinada iglesia local está afiliada a un número de iglesias similares en una organización más grande, tendrá que dejar que el asunto lo decidan las asambleas mayores. Es obvio que los dogmas definidos por los concilios ecuménicos satisfacen mejor la conciencia común de la Iglesia, pero es arbitrario hablar de los dogmas formulados por estos concilios como de los únicos dogmas verdaderos. Los dogmas oficialmente recibidos por la Iglesia tienen autoridad dentro del círculo en el cual se les reconoce. Sin embargo, hay diferencia de opinión en cuanto a la naturaleza de dicha autoridad. La Iglesia Católicorromana atribuye a sus dogmas autoridad absoluta, no sólo porque son verdades reveladas, sino más particularmente porque son infaliblemente aprehendidos, y propuestos por la Iglesia para la fe de los fieles. La siguiente definición tomada de *A Catholic Dictionary*, en el artículo *Dogma*, es importante: "De aquí que con respecto a una nueva definición, digamos por caso, la de la transubstanciación, los cristianos tengan un doble deber. Primero, están obligados a creer que la doctrina definida es verdadera, y Segundo, que es parte de la revelación cristiana". Aquí la declaración de la Iglesia tiene la prioridad. Dice Wilmers que la Escritura y la tradición son, "únicamente, las reglas de la fe remotas o mediatas, en tanto que la inmediata es la iglesia docente".¹ La fe consiste en la aceptación implícita de la verdad, de manos de la *ecclesia docens* (el sacerdocio), y la autoridad de los dogmas se basa, en realidad, sobre la declaración formal de la Iglesia. Esa autoridad es absoluta, porque la Iglesia es infalible.

Las Iglesias de la Reforma se apartaron de este concepto. Aunque sostienen que una doctrina no se convierte en dogma y no adquiere autoridad eclesiástica a menos que sea oficialmente definida y aceptada por la Iglesia, le atribuyen autoridad, únicamente hasta donde y sólo debido a que se funde en la Palabra de Dios. El concepto reformado acerca de este asunto puede, quizá formularse mejor de la manera siguiente: En cuanto a la materia o contenido los dogmas derivan su autoridad exclusivamente de la Palabra infalible de Dios, pero en cuanto a la forma, la derivan de la Iglesia. Barth tiene acerca de este punto, un concepto un tanto diferente. Según él, el dogma, en singular, es proclamación de la Iglesia hasta donde concuerde con la revelación testificada en la Escritura. Esa revelación no es, fundamentalmente, una exposición de la verdad, aunque esto se incluye, sino un *kerugma*, la invitación de un heraldo, un imperativo divino que espera respuesta de parte del hombre. Ese *kerugma* que ordena, debe hacerse contemporáneo de la proclamación que la Iglesia hace. De aquí que no deba introducirse a Dios como un objeto acerca del cual el hombre deba hablar, sino como sujeto que se dirige al hombre, y a quien éste debe responder. Y hasta donde la *kerugma* hace esto, y queda realmente en armonía con la revelación testificada en la Biblia, es dogma. La proclamación de la Iglesia es una aproximación a la revelación original, y no una reproducción perfecta de ella, pero hasta donde concuerde con ella y sea, por lo mismo, Dios quien verdaderamente hable a los pecadores en el presente, está revestido con autoridad divina. El dogma concebido así debería distinguirse de los dogmas (plural), en los que no habla Dios sino la Iglesia, y los cuales, por esa misma razón, sólo tienen autoridad relativa. Son proposiciones doctrinales reconocidas y formuladas por la Iglesia, palabra del hombre, que brota de la Palabra de Dios. En ellos, la Iglesia del pasado habla a las generaciones presentes y transmite o reproduce la verdad de la revelación de Dios hasta donde ha aprendido a entenderla, bajo la dirección del Espíritu Santo.

Naturalmente, los discípulos de Schleiermacher, y hasta los de Ritschl, no comparten el concepto Reformado de la autoridad atribuida a los dogmas de la Iglesia, aunque pretenden estar de acuerdo con la posición de los Reformadores. El concepto que arriba presentamos como el de la Teología Reformada, ellos lo consideran como la verdadera equivocación del escolasticismo protestante que casi hizo naufragar la obra de la Reforma. Para ellos los dogmas no tienen su principio en la Escritura, sino en la conciencia cristiana, es decir, en la experiencia religiosa o en la fe cristiana. Van revestidos con autoridad sólo debido a que están sancionados por la conciencia común de la Iglesia (Schleiermacher), o por la de la Iglesia y el Estado combinados (Lobstein). Además la autoridad de los dogmas no es normativa ni reguladora, como para que requiera la sumisión y demande la obediencia, sino nada más, como Lobstein la llama, "una manifestación de la fuerza intrínseca de la verdad, una demostración del espíritu y de poder".¹ De aquí que consideren como un craso error atribuir carácter legal a los credos, en los que se incorporan los dogmas de la Iglesia, considerándolos como una base posible para la acción disciplinaria.

C. LA NECESIDAD DE LOS DOGMAS

La edad presente es antidogmática. Hay aversión manifiesta no sólo contra los dogmas, sino aún contra las doctrinas y contra la presentación sistemática de la verdad doctrinal. Durante los últimos cincuenta años muy pocas obras dogmáticas han hecho su aparición, mientras el mercado librero se vio inundado con libros sobre la Historia de las Religiones, la Filosofía de la Religión, y la Psicología de la Religión. Se escucha con frecuencia la afirmación de que el cristianismo no es una doctrina sino una vida, y que importa muy poco lo que creamos si después de todo participamos de la vida de Cristo. Hay un clamor insistente, especialmente en nuestra propia tierra,¹ por un

cristianismo sin dogmas. No se ve con buenos ojos la predicación dogmática y, por lo tanto, en muchos círculos se le evita. Muchos cristianos conservadores claman por una predicación puramente experimental, en tanto que otros de un tipo más amplitudista prefieren en gran manera la predicación ética o social.

1. CAUSAS DE LA ACTUAL OPOSICIÓN A LOS DOGMAS. Como es natural, surge la pregunta respecto a la posible explicación de tal oposición. En la Iglesia cristiana, en general, sólo puede explicarse como resultado de ciertas tendencias filosóficas. Bajo la influencia de Kant, los dogmas de la Iglesia poco a poco fueron cayendo en descrédito. Kant negaba la posibilidad del conocimiento teórico de aquellas cosas que trascienden al mundo de los fenómenos, y por consiguiente, también un conocimiento como el de las cosas divinas. Su epistemología fue todavía de mayor influencia, y recibió un nuevo ímpetu en la teología de Ritschl y de sus discípulos. El resultado fue que, en muchos círculos, el llamado conocimiento teórico de Dios y de las cosas divinas, pronto cayó en descrédito. Hegel se quejaba del espíritu antidogmático de su época y procuró rehabilitar el dogma cristiano por medio de la filosofía especulativa. Procedió como los gnósticos del siglo II, sobre la hipótesis de que si se hiciera notar que el cristianismo es realmente una filosofía, de manera natural se volvería popular en los círculos educados. De consiguiente, acentuó el hecho de que la verdadera filosofía, llevada en forma consistente, conduce necesariamente hacia las creencias de la Iglesia, y que las doctrinas cristianas son nada menos que verdades especulativas presentadas *en forma pictórica*. Opinaba que lo único que se necesitaba era despojarlas de esa forma para liberar y descubrir el embrión realmente espiritual de la verdad filosófica. Pero resultó un aborto aquel intento de cambiar la locura de Dios por la sabiduría del mundo. En las manos de los hegelianos de la izquierda, como Strauss y Biedermann, pronto se hizo evidente que, después de remover el llamado hollejo, quedaba muy poco cristianismo, y que el embrión filosófico era algo del todo diferente de la verdad revelada en la Palabra de Dios. La operación hegeliana se convirtió en verdad, como dice Kaftan, en "la desaparición del dogma."¹

La reacción resultante tomó la forma de neokantismo en la teología de Ritschl. En su obra intitulada: *The Ritschlian Theology*, página 33 y siguiente, el Dr. Orr, dice: "Como servicio inicial Kant habilitó a Ritschl con una teoría del conocimiento precisamente adecuada a los requerimientos de su sistema. Que nuestro conocimiento alcanza nada más a los fenómenos; que teóricamente, Dios es incognoscible; que nuestra convicción de su existencia descansa, no sobre un juicio teórico, sino sobre uno práctico — juicios todos estos, que como veremos, quedan levantados en círculos ritschlianos, casi al rango de primeros principios". De aquí que, nada de raro tenga que la obra de Ritschl y la de seguidores suyos como Lotze, Herrmann, Harnack, Sabatier y otros, haya sido en su totalidad adversa al dogma cristiano, aunque, teóricamente, no lo excluyeron del todo.

Por último, Dreyer, en su obra: *Undogmatisches Christentum* hace un llamamiento a favor de un cristianismo sin dogmas. Arguye: (a) que los antiguos dogmas fueron forjados, como es natural, en las formas conceptuales de la época en que surgieron, y que al correr del tiempo estas formas se convirtieron en obstáculo, en otra época en que ya los conceptos religiosos habían sufrido un cambio fundamental; y (b) que los dogmas ponen en peligro la independencia y libertad que es indispensable para la fe cristiana. Se verá de inmediato que sólo el segundo argumento ataca al dogma como tal, pero precisamente este argumento es el que marca la tendencia verdadera de la obra que estamos considerando. Kaftan y Lobstein casi concuerdan con Dreyer en que los dogmas a menudo han constituido un obstáculo para la fe, pero al mismo tiempo los consideran necesarios y abogan por un nuevo dogma. Troeltsch llega a la conclusión de que "ya no existe un sistema de dogma eclesiástico, protestante" y que las iglesias protestantes tendrán que buscar "unión y cohesión" en alguna otra esfera fuera del dogma.¹

Juntamente, por supuesto, con esta dirección de pensamiento filosófico ha habido muchas otras influencias, demasiado numerosas para enumerarlas, que han operado y siguen operando para hacer que los dogmas pierdan popularidad. Los librepensadores religiosos repetidamente levantan su voz en contra de los dogmas como si fuesen invasores de su libertad religiosa, y demandan libertad en la Iglesia. Con no poca frecuencia posan como los verdaderos campeones del derecho del juicio privado, uno de los principios fundamentales de la Reforma. En más de una ocasión un dogmatismo exagerado condujo a su reacción pietista. Y el pietismo se caracteriza por su hostilidad a todo intelectualismo en religión, y exalta el emocionalismo y la experiencia como la única manifestación verdadera de la vida religiosa. Ofrece al pueblo cristiano un escape del escándalo de las controversias, retirándolos a la ciudadela del corazón, al asiento de los afectos. En nuestro país (U.S.A.) el pietismo ha encontrado un muy apreciable aliado en el *activismo* que afirma que tiene muy poco que ver lo que uno crea con tal de que uno esté ocupado en la obra del Señor. Gran número de cristianos estadounidenses están demasiado ocupados en toda clase de actividades de la Iglesia para preocuparse gran cosa respecto del estudio de la verdad. En la práctica son pragmatistas y sólo se interesan en una religión que de inmediato rinda resultados tangibles. Han reducido al mínimo su conocimiento de los dogmas. De hecho, tanto pietistas como activistas, con frecuencia demandan que el pueblo cristiano se desprenda de las complejidades de los sistemas doctrinales de la actualidad y retorne a la sencillez de la época apostólica, prefiriendo, ante todo, las palabras de Jesús, quien no se preocupaba por dogmas. Podríamos mencionar muchas otras tendencias antidogmáticas; pero éstas bastan para dar una idea, al menos, de la oposición actual a los dogmas.

2. LOS DOGMAS SON ESENCIALES PARA EL CRISTIANISMO. Hay varios modos de poner argumentos en favor de la necesidad de los dogmas. Hasta los seguidores de Schleiermacher y Ritschl,

subjetivistas, haciendo caso omiso de esto, los defienden, sin que les estorbe su misticismo y su moralismo. Ellos mismos, de inmediato, sugieren varias razones debido a las cuales el cristianismo no puede pasarse sin los dogmas.

a. La Escritura presenta la verdad como esencial al cristianismo. La afirmación que con frecuencia escuchamos en la actualidad, de que el cristianismo no es una doctrina, sino una vida, puede que suene muy piadosa, y por esta precisa razón parece que apela a algunos, pero después de todo, es una peligrosa falsedad. Se ha señalado repetidamente, y en años recientes ha insistido en ello el Dr. Machen en su libro: *Christianity and Liberalism*, que el cristianismo es un modo de vida fundado en un mensaje. El Evangelio es la revelación misma de Dios en Cristo que nos llega en la forma de verdad. Esa verdad queda revelada, no sólo en la Persona y obra de Cristo, sino en la interpretación que de Cristo y su obra encontramos en la Biblia. Y sólo mediante un entendimiento adecuado y una aceptación creyente del mensaje del Evangelio pueden los hombres llegar a entregarse personalmente a Cristo en fe, para ser hechos participantes de la vida nueva en el Espíritu. La recepción de esa vida no depende de alguna infusión de gracia, puramente mística, ni de alguna conducta del hombre propiamente ética, sino que está condicionada por el conocimiento. "Y esta es la vida eterna", dice Jesús, "que te conozcan, el único Dios verdadero, y a Jesucristo a quien tú enviaste".¹ Pablo dice que Dios quiere "que todos los hombres sean salvos, y vengan al conocimiento de la verdad".¹ Lo presenta como uno de los grandiosos ideales del ministerio, que todos los creyentes lleguen "a la unidad de la fe y al conocimiento del Hijo de Dios, a un varón perfecto, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo".¹ Pedro dice que el poder divino "nos ha concedido todas las cosas que pertenecen a la vida y a la piedad mediante el conocimiento de Aquel que nos llamó por su gloria y excelencia".¹ En todo el Nuevo Testamento, la participación en la vida del cristianismo queda condicionada a la fe en Cristo tal como El mismo se ha revelado, y esto incluye, naturalmente, el conocimiento de los hechos redentivos consignados en la Escritura. Los cristianos deben tener un entendimiento correcto de la importancia de tales hechos; y si éstos les unen en la fe, también deben hacerles llegar a alguna forma unida de convicción y expresión de la verdad. Jesús concluyó su oración en favor de sus más cercanos discípulos con estas palabras: "Santifícalos en la verdad: tu Palabra es la verdad", y continúa: "No ruego sólo por estos, sino también por los que han de creer en mí por la palabra de ellos; para que todos sean uno".¹ La aceptación de la Palabra de Dios y la unidad espiritual van de la mano. Se encuentra la misma notable conjunción en las palabras de Pablo: "Hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios".¹ Ciertamente, la Biblia no crea la impresión de que la Iglesia puede, impunemente, desatender la verdad según está revelada en la Palabra de Dios. Jesús acentuó la verdad, Mat. 28:20; Juan 14:26; 16:1-15; 17:3, 17; y los apóstoles estuvieron apasionados por ella, Rom. 2: 8; II Cor. 4: 2; Gal. 1:8; 3: 1 y sigts.; Fil. 1: 15-18; II Tes. 1: 10; 2: 10, 12, 13; I Tim. 6:5; II Tim. 2: 15; 4:4; II Pedro 1: 3, 4, 19-21; I Juan 2:20-22; 5:20. Aquellos que empuñan la importancia de la verdad, y que por tanto, la ignoran y la descuidan llegarán, finalmente, al descubrimiento de que les queda muy poco cristianismo.

b. La unidad de la Iglesia exige un acuerdo doctrinal. La Biblia enseña la unidad de la Iglesia de Jesucristo, a la vez que habla de ella como de "columna y baluarte de la verdad".¹ En Efesios 4, Pablo acentúa la unidad de la Iglesia de Dios, indicando con claridad que el ideal de sus miembros ha de ser que todos alcancen la unidad del conocimiento del Hijo de Dios. Esto recibe énfasis adicional en el Vr. 14; "que ya no seamos niños fluctuantes, llevados por doquiera de todo viento de doctrina". Exhorta a los Filipenses a que "estén firmes en un mismo espíritu, combatiendo unánimes por la fe del evangelio".¹ En este pasaje la palabra "fe" tiene, con toda probabilidad, el mismo significado que tiene en Judas 3, en donde el escritor exhorta a sus lectores "a contender ardentemente por la fe que ha sido una vez dada a los santos". Si no tiene por completo el mismo significado ciertamente se aproxima. El Apóstol amonesta a los corintios a que todos "hablen la misma cosa", y que no haya divisiones entre ellos.¹ Debieran ser de una misma mente y un mismo parecer. Considera que esto es de tanta importancia que lanza su anatema a aquellos que predicán un evangelio diferente del que él ha predicado,¹ y hasta insiste en la exclusión de los herejes.¹ Es un juicio severo el que pronuncia en I Tim. 6: 3-5; "si alguno enseña otra cosa y no se conforma a las sanas palabras de nuestro Señor Jesucristo, y a la doctrina que es conforme a la piedad, está envanecido, nada sabe y delira acerca de cuestiones y contiendas de palabras, de las cuales nacen envidias, pleitos, blasfemias, malas sospechas, disputas necias de hombres corruptos de entendimiento y privados de la verdad, que toman la piedad como fuente de ganancia". La unidad en el conocimiento se considera, evidentemente, como de la mayor importancia para el bienestar de la Iglesia. Si incluyera en su seno hombres de toda clase de convicciones, albergaría las semillas de la discordia, la lucha y la división. Y eso, de seguro que no serviría para la edificación de los santos y el bienestar de la Iglesia, ni coadyuvaría a su eficacia en la obra del Señor. Y en la lucha por la unidad de la Iglesia, será muy difícil quedar satisfecho con el más insignificante común denominador en la confesión de la verdad, y decir: Olvidemos la doctrina, y unámonos para trabajar juntos.

c. Para que la Iglesia cumpla con su deber se requiere que tenga unidad en la doctrina. Naturalmente, la Iglesia como tal sólo puede ser una en doctrina si cuenta con una confesión común. Esto significa que la Iglesia tiene que formular la verdad, y de esta manera dar expresión a su conocimiento de ella. Por lo tanto, la unidad de doctrina envuelve la confesión de un dogma común. No sería lógico admitir que la Iglesia necesita doctrinas, y al mismo tiempo negar que necesita dogmas. La Iglesia no puede cumplir su función en el mundo a menos que se

haga consciente del contenido de su fe y le dé expresión clara. La Iglesia de Jesucristo fue designada como depositaria, vigilante y testigo de la verdad, y sólo puede ser fiel a su llamamiento si tiene un concepto definido de la verdad. A los ministros, se les exhorta a retener la forma de las sanas palabras,¹ y a los creyentes, en general, a que contiendan ardientemente por la fe que ha sido una vez dada a los santos, pero ¿cómo podrán cumplir su importante tarea si no están de acuerdo en cuanto a las "sanas palabras" y a lo que la Iglesia cree? La Iglesia tiene que tratar con los equivocados, corrigiéndolos, reprendiéndolos y, posiblemente excluyéndolos del redil, pero no podría hacerlo de manera inteligente y eficaz a menos que posea una aprehensión clara de la verdad y por lo mismo una medida definida de juicio. La Historia enseña con claridad que antes de que la Iglesia pudiera juzgar a los herejes tuvo que contar con alguna medida o prueba oficial. Y es obvio que no podrá sostener un testimonio unido y poderoso en pro de la verdad a menos que presente un frente indivisible.

d. La posición de la Iglesia en el mundo demanda un testimonio unido. Cada Iglesia tiene deuda con otras Iglesias y con el mundo que la rodea en cuanto a hacer declaración pública de sus enseñanzas. Resulta natural que tengamos deseos de saber algo acerca del carácter y las convicciones de las personas a quienes quisiéramos confiar nuestros intereses materiales, estimaríamos mucho muy deseable, y de hecho, por completo esencial, que supiéramos con exactitud dónde hay una Iglesia en la que quisiéramos encontrar dirección para nosotros y para nuestros hijos. Además, una Iglesia tendrá que informarse sobre la posición de otra, para poder determinar, hasta donde sea conveniente, la cooperación y posible afiliación con una de ellas. La Iglesia de Jesucristo jamás debe refugiarse en la simulación, ni tratar de esconder su identidad. Y esto que no debiera hacer, es precisamente lo que hace en la medida en que deja de dar una clara e inequívoca expresión de su fe.

e. La experiencia enseña que los dogmas son indispensables. Cada iglesia tiene sus dogmas. Hasta las iglesias que constantemente declaman contra los dogmas, también los tienen en efecto. Al decir que quieren un cristianismo sin dogmas, en esa misma afirmación están declarando un dogma. Todos ellos, en materias religiosas, tienen ciertas convicciones definidas, y también les atribuyen cierta autoridad; aunque no siempre las definen oficialmente, ni las reconocen con candidez. La historia prueba con claridad que aun la oposición actual, no es, en realidad, oposición a los dogmas como tales, sino mera oposición a cierta clase de dogmas, o a ciertos dogmas específicos, los cuales no encuentran acogida entre los teólogos modernos. Una iglesia sin dogmas sería una iglesia muda, y esto resulta una contradicción de términos. Un testigo mudo, no serviría de testigo, y jamás convencería a nadie.

D. LOS ELEMENTOS INCLUIDOS EN LOS DOGMAS

Los dogmas cristianos incluyen varios elementos que son de gran importancia para la vida de la Iglesia. De éstos, merecen mención especial los tres siguientes:

1. EL ELEMENTO SOCIAL. Los dogmas religiosos no son producto de individuos cristianos, sino de la Iglesia como un todo. Aunque originalmente la apropiación de la verdad revelada en la Biblia es personal, gradualmente toma un aspecto comunal y corporativo. Sólo en comunión con todos los santos pueden los creyentes entender la verdad y reproducirla confiadamente. La reflexión personal de cada cristiano gana de esta manera la ventaja de un control colectivo, y como es natural, se fortalece en gran manera la confianza que debe poseer en sus propios descubrimientos por el hecho de que otros millares aparte de él arriben a la misma conclusión. El carácter comunal o social que de esta manera requieren los dogmas no debe ser considerado como algo accidental y sólo de importancia relativa, sino que debiera tenerse como algo que es de importancia absoluta. Sin embargo, las opiniones personales, a pesar de lo verdaderas y valiosas que puedan ser, no constituyen dogmas cristianos. Algunos extremistas objetan al elemento social de los dogmas. Admiten la necesidad de escudriñar la verdad, pero opinan que el respeto personal propio debe impulsar a cada uno a decidir por sí lo que es la verdad. Cada uno debiera construirse su propio sistema de la verdad, y no preocuparse de las ideas de los otros. No obstante, no puede decirse que estos extremistas representen actualmente la tendencia dominante en el campo del pensamiento teológico. Schleiermacher y Ritschl, a pesar de que su respectivo subjetivismo los lleva al individualismo en religión, acentúan enérgicamente el elemento comunal en los dogmas. Harnack dice que está "introducido en la idea del dogma un elemento social...; los que confiesan uno y el mismo dogma forman una comunidad".¹ Sabatier, al hablar del origen de los dogmas se expresa de la manera siguiente: "El dogma surge nada más cuando la sociedad religiosa, considerándose distinta de la civil, se convierte en sociedad moral, que se recluta mediante adherentes voluntarios. Esta sociedad, como otra cualquiera se da a sí misma lo que necesita para vivir y para defenderse y propagarse".¹ Y por último, McGiffen dice:¹ "El reconocimiento que Schleiermacher hace del elemento social, ha sido reforzado en los tiempos modernos por el estudio de la historia y de la psicología de la religión las cuales han hecho muy evidente que nuestras creencias son, en gran parte, productos sociales, y de que es una mera ficción la idea de que nuestra razón individual trabaja aisladamente para crear independientemente nuestras fes" (credos).

2. EL ELEMENTO TRADICIONAL. Los dogmas contienen también un elemento tradicional. El cristianismo descansa sobre hechos históricos que llegan a nuestro conocimiento por medio de una revelación que fue dada y completada hace más de diecinueve siglos. Y el entendimiento y la interpretación correctos de estos hechos sólo puede resultar de continuas oraciones y meditación, del estudio y las luchas de la Iglesia de todos los siglos. Jamás

puede un solo cristiano tener la esperanza de lograr asimilar y reproducir adecuadamente el contenido completo de la revelación divina. Y tampoco ha habido jamás una sola generación capaz de ejecutar la tarea. La formulación de los dogmas es la tarea de la Iglesia de todas las épocas, es tarea que requiere grande energía espiritual de parte de generaciones sucesivas. Y nos enseña la historia que, a pesar de las diferencias de opinión, y de prolongadas luchas, y pese aun a temporales regresiones, la comprensión que tiene la Iglesia de la verdad iba ganando gradualmente claridad y profundidad. Una verdad tras otra se convirtieron en centro de atención y llegaron en turno a un mayor desarrollo. Los Credos históricos de la Iglesia incorporan actualmente en forma concreta los mejores resultados de las reflexiones y el estudio de los siglos pasados. Es a la vez deber y privilegio de la Iglesia de nuestro día entrar a la herencia de los años que se fueron y continuar la construcción sobre el fundamento que fue puesto.

Sin embargo, los modernos teólogos amplitudistas tienen tendencia a romper con el pasado. Muchos de sus representantes, con frecuencia hacen mucho ruido con sus alabanzas a los Credos de la Iglesia, considerados como *documentos históricos*; pero se rehúsan a concederles valor doctrinal para el presente. Y, triste es decirlo, los llamados *fundamentalistas* de la actualidad estrechan manos con los amplitudistas en cuanto a este punto, con su bien conocido lema: "Ningún Credo, excepto la Biblia". Parece que no se dan cuenta de que con tal lema se envuelve un rompimiento con el pasado histórico de la Iglesia, una actividad negativa para aprovecharse de las lecciones que las Iglesias de la Reforma transmitieron a las generaciones siguientes como una preciosa herencia en sus grandes Credos y Confesiones, y una negación práctica de la dirección que en el pasado dio el Espíritu Santo a la Iglesia. Pero la moderna teología amplitudista no se detiene ni siquiera allí; rompe también con la Biblia misma considerada como la fuente de autoridad para la verdad doctrinal. Reville declara esto mismo, sin sombra de duda, en las siguientes palabras: "(El amplitudismo) no sólo ha arrojado el yugo de las Confesiones protestantes, fundándose en que un completo examen de ellas daba prueba de que de ninguna manera reflejaban la enseñanza de Cristo. Sino, además, gracias a los inmensos resultados alcanzados por las ciencias históricas y filológicas durante el siglo XIX, ha llegado al reconocimiento de que en la Biblia misma hay muchas doctrinas que ni vienen de los profetas ni de Jesús; las cuales, en consecuencia, no pueden considerarse como la expresión fiel de la enseñan/a de Cristo"..¹ De consiguiente, semejante posición envuelve un rechazamiento de la Biblia como Palabra de Dios, un manifiesto desprecio y negación de la dirección del Espíritu Santo en la historia del pasado doctrinal de la Iglesia, y una falta de respeto para las oraciones, los trabajos y las luchas de los más grandes y más piadosos maestros de la Iglesia. Representa un arbitrario individualismo en el desarrollo y formulación de la verdad, una idea exagerada de la habilidad de un solo individuo, o de la Iglesia de una sola generación, para alcanzar *de novo* una estructura mejor de la verdad religiosa que el sistema venerable del pasado.

3. EL ELEMENTO DE AUTORIDAD. Cuando las Iglesias de la Reforma definen oficialmente sus doctrinas y las convierten, por tanto, en dogmas, declaran también implícitamente que descansan sobre la autoridad divina y que expresan la verdad. Y porque las iglesias consideran sus dogmas como formas concretas de la verdad revelada en la Palabra de Dios, estiman que merecen el reconocimiento general e insisten en tal reconocimiento dentro de sus propios círculos. La Iglesia Católicorromana reclama absoluta infalibilidad para sus dogmas, en parte debido a que son verdades reveladas, pero de modo especial porque son propuestos para la fe de los fieles por medio de una iglesia infalible. Sus dogmas son absolutamente inmutables. El Concilio Vaticano declaró:¹ "Si alguno afirma que es posible que algunas veces, de acuerdo con el progreso de la ciencia, tenga que darse a las doctrinas propuestas por la Iglesia un sentido diferente del que la Iglesia ha entendido y entiende: Sea anatema". Las iglesias protestantes no participan de este absolutismo En tanto que esperan que sus dogmas sean aceptados porque los consideran como formulaciones correctas de la verdad escrituraria, admiten la posibilidad de que la Iglesia se haya equivocado al definir la verdad. Y al descubrir que los dogmas son contrarios a la Palabra de Dios, dejan de gozar de autoridad.

Precisamente este elemento de autoridad es el que encuentra mayor oposición en la actualidad. Católicorromanos \ protestantes por igual reconocen ante todo que la religión es algo dado y determinado por Dios, y encuentran, por tanto, el fundamento de la autoridad en Dios. Según los primeros la autoridad básica se encuentra especialmente en la Iglesia, en cuanto a los últimos se halla en la Biblia. Ambos reconocen una regla objetiva de la verdad, regla que encuentra expresión en los dogmas de la Iglesia, la cual demanda sumisión, fe y obediencia El racionalismo y el deísmo del siglo XVIII rompieron con "el principio medieval de la autoridad religiosa", y lo sustituyeron por la medida de la razón humana, colocando de esta manera el fundamento de la autoridad en el hombre, y haciéndola puramente individual. Para Schliermacher el contenido de los dogmas queda determinado por la experiencia religiosa, y para Ritschl, ostensiblemente mediante Jesucristo como fundador del Reino de Dios, pero en realidad por la fe subjetiva de la Iglesia. En el caso de estos dos autores el fundamento verdadero de la autoridad está en la consciencia religiosa, y de consiguiente la autoridad no es la de una norma objetiva sino la de un principio interno. Dice Lobstein: "Desde el punto de vista protestante es necesario condenar toda idea que haga del dogma una decisión autoritativa y obligatoria de la Iglesia en el sentido de una ordenanza legal, emanada de estatuto."¹ Según el dictamen de Sabatier, otro Ritrlhiano: "La autoridad externa de la letra ha dado lugar a la autoridad interna y puramente moral del Espíritu".¹ Este erudito francés arguye que el espíritu humano definitivamente ha sido

Capítulo III LA IDEA DE LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA

A. LA RELACIÓN DE LOS DOGMAS CON LA DOGMÁTICA

La discusión de los dogmas conduce de manera natural a la investigación acerca de la relación que guardan con la dogmática. Precisamente el nombre "Dogmática" sugiere una relación muy estrecha. Se deriva del singular en latín "dogma", más bien que del plural "dogmata", y en tal concepto apunta al hecho de que trata no sólo de ciertos dogmas aislados, sino con el dogma global de la Iglesia. No siempre se ha concebido de esta misma manera la relación exacta entre dogma y dogmática. El concepto más común es que el dogma constituye el contenido de la dogmática, en forma tal que ésta podría llamarse la ciencia del dogma cristiano. De manera que puede decirse que la dogmática trata la verdad doctrinal de la Escritura en forma sistemática, y más particularmente con la verdad tal como la Iglesia la confiesa. Estudia la doctrina de la Iglesia como un todo, y considera cada artículo de fe en su relación con el todo. En este concepto no sólo resulta escriturario, aunque esto tiene que serlo primero que todo, sino que también lleva un sello eclesiástico. El concepto de Schleiermacher acerca del dogma difiere del de la Iglesia Protestante en general, puesto que no reconoce que se deriva de la Escritura; pero concuerda con el concepto protestante en su explicación del dogma como el contenido de la dogmática. Según Schleiermacher la teología dogmática es la ciencia de la doctrina profesada por la Iglesia Cristiana en un momento dado de su desarrollo histórico. El concepto ritschliano de la relación entre dogma y dogmática no difiere del de Schleiermacher. Kaftan dice: "La dogmática, por lo tanto, tiene que ver con un objeto definido, es decir, con lo que la verdad cristiana cree y acepta con fundamento en la verdad divina".² Sin embargo, Harnack pretende que la Iglesia no ha sido del todo honrada en su explicación de la relación entre los dogmas y la dogmática. Según él, la historia enseña que los dogmas son producto de la teología. Sin embargo la Iglesia obscureció su verdadero origen, los declaró verdades reveladas y como tales los hizo fundamento para la teología.³ Según Forsyth el dogma es "la revelación expresada en esencia. Es un acto de Dios puesto como verdad", y por tanto, es una parte de la revelación de Dios. "La doctrina es la verdad acerca del dogma, el dogma expandido ... Es una teología secundaria, o la comprensión de la Iglesia — como en los credos. La teología es la doctrina en formación. Es la teología terciaria y tentativa, o el grado de alcance de la Iglesia — como en I Pedro 1:18, 19 y 20".⁴ Para Forsyth el dogma es el tuétano del Evangelio, el corazón vital de la revelación, y por eso se encuentra en la Escritura Es la raíz de la

emancipado del principio de autoridad y se ha hecho autónomo, lo que ha significado que "el acuerdo de la mente consigo misma es la primera condición y el fundamento de toda certidumbre". Esto equivale al rechazamiento de toda autoridad verdadera. Barth rechaza los dos conceptos acerca de los dogmas, el católicorromano y al amplitudista moderno. Atribuye autoridad absoluta dogma (singular) puesto que concuerda con la revelación, y atribuye autoridad relativa a los dogmas, es decir, a las proposiciones doctrinales formuladas por la Iglesia, hasta donde broten de la raíz de la revelación.¹

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Tiene poder la Iglesia de Roma para hacer nuevos dogmas?
2. ¿Pretende que el Papa tiene este poder?
3. Si no, ¿se deduce que de acuerdo con esta Iglesia *los dogmas como tales* esa contenidos en la Palabra de Dios?
4. ¿Cómo concuerda el concepto del Cardenal Newman acerca del desarrollo de los dogmas con el concepto católicorromano de la inmutabilidad de los dogmas;
5. ¿Cuál es el concepto protestante respecto a la formulación de nuevos dogmas?
6. ¿Proporcionan también la ciencia y la filosofía una parte del contenido de 1(dogmas o afectan únicamente a su forma?
7. ¿Cuál es la idea de Harnack acerca del dogma?
8. ¿Cómo concibe su origen?
9. ¿Qué objeciones hay en contra de su idea?
10. ¿Qué factores actuales contribuyen a fortalecer la aversión a los dogmas?
11. ¿Existe alguna Iglesia que no tenga dogmas?

² Dogmatik, pág. 2.

³ *History of Dogma*, pág. 2

⁴ *Theology in Church and State*, pág. 12 y sigtes
Ef 4 – Et 4 – DOCUMENTO 06.

cual la doctrina va desarrollándose por medio del estudio teológico de la Iglesia. La teología es doctrina tentativa; la doctrina es teología selecta. Este concepto es muy admirablemente parecido al de Barth. Al definir el dogma (en singular) como proclamación de la Iglesia, hasta donde esté en verdadero acuerdo con la Palabra de Dios, Barth considera a la dogmática como la ciencia no de los dogmas, sino del dogma, la cual investiga el acuerdo que pueda haber entre el dogma y la revelación atestiguada en la Escritura. Por tanto, la dogmática sirve para probar el dogma.⁵ Barth no cree que los dogmas (en plural) formen el contenido de la dogmática, aunque para entenderlos y formularlos tenga que ser de enorme ayuda la dogmática. Forsyth considera al dogma como parte, y de hecho, como el corazón vital de la revelación, y Barth se acerca mucho a la misma evaluación, tan cerca, en efecto, que éste como Forsyth considera al dogma como el objeto de la fe. Además concuerdan en negar que los dogmas o doctrinas se consideren como objeto de la fe, e insisten en que no son más que meras expresiones de la fe de la Iglesia. Ambos también son de opinión que el concepto predominante de dogma es el del escolasticismo protestante, y no el de los Reformadores. Al considerar el concepto histórico de las iglesias protestantes respecto a la relación entre los dogmas y la dogmática debemos llamar la atención a varias proposiciones.

1. LOS DOGMAS SURGEN DE LAS NECESIDADES DE LA COMUNIDAD CREYENTE. Oponiéndose a Harnack dice Seeberg: "Aún cuando la forma del dogma es obra de la teología, su contenido se deriva de la fe común de la Iglesia cristiana".⁶ Sea bienvenida esta corrección al concepto de Harnack de que los dogmas son producto de la teología, pero difícilmente puede considerarse como designación correcta de la fuente de donde se originan. Lo que Harnack dice, más bien está en armonía con la posición ritschliana. Rainy piensa con acento más Reformado cuando señala primero que las doctrinas (dogmas) se derivan de la Escritura, y en seguida añade: "No creo que sea el interés científico el que fundamentalmente haga surgir la doctrina cristiana, ni obedece propiamente esta actividad a la obligación de cumplir con las condiciones formales de la ciencia; ni creo que, históricamente, haya sido el impulso científico la fuerza creadora en este departamento. ... Se sostiene que la doctrina surge, originalmente, no del interés o el impulso científico, sino de las necesidades de la inteligencia creyente".⁷ Los dogmas no pueden fabricarse a la orden. No pueden ser producidos por teólogos en particular, ni por la teología científica en general, y luego impuestos desde afuera sobre la comunidad de creyentes. Las probabilidades son que los dogmas construidos y propuestos de esa manera no expresarían, la verdadera fe de la Iglesia, ni tocarían una cuerda sensible en la vida común de los creyentes, y como consecuencia no se le reconocerá como autoritativas. Los dogmas únicamente se forman durante períodos de intensa vida espiritual, de amplia y ardiente consideración sobre la verdad, y de profunda experiencia religiosa. Sólo cuando la Iglesia piensa profundamente en las verdades de la Escritura; sólo cuando bajo la violencia de las controversias religiosas ha aprendido a ver la verdad con agudeza y claridad, y sólo cuando determinadas convicciones se han convertido gradualmente en propiedad común de la comunidad religiosa, y de esa manera ha quedado formada una comunis opinio, — sólo entonces estará lista para confesar, y sentirá dentro de ella una irresistible urgencia de dar expresión a su fe. Solamente la verdad confesada de esta manera constituye una confesión de fe, queda enraizada en la vida y en la experiencia de la Iglesia, y por tanto hace sentir su influencia sobre la Iglesia. Únicamente los dogmas que brotan de este suelo vivo pueden designarse con las palabras de Rainy "el eco humano de la voz divina", o "la respuesta humana al mensaje divino".

2. LA TEOLOGÍA PUEDE SERVIR Y CON FRECUENCIA HA SERVIDO COMO AUXILIAR EN LA FORMACIÓN DE LOS DOGMAS. Aunque neguemos que los dogmas sean únicamente el producto de la teología, no necesitamos cerrar los ojos al hecho de que para su formulación final la Iglesia frecuentemente ha quedado en gran deuda con la teología. Apenas sería necesario decir que en la actividad meditativa de la comunidad cristiana algunos serán más influyentes que otros; y que si todos los otros factores fueron iguales, los que tengan preparación religiosa especial tendrían que marchar a la vanguardia. En su carácter de dirigentes espirituales del pueblo, y como intérpretes, historiadores y sistematizadores de la Iglesia tendrían, como es natural, que señalar el camino en la formulación cuidadosa de los dogmas. No fue, pues, sino natural que, al desenvolverse la ciencia de la teología, ésta forzosamente sirviera convirtiéndose en auxiliar poderoso en este proceso. Y no podía ser de otro modo, puesto que en su campo la Teología tiene la tarea especial de reflejar la verdad tal como está revelada en la Palabra de Dios y de reproducirla (la verdad) en forma sistemática. Pero debe recordarse que la tarea de la teología en esta esfera es de naturaleza puramente formal. No proporciona el contenido de los dogmas sino que ayuda,

⁵ *The Doctrine of the Word of God*, pág. 11 y sigtes. 15, 284, 304 y sigtes

⁶ Ver *History of Doctrine I*, pág. 19.

⁷ *Delivery and Development of Christian Doctrine*, págs. 109 y 567.

nada más, a la Iglesia a formarlos y a definirlos. Naturalmente, en la medida en que la teología participa en la formación de los dogmas, éstos asumen una forma más sistemática que la que de otro modo hubieran tenido.

3. LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA ENCUENTRA EL NÚCLEO DE SU CONTENIDO EN LOS DOGMAS DE LA IGLESIA. Aunque la teología puede servir como auxiliar en la formación de los dogmas, su cuidado principal con ellos no es esto. Los dogmas forman el núcleo del material con el cual la teología debe construir y con el cual tiene que edificar una estructura sistemática; tendrán naturalmente una influencia determinante sobre la estructura y la conformación del sistema como un todo. Los dogmas ocuparán un lugar muy importante en la teología y le prestarán un carácter distintivo. El dogmatista se afirma en las enseñanzas confesionales de la Iglesia a que pertenece, es decir, ellas determinan su inclinación. Se objetará que, como es natural, tal circunstancia pone en peligro su libertad intelectual; pero no necesariamente ha de ser así. Mientras permanezca como miembro de una determinada iglesia, debe considerarse que lo hace por convicción. Y siendo así, será natural que considere los dogmas de su iglesia no como odiosos grillos que encadenan su libertad, sino más bien como amables guías que le informan acerca de la dirección en la que debe movilizarse. Además, es bueno recordar que no hay nadie que carezca por completo de alguna determinada inclinación en su trabajo científico; y que aquel que rehúse dejarse afectar por los dogmas de su iglesia no podrá posar como dogmatista de ella. Hacerlo sería incurrir en un acto moralmente reprehensible. Repetimos que estos dogmas constituyen la parte más importante de los materiales que el dogmatista debe usar en la construcción de su sistema y que por tanto entrarán en esa estructura para formar su núcleo y corazón, como también su elemento unificador.

Pero el teólogo no puede limitarse a los dogmas que están contenidos en la Confesión de Fe de la Iglesia porque dicha confesión de ninguna manera podría ser expresión exhaustiva de la fe de esa Iglesia. El teólogo tiene que utilizar todas las verdades doctrinales que están reveladas en la Palabra de Dios y tiene también que recurrir a las fuentes de otros estudios, por ejemplo: Exégesis, Teología Bíblica, Historia de las Doctrinas y otras. Encontrará de provecho allegar la contribución de individuos y de grupos. Pero cualesquiera que sean los elementos que incorpore en su sistema, tiene que presentarlos no sólo como datos históricos, sino como partes componentes de la estructura que está edificando, y las cuales considera no solamente como expresión de su propia creencia, sino como verdad absolutamente válida. Además no puede considerar estas doctrinas como desnudas y abstractas fórmulas intelectuales, o como otras tantas verdades aisladas; antes bien, tendrá que estudiarlas y presentarlas como plantas vivas que han alcanzado su desarrollo en el curso de los siglos y se han enraizado profundamente en el suelo escriturario, contemplándolas en su majestuosa unidad.

Como es natural, la teología moderna, bajo la influencia de Schleiermacher y Ritschl tiene un concepto un tanto diferente de la relación entre dogmas y dogmática. Lichtenberger define la posición de Schleiermacher en una sola sentencia⁸ cuando dice que, según el padre de la teología moderna "la dogmática no describe doctrinas ni hechos que hayan sido revelados de manera sobrenatural, sino experiencias del alma humana, o sentimientos que el alma religiosa experimenta en sus relaciones con Jesús el Salvador". Lobstein explica la posición ritschliana diciendo: "Como el dogma, tal la dogmática. Se obtiene entre la noción del dogma y el papel de la dogmática una relación necesaria y directa ... Es claro que el retorno al principio vital de la Reforma y la correspondiente transformación de la idea de dogmas en la Iglesia evangélica envuelve una modificación paralela a la tarea confiada al dogmatista. La dogmática. ... es la exposición científica de la fe protestante. La dogmática nada crea; únicamente formula los problemas cuyos elementos le han sido dados, mediante la experiencia religiosa del cristiano en la presencia de las realidades vivientes del Evangelio La dogmática es una ciencia experimental y positiva, pero recibe su material de la fe; más bien su material es la fe misma con el contenido divino de la fe".⁹

Is. Van Dijk, uno de los representantes del Movimiento Ético en los Países Bajos, y que nos trae algo del recuerdo tanto de Schleiermacher como de Ritschl, pero que parece tener una inmensa deuda con Vinet, se expresa en este asunto del modo siguiente: "El dogma es fruto del intento para reproducir un determinado punto, una cierta relación de la vida de la Iglesia en el lenguaje del intelecto, en tanto que la dogmática viene siendo la descripción, la transformación en conceptos de aquella vida como un todo". La objeción, de que esto obstruye la distinción entre dogmática y ética, se contesta haciendo notar que aunque ambas describen la vida, no la contemplan en el mismo sentido: . . . "La dogmática describe la base y el contenido, en tanto que la ética, la manifestación y el ideal de vida".¹⁰

B. EL OBJETO Y LA DEFINICIÓN DE LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA.

⁸ History of German Theology in the Nineteenth Century, pág. 142

⁹ An Introduction to Protestant Dogmatics, págs. 58-62.

¹⁰ Begrip en Methode der Dogmatick, págs. 14, 16. Se hallará una crítica de esta posición comparando Honig. Dogmatiek en Ethiek, págs. 40-46

La pregunta acerca del objeto de la teología, y por tanto también acerca del objeto de la teología dogmática, puede considerarse muy apropiadamente en relación con su definición. La teología no siempre se ha definido de la misma manera. Al determinar cuál ha sido y cuál debe considerarse el objeto de la teología, puede sernos muy provechosa una breve consideración de las definiciones más importantes que se han sugerido en el correr del tiempo.

1. EL CONCEPTO ACERCA DEL OBJETO DE LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA EN LA PRIMITIVA

TEOLOGÍA PROTESTANTE. Antes de la Reforma, hubo varias ideas respecto al objeto de la Teología Dogmática. Según el concepto de S. Agustín, trata de Dios, el mundo, el hombre y los sacramentos. Pedro Lombardo compartió este concepto. Otros consideraron como objeto de la Teología Dogmática al cuerpo místico de Cristo, es decir, la Iglesia (Alejandro de Hales y Buenaventura) y todavía otros, la obra redentora de Dios (Hugo de San Víctor). Tomás de Aquino se expresó de la manera siguiente: "Theologia a Deo docetur, Deum Docet, et ad Deum ducit" (Dios enseña teología, la teología nos enseña a Dios, y nos conduce a Dios"). Esto está más en armonía con la etimología del vocablo hasta donde con él se presenta a Dios como el objeto de la teología. Un número considerable de teólogos Luteranos y Reformados del período posterior a la Reforma definieron la teología como el conocimiento o ciencia que se refiere a Dios. Algunos objetaron esta definición fundándose en que no nos es posible tener un conocimiento perfecto de Dios mientras estamos sobre la tierra. Pero aquellos que hicieron uso de esta definición, en lo general tuvieron cuidado de indicar que no tenían de Dios el conocimiento que El tiene de Sí mismo (conocimiento arquetípico) sino el que el hombre tiene acerca de Dios, en virtud de la revelación que El ha hecho de Sí mismo (conocimiento ectípico). Consideraban posible tal conocimiento de Dios, porque El se ha revelado. El deseo de acentuar la naturaleza práctica de esta ciencia impulsó a algunos teólogos del siglo XVII a definirla con referencia a su finalidad o propósito más bien que con vista a su objeto. La concibieron (a la teología) como la maestra que enseña al hombre la religión verdadera para salvación, la vida para Dios en Cristo, o el servicio para Dios según a El le agrada. Estas y otras descripciones un tanto parecidas se encuentran en las obras de Hollaz, Quenstedt, Gerhard, Amesius, Mastricht y a Marck. Sin embargo, en general puede decirse que los teólogos Reformados concibieron la teología como la ciencia que trata de Dios. No obstante esta sencilla definición a menudo recibe ciertas adiciones complementarias. Con frecuencia toma formas parecidas a las siguientes: La teología es la ciencia de Dios y de las cosas divinas; o ... de Dios y de sus relaciones con el universo; o . . . de Dios, tal como es en Sí mismo y en sus relaciones con todas sus criaturas.

2. EL DESARROLLO DE UN NUEVO CONCEPTO EN LA MODERNA TEOLOGÍA SUBJETIVA. El fenomenalismo de Kant tuvo un efecto muy revolucionario sobre el concepto común de la teología. Limitó todo conocimiento teórico, científico o de cualquiera otra clase al mundo de los fenómenos. Esto significa que según esa teoría el hombre no tiene conocimiento teórico de aquello que trasciende a la experiencia humana, y por tanto, la teología como ciencia de Dios es una imposibilidad. La razón práctica es la única guía confiable en religión, y las proposiciones de ésta no son susceptibles de prueba racional, sino que deben aceptarse mediante la fe. Dios queda en muy elevada exaltación sobre nuestra observación y experiencia. Sólo por la fe podemos aceptarlo, así como también las relaciones que guarda con sus criaturas, y lo que de esta manera se acepta no puede estructurarse en forma científica. Dios es objeto de fe, no de ciencia.

Los principios epistemológicos de Kant pavimentaron el camino para aquel subjetivismo en religión, del cual, Schleiermacher llegó a ser el gran abogado. Este definió la dogmática como "la ciencia de la Fe Cristiana", es decir, del contenido de la Fe Cristiana. Este contenido no consiste en verdades o hechos sobrenaturalmente revelados, sino en experiencias religiosas, originadas bajo la inspiración de la personalidad de Jesús, mediante las cuales el hombre adquiere consciencia de lo sobrenatural y eterno. Las expresiones intelectuales del sentimiento piadoso, o de la experiencia cristiana que concurren en la predicación y enseñanza de una iglesia particular constituyen la materia prima de la teología. Y una investigación de la causa de esta experiencia, conducirá de modo natural la mente a Dios. Los ritschlianos también definen la dogmática como "la exposición científica de la Fe protestante". Pero éstos no concuerdan con el concepto de Schleiermacher acerca del objeto de la dogmática; refiriéndose a la obra de este autor Lobstein dice: "La obra clásica del gran teólogo no es, a decir verdad, una exposición sistemática de la Fe Protestante; más bien se compone de reflexiones acerca del alma del cristiano y acerca de las diferentes modificaciones de la consciencia religiosa del sujeto".¹¹ Los ritschlianos, por lo general, pretenden gran objetividad, y suena un tanto más objetivo cuando el mismo autor que estamos citando dice: "La dogmática . . . recibe su material de la fe; más bien, su material es la fe misma, con el contenido divino de la fe, es decir, el Evangelio". No obstante, al final de cuentas, el concepto ritschliano se vuelve precisamente tan subjetivo como el de Schleiermacher, y así lo vamos a demostrar en uno de los capítulos siguientes.

Esta tendencia subjetiva, con el transcurso del tiempo, dio origen a la definición tan popular en nuestro día, según la cual, la teología se define como "la ciencia de la religión", o, de modo más específico, como "la ciencia de la religión

¹¹ An Introduction to Protestant Dogmatics, pág. 63

cristiana". En esta definición, tal como por lo general se usa en la teología moderna, la palabra "religión" se toma en el sentido subjetivo, para designar a la religión como un fenómeno de la vida humana. Además, con frecuencia se concibe a esta religión en forma muy unilateral e insatisfactoria, y a veces se la explica como un mero fenómeno natural. De manera que, aquel aspecto de la vida humana que indica las relaciones del hombre con un Ser Divino se convirtió en el objeto de la teología. Este concepto dio por resultado un énfasis mayor en el estudio de la historia de la religión, de la filosofía de la religión y de la psicología de la religión.

De consiguiente, hay serias objeciones hacia este concepto de la teología, de las que señalaremos tres: (a) que divorcia a la teología de su fundamento objetivo en la Palabra de Dios, y la funda por completo en experiencias subjetivas desprovistas de valor normativo; (b) que despoja a la teología de su carácter positivo y la reduce a una ciencia meramente descriptiva, describiendo fenómenos históricos y psicológicos en lugar de aspirar a la verdad absoluta; y (c) que involuntariamente conduce hacia una representación de la religión cristiana como nada más que una de tantas religiones del mundo, difiriendo de ellas, realmente, en grado, pero no en esencia.

Sin embargo debe llamarse la atención al hecho de que la definición de teología como la ciencia de la religión a veces se encuentra en las obras de los más antiguos teólogos Reformados, y todavía se encuentra en los escritos teológicos de hombres de la generación próxima anterior a la nuestra, tales como Thornwell, A. A. Hodge y Girardeau. Pero cuando estos hombres definen así la teología, usan el término "religión" en sentido objetivo, es decir, designando la revelación divina, la cual es norma para el verdadero servicio de Dios, la regla para la vida religiosa del hombre, la devoción y la adoración. Entendida de esta manera, la definición no queda expuesta a la crítica que dejamos consignada. Al mismo tiempo, debido a su ambigüedad tampoco merece que la recomendemos.

3. EN TIEMPOS RECIENTES SE HA RECONOCIDO EL CARÁCTER OBJETIVO DE LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA. Aunque algunos eruditos conservadores se adaptan más o menos al uso de la nueva definición, y hablan de la teología como de la ciencia de la religión o de la fe cristiana (McPherson), para nada pretenden indicar con ello que también consideren la religión o la fe subjetiva del hombre como el objeto de la teología. Algunos de ellos, evidentemente, eligieron esta definición como indicación del hecho de que la teología no estaba limitada al estudio de nada más un objeto, es decir, Dios, sino que incluía el estudio de todas las doctrinas de la religión o de la fe cristiana. Esto significa que en las definiciones de ellos, los términos "religión" y "fe" no tuvieron una connotación subjetiva, sino objetiva.

Sin embargo, el mayor número de eruditos conservadores continuaron con el concepto de teología considerada como ciencia de Dios, aunque con el pensamiento definido de que no consideraban a Dios aparte de su creación, como objeto de la teología, sino a Dios en relación con sus criaturas. En este concepto Shedd dice: "La teología es una ciencia relacionada tanto con el Infinito como con el Finito, con Dios y con el Universo".¹² Y A. H. Strong da la siguiente definición "La teología es la ciencia de Dios y de las relaciones entre Dios y el Universo".¹³ Otros bien conocidos teólogos que consideran a Dios como el objeto de la teología y que por lo mismo hablan de ella como de la ciencia de Dios, son Hill, Dick, Heppe, Schmid, Dabney, Boyce, Hastie Orr y Warfield.

El párrafo precedente no menciona a los teólogos holandeses. Sin embargo, esto no significa que la posición de ellos difiere materialmente de la de aquellos autores que acabamos de mencionar. Se les menciona aparte nada más porque algunos de ellos variaron un tanto su definición, precisamente como Charles Hodge hizo en nuestra propia tierra (E. V. A.) Este cambio fue motivado, al menos en parte, por el deseo de evitar la dificultad sugerida por la consideración de que no podemos convertir a Dios en el objeto directo de nuestro estudio científico. Hodge encuentra el objeto de la teología en las "verdades" y "hechos" de la Escritura, los cuales, los teólogos deben "coleccionar, comprobar, arreglar y exhibir, en la relación natural que guardan el uno con el otro"¹⁴ Según lo estimaba Kuyper esta definición "no es básicamente incorrecta", pero tanto él como Bavinck objetaron juntamente a la idea de que el teólogo debe "comprobar" las verdades y hechos de la Escritura, porque tal cosa, prácticamente, destruye el concepto de la teología ectípica, y lógicamente coloca al teólogo, una vez más, bajo el dominio de una ciencia natural.¹⁵

Kuyper prosigue sobre la hipótesis de que Dios no puede ser objeto directo de un estudio científico. En un estudio tal, el sujeto se levanta por arriba del objeto, y tiene potencia para examinarlo y comprenderlo. Pero el hombre pensador no puede relacionarse en tal forma con Dios, I Cor 2: 11. Según Kuyper es por completo esencial distinguir entre dos clases de teología, es a saber: (a) teología como conocimiento de Dios, en la cual Dios es el

¹² Dogmatic Theology I, pág. 16

¹³ Systematic Theology, pág. 1.

¹⁴ Systematic Theology I, pág. 1.

¹⁵ Encyclopaedie der Herlige Godgeleerdheid II, pág. 268 y siguiente; Bavinck, Gereformeerde Dogmatic I, pág. 81 y sigte.

objeto, y (b) teología como ciencia, la cual encuentra su objeto en la revelación que Dios ha hecho de sí mismo. La primera consiste en el conocimiento ectípico de Dios, contenido en la Escritura, y adaptado a las facultades cognoscitivas del hombre; en tanto que la otra se define como "aquella ciencia que toma el conocimiento revelado de Dios como el objeto de su investigación y lo levanta al grado de sunesis (intuición, comprensión)". Procuró por medio de esta distinción establecer una relación orgánica general, entre teología y ciencia. Y ahora habrá que preguntar si esta posición equivale a una negación del hecho de que Dios es el objeto de la teología. Por una parte; en verdad, así parece, y de hecho Kuyper claramente dice que el conocimiento revelado de Dios y nada más es el objeto de la teología como ciencia.² Este punto llegó a convertirse en asunto de debate teológico en los Países Bajos. Al mismo tiempo también dice que esta ciencia todavía no merece el nombre de teología si no profundiza nuestra penetración en el conocimiento ectípico de Dios.³ Se preguntará si el método de Kuyper de presentar las cosas no es nada más otro modo de decir que Dios es el objeto de la teología como ciencia, únicamente hasta donde El mismo se ha revelado en su Palabra. O, para decirlo en otras palabras, que Dios no es el objeto directo de la teología, aunque sí, es el último objeto de ella; que Dios no es el objeto inmediato, pero sí, el objeto mediato por medio de la divina revelación de Sí mismo. Después de todo, según su concepto, la teología como ciencia trata del Conocimiento de Dios, procura apropiarse y asimilarse sus diferentes datos, para explicarlos en su grandiosa unidad, y forjarlos en una estructura que satisfaga el conocimiento humano, y puede llamarse teología, únicamente, en la medida en que profundiza nuestra penetración en el conocimiento de Dios. Además, merece atención (a) que Kuyper afirma que la ciencia de la teología no admite otro motivo que "conocer a Dios o aprender a conocerlo"; (b) que su negación de que Dios pueda ser el objeto de la ciencia humana, significa nada más que no podemos por nosotros mismos alcanzar un conocimiento científico de Dios, sino que estamos sujetos a su propia revelación;¹⁶ (c) que él considera como un fenómeno muy precario que en teología "el objeto de la investigación ya no sea la realidad de Dios sino la realidad de la religión."¹⁷

Esta idea del asunto se corrobora con el hecho de que Bavinck considera a Dios como el objeto de la teología, y sin embargo, define a la dogmática como "el sistema científico del conocimiento de Dios"; que Hepp, uno de los discípulos y sucesores de Kuyper, dice que Dogmática "es aquella parte de la ciencia que hace de Dios su objeto, tal como puede ser conocido mediante su revelación, o para expresarlo más brevemente, que hace de la Escritura su objeto"; y que Honig, uno de los primeros discípulos de Kuyper también sostiene que ambas definiciones, — es decir que la teología es la ciencia de Dios, y que es la ciencia del conocimiento de Dios, — son buenas, y que la disputa referente a ellas fue, en su mayor parte, una disputa de palabras.⁴ Evidentemente el Dr. Warfield también siente que no están en conflicto esas dos definiciones. El Dr. Warfield define la teología como "la ciencia que trata de Dios y de las relaciones entre Dios y el universo", pero también dice: "Realmente el objeto de la teología, como el Dr. Kuyper justamente ha insistido con frecuencia, es el conocimiento ectípico de Dios". Para él esto no equivale a decir que las Escrituras constituyen el objeto de la teología, porque explícitamente dice que "Las Escrituras, después de todo, no son el objeto de la teología, sino nada más su fuente".¹

En Alemania, en años recientes, surgió una reacción en contra del subjetivismo que introdujo Schleiermacher, en la teología colocando al hombre en el centro, más bien que a Dios. De nuevo hay quienes acentúan el hecho de que Dios es el objeto propio del estudio teológico. Esta nueva tendencia encuentra expresión en la obra de dos volúmenes de Schaeder. Este autor comienza su segundo volumen con estas significativas palabras: "La teología tiene que ver con Dios; siempre y en todo con Dios. Cada pregunta de la teología aun cuando se trata de la naturaleza e historia del mundo, o del hombre y su vida, es realmente de carácter teológico sólo cuando en última instancia gira alrededor de Dios". La teología de crisis difiere considerablemente de la teología teocéntrica de Schaeder, y eso, entre otras cosas porque se aparta más completa y radicalmente del método de Schleiermacher. Aunque en la teología de Schaeder es más prominente a la Palabra de Dios que en la de Schleiermacher, no se levanta por encima del subjetivismo de éste. La teología de crisis, por otra parte, coloca la Palabra de Dios, es decir, la revelación sobrenatural de Dios, prominentemente al frente, y por esa razón se le llama "la teología de la Palabra de Dios". Barth define la tarea de la dogmática de la manera siguiente: "Como disciplina teológica, la dogmática es la prueba científica a la cual la Iglesia se autosujeta con respecto al lenguaje acerca de Dios que ella ha hecho peculiarmente suyo". El mismo Barth, en El Credo se expresa de la manera siguiente: "La dogmática se empeña en tomar lo que acerca de Dios se le dice primero en la revelación, y en pensarlo de nuevo con pensamientos humanos, y en volverlo a decir en lenguaje humano. Con esa finalidad la dogmática desdobra y exhibe aquellas verdades en las cuales, concretamente, nos atañe la verdad de Dios". * De manera que la dogmática se ocupa del material doctrinal que la Iglesia ha sacado de la revelación de Dios.

En realidad, no hay una buena razón por la que no debiéramos seguir hablando de la teología considerándola como la ciencia que se ocupa de Dios. De consiguiente, es posible considerar el conocimiento ectípico de Dios como el objeto inmediato de la teología, y bajo determinadas circunstancias sería deseable explicarlo de esa manera; pero desde todo punto de vista sería preferible hablar de Dios, según se ha revelado en su Palabra, considerándolo el objeto verdadero de la teología. Esto no implica que el sujeto pensador pueda colocarse por encima de Dios

¹⁷ Encyclopaedie der Herlige Godgeleerdheid II, pág. 249
Ef 4 – Et 4 – DOCUMENTO 06.

considerándolo como objeto, y que el hombre pueda de sí mismo extraer del Ser Supremo el conocimiento de la Deidad, ni que el sujeto humano pueda comprender a Dios y de ese modo alcanzar acerca de El un conocimiento perfecto. Cuando empleamos la definición antigua damos por entendido: (a) que Dios se ha revelado y de este modo ha traído al hombre el verdadero conocimiento del Ser Divino; (b) que el hombre, creado a la imagen de Dios, es capaz de apropiarse y entender esta verdad divina; y (c) que el hombre tiene una tendencia inherente de sistematizar este conocimiento con la idea de tener un mejor entendimiento acerca de Dios y de sus relaciones con sus criaturas. Estamos con Bavinck y hacemos nuestra su definición: "La dogmática es el sistema científico del conocimiento de Dios".

C. LA TEOLOGÍA CONSIDERADA COMO CIENCIA.

1. LA NEGACIÓN DEL CARÁCTER CIENTÍFICO DE LA TEOLOGÍA.

a. La Base de esta negación. Hubo un tiempo cuando, generalmente, se daba a la teología el reconocimiento de reina de las ciencias; pero ahora no goza de tal distinción. Ya Duns Escoto sostuvo que la teología no era una ciencia en el sentido estricto de la palabra, sino nada más una disciplina práctica. Sin embargo, esta idea, bastante notable, no encontró mucha aceptación. En general, los escolásticos acentuaron el carácter científico de la teología y se ocuparon de ella concediéndole ese carácter; y en las obras teológicas de la Reforma y post-Reforma se le reconoció así por completo. Fue de manera especial, a fines del siglo XVIII cuando se puso a discusión el derecho de la teología a ser considerada ciencia, y hasta se le negó explícitamente. Esto se debió en parte a la crítica de Kant respecto a la facultad de conocimiento, según la cual es imposible obtener cualquier conocimiento teórico acerca de Dios y de lo supersensible en general; y en parte a la presuntuosa demanda de las ciencias naturales de ser las únicas ciencias dignas de ese nombre. Esta actitud negativa fue fortalecida en gran manera por el positivismo con su idea de que cada rama del conocimiento pasa sucesivamente por tres diferentes etapas: La teológica o ficticia, la metafísica o abstracta, y la científica o positiva. El hombre que llega a la etapa final tiene que haber dejado muy atrás a la teología. El gran agnóstico Herbert Spencer prosiguió invariablemente sobre la hipótesis de que la teología es extraña en los dominios de la ciencia.

La objeción más grande al status científico de la teología, se presentó, de manera especial, en forma doble. En primer lugar, la teología se dedica al estudio de un objeto que está más allá de la comprensión del conocimiento teórico humano, puesto que no puede observarse, ni sujetarse a pruebas experimentales. Y en segundo lugar, la teología encuentra su base de certidumbre en una revelación autoritativa más bien que en la razón humana, única autoridad en la ciencia. Actualmente resulta común encontrar científicos que sonríen de manera significativa cuando oyen que el pueblo habla de la ciencia teológica. Harry Elmer Barnes llega hasta declarar que el teólogo es notoriamente incompetente para ocuparse del contenido del propio campo de estudio que escogió como suyo. He aquí lo que dice: "El concepto nuevo de estos asuntos deja ver muy claro que el clérigo ya no puede pretender pasar por experto competente en la manera de descubrir la naturaleza, voluntad y operaciones del nuevo Dios cósmico. Si se tratara este problema y se alcanzara alguna solución, tendría que hacerse mediante los esfuerzos cooperativos de los sabios que se ocupan de las ciencias naturales y los filósofos de la tradición de Dewey. En el mejor de los casos, el teólogo podría ser nada más un intérprete competente, de segunda o tercera clase, respecto a los hechos e implicaciones que recogieran especialistas en ciencia y filosofía, acerca del cosmos y de sus leyes . . . Pero ahora, cuando Dios tiene que ser buscado, siquiera en parte, en términos de los descubrimientos que se produzcan en el tubo de ensaye, en el componente microscópico, en el interferómetro, en el tubo de radium y en las ecuaciones de Einstein, el clérigo tradicional, queda en las premisas, muy desesperadamente fuera de lugar". Hay más de un grano de verdad en las siguientes palabras de Macintosh : "Entre las ciencias empíricas, la teología no hallará una siquiera, tan pobre que la reconozca como ciencia, y mucho menos que le muestre reverencia. Además, hasta gran parte del mundo, incluyendo multitud de personas que todavía se precian de religiosas, van llegando a la participación del desprecio que los hombres de ciencia sienten hacia la teología".

b. Reacción de los teólogos hacia esta negación. No dejó de sentirse el efecto que produjo en la actitud de los teólogos y del pueblo religioso en general, esta extendida negación de hombres de ciencia y filósofos, repetida por gran número de personas menos ilustradas que popularizaban la opinión en boga. Especialmente fue doble la reacción de aquellos teólogos que aceptaron el fallo de los hombres de ciencia. Algunos simplemente abandonaron la pretensión de la teología al elevado honor de ser científica, y aparecieron perfectamente de acuerdo en asignarle una posición inferior. Dice Macintosh: "Recientemente bajo la presión de mucha crítica hostil, ha habido una retirada estratégica, y las definiciones que generalmente resultan favorecidas son afirmaciones modestas de las que resulta que la teología es la expresión intelectual de la religión".

Sin embargo, otros se han dedicado a la tarea de reconstruir la teología en forma tal que vindique su antigua y venerable reclamación a que se le reconozca una posición científica. En lugar de la experiencia religiosa, de la fe religiosa, o de la religión en general, tomaron a Dios como objeto de la teología, lo que significa que se volvieron de lo objetivo a lo subjetivo, de lo divino a lo humano, de lo supersensible a ciertos fenómenos psicológicos que caen bajo la observación humana. Constantemente se empeñan más y más en el estudio y la interpretación de la vida religiosa, por medio de la aplicación del verdadero método científico, el que Macintosh describe como "el método de observación y experimento, de generalización y explicación teórica". Añade este autor que "si la teología,

verdaderamente, se ha de convertir en científica, lo ha de lograr convirtiéndose, fundamentalmente, en empírica". No cree que los métodos de Schleiermacher, Ritschl y Troelsch hayan tenido éxito, pero no por eso abandona toda esperanza. Se expresa así: "La teología sistemática ni ahora, ni nunca ha sido una ciencia empírica. Sin embargo, esto no quiere decir que no pueda convertirse en ciencia, y eso en un futuro muy cercano". Es muy notable que este teólogo moderno, al igual que Schaefer en Alemania, acentúa de nuevo el hecho de que el objeto de la teología no es la religión, sino Dios tal como se ha revelado en la experiencia religiosa (tomando la experiencia en su más amplio sentido) y en la historia de las religiones.

2. LA POSIBILIDAD DE SOSTENER EL CARÁCTER CIENTÍFICO DE LA TEOLOGÍA.

a. Desde un punto de vista es imposible. En la actualidad, muchos fundan el derecho de la teología a llamarse ciencia en el hecho de que está dedicada al estudio del cristianismo o de la religión y, por tanto, tiene que ver con datos, o de la historia o de la experiencia, los cuales pueden estudiarse de acuerdo con un estricto método científico de observación y comprobación. Puesto que no participamos de este concepto de la teología, no podemos servirnos de la base que proporciona para sostener el carácter científico de ella. Para nosotros el problema se reduce a saber si es posible sostener el status científico de una teología que aspira al estudio de Dios más bien que el de la religión. Y la respuesta que uno dé a esta interrogación dependerá del concepto que se tenga de la ciencia. Esto significa que, ante todo, será necesario llegar a un claro conocimiento respecto a aquellos que constituye una ciencia. Muchos eruditos de hoy, especialmente en nuestra tierra (E. U. de A.) consideran que el vocablo "ciencia" es una designación adecuada para lo que acostumbramos llamar "ciencias naturales", y sólo a ellas se debe aplicar, puesto que ellas constituyen los únicos estudios que tienen que ver con materias que pueden observarse y probarse en el laboratorio. Parece que la cuestión decisiva será si un estudio tiene que ver con hechos de observación. Pero también puede preguntarse si eso no constituiría una limitación arbitraria. El Dr. Harris dice que tal cosa se justificaría, únicamente, volviendo por completo de revés el positivismo de Comte y admitiendo y sosteniendo que el conocimiento se limita a la observación hecha mediante los sentidos". Pero esta sería una posición del todo insostenible, porque, dice el Dr. Harris, "si la aceptaran, tendrían que renunciar a la importante porción que sus propias ciencias conocen mediante inferencias cuya validez depende de intuiciones racionales".¹ Aquellos que insistan en tomar esta posición, excluirán de la manera más natural a la teología del dominio de la ciencia, porque la teología considerada como la ciencia de Dios no tendrá que ver con datos proporcionados por la observación o la experiencia. No se mejora notablemente la situación diciendo como Huxley: "Entiendo que ciencia es todo conocimiento que descansa sobre evidencia y razonamiento "de carácter semejante a aquel que reclama nuestro asentimiento para proposiciones ordinariamente científicas (las *italicas* son mías); y si algún hombre es capaz de hacer buena la afirmación de que la teología descansa sobre evidencias válidas y sano razonamiento, entonces me parece que una teología tiene que ocupar su lugar como una parte de la ciencia". Macintosh se refiere a estas palabras de Huxley en la página 25 de su obra, *Teología as an Empirical Science*, y se siente inclinado a aceptar el desafío. Pero desde nuestro punto de vista este intento nos parece sumamente desesperado. No debemos perder de vista el hecho de que los métodos de las ciencias naturales no son aplicables al estudio de la teología, ni siquiera al estudio de la religión. La teología tiene derecho a su propio método, el cual estará determinado por la naturaleza del contenido de aquélla. El Dr Mullins señala correctamente cuando dice "Se procede de manera falsa cuando los hombres tratan la religión como si fuera física, química, biología, psicología o sociología. No hay conflicto necesario entre alguna de éstas y la religión. Pero cuando los hombres anhelan tanto la religión como la solución de sus problemas, tiene que emplearse el criterio religioso. Cuando la ciencia moderna ofrece cualquiera otro, entrega una piedra en lugar de pan, y una serpiente en lugar de un pez".

b. Desde otro punto de vista sí es posible La situación resulta muy diferente si el vocablo "ciencia" se toma en el sentido del vocablo alemán "wissenschaft" o del holandés "wetenschap". Eisler, en su *Handwoerterbuch der Philosophie*, define al primero de estos vocablos ("Wissenschaft") como "el conocimiento sistematizado, unificado en el principio de una perspectiva determinante, que se ocupa, mediante un mismo punto de vista unificador, en ligar metodológicamente el resumido conocimiento en forma de unidad sistemática". Según esta definición no hay ninguna razón válida para que no consideremos a la teología dogmática como ciencia. Sencillamente, la ciencia resulta conocimiento sistematizado. Esta ciencia se erige sobre el fundamento del conocimiento común de la humanidad. Tal conocimiento, según la naturaleza de su objeto, puede obtenerse de varias maneras. Puede ser mediante observación, reflexión o revelación, pero debe ser conocimiento verdadero. Pueden y deben aplicarse pruebas experimentales en el caso de las ciencias naturales, pruebas racionales en el caso de las ciencias espirituales, y pruebas bíblicas en el caso de la teología. La materia de la teología solamente puede ser dada mediante revelación, y es deber del teólogo sistematizar los conocimientos adquiridos por este medio, y rígidamente sujetarlos a prueba por la analogía de la Escritura. Si del contenido logra el teólogo formar un concepto comprensivo, a la vez que unificado, estará procediendo en forma sistemática, y el resultado de su trabajo será científico.

La teología tiene su método distintivo, pero después de todo hay mucho que tiene en común con otras ciencias. Si el asunto que trata ha sido dado mediante revelación, también así acontece, estrictamente hablando, con los asuntos que las otras ciencias erigen en sistemas. La razón no puede considerarse como la fuente de este asunto, sino nada más como el instrumento por medio del cual lo domina, analiza, clasifica y sistematiza. Y si en general,

las ciencias se valen de la razón humana para la construcción de sus sistemas de conocimientos, así también depende la teología de la razón humana santificada, para su trabajo de investigación y construcción. Es verdad que en el trabajo del teólogo resulta fundamental el elemento de la fe, pero tampoco hay un solo hombre de ciencia que por completo pueda excluir la fe de su trabajo. Y si el teólogo tiene que dejar sin solución un gran número de preguntas decisivas, esto también es cierto en alto grado respecto a cada una de las otras ciencias.

La teología, pues, no se mueve en la esfera de las ciencias naturales y, por eso, no aplica ni quiere aplicar sus métodos. Si lo hiciera tendría como único resultado destruirse a sí misma mediante la aplicación del método experimental. Tiene mucho más en común con las llamadas Geisteswissenschaften un término que Baillie tradujo como "ciencias del espíritu". Recuérdese que la teología no es nada más una ciencia descriptiva que proporciona sólo conocimientos históricos, sino muy ante todo, es decididamente una ciencia normativa que trata de la verdad absoluta, dada por medio de revelación y que obliga a la conciencia. Shedd habla de ella como de una ciencia absoluta que resulta verdadera no sólo para el intelecto humano sino para toda inteligencia racional. También la llama ciencia positiva para indicar que la fe produce el conocimiento real y verdadero de su objeto, aunque tenga que dejar muchos misterios sin explicación. Si ocasionalmente otros niegan que sea ciencia positiva, dan a entender con ello que no es ciencia positiva en el sentido en que Comte utilizó la palabra.

D. EL LUGAR ENCICLOPÉDICO DE LA DOGMÁTICA.

Bajo este encabezado general consideremos la pregunta respecto al grupo al que pertenece la dogmática, y de manera más particular, la relación que guarda con la apologética y la ética.

1. EL GRUPO DE ESTUDIOS AL QUE PERTENECE. Hay muy poca diferencia de opinión en cuanto al grupo de estudios teológicos al que pertenece la dogmática. Casi siempre se le clasifica con la Sistemática o, como Kuyper la llama, el grupo dogmatológico, es decir, el que se centra alrededor del dogma de la Iglesia. Los otros estudios más importantes que Kuyper incluye en el mismo grupo son los Símbolos o Credos, la Historia del Dogma, la Ética, la Apologética y la Polémica. Esto, no obstante, Schleiermacher se aparta de la clasificación común y la clasifica con la Teología Histórica. Esto se debió al hecho de que concibió la dogmática como la exposición sistemática de la fe cristiana en cierta etapa de su desarrollo, y de todo más específico, como la ciencia de la doctrina confesada por una iglesia cristiana particular, en una determinada etapa de su desarrollo histórico. Según Schleiermacher el dogma se caracteriza más por el cambio que por la estabilidad. Es producto de la siempre cambiante experiencia religiosa de la Iglesia, y tiene valor e importancia sólo hasta donde está de acuerdo con la inmediata y creyente conciencia cristiana. De acuerdo con este concepto del dogma la teología dogmática se explica como la "ciencia de la presentación unida de la doctrina vigente en una asociación de Iglesias Cristianas, en una época determinada". Como una expresión de la siempre cambiante vida religiosa, la dogmática, según estima Schleiermacher, no es expresión de verdad absoluta y, por tanto, carece por completo de autoridad permanente. Sin embargo, esta idea de Schleiermacher no resultó muy favorecida en el mundo teológico, ni siquiera entre los teólogos amplitudistas. Rothe y Dörner son los eruditos más notables que en este asunto siguieron a Schleiermacher. Raebiger dice correctamente: "Según el lugar que Schleiermacher asigna a la dogmática, ésta debe ser una historia de la doctrina comúnmente aceptada el día de hoy" El mismo George Burman Foster levanta objeciones a la definición de Schleiermacher, en las siguientes palabras: "Pero la teología histórica tiene que ver con hechos, no con verdades: con lo que fue, no con lo que debe ser. Y ciertamente, esta limitación de la tarea dogmática a la teología histórica no ha encontrado adherentes, ni siquiera entre estos mismos grandes teólogos, y mucho menos en Schleiermacher, el gran campeón de la idea".

2. LA RELACIÓN QUE TIENE LA DOGMÁTICA CON LA APOLOGÉTICA. Nunca ha habido ni hay actualmente un acuerdo con respecto a la naturaleza de la apologética ni al lugar que ésta debe ocupar en la enciclopedia teológica. Algunos la han situado entre el grupo exegético de estudios teológicos y otros la han incorporado con la teología práctica. Sin embargo, se ha acostumbrado más considerarla como parte de la teología sistemática, ya sea como estudio introductorio, o como algo cuya naturaleza la acerca a la dogmática.

En este asunto, como en otros muchos, Schleiermacher marcó un sendero completamente nuevo al declarar que la apologética es disciplina introductoria, básica para el sistema completo de la teología, y que en este carácter debería preceder al mismo grupo exegético de estudios teológicos. Explicó la apologética como la ciencia que se dedica a la vindicación del cristianismo como un todo, mediante argumentación racional. Fue notable inconsistencia de Schleiermacher tomar esta posición, puesto que consideró un imperativo excluir la filosofía de la teología, y no obstante, de esta manera puso para la teología una base filosóficamente elaborada. La apologética se convirtió en una especie de fundamento y desde entonces, algunas veces se le ha llamado Teología Fundamental.

Este concepto de Schleiermacher fue adoptado por Ebrard, un teólogo Reformado. Beattie también lo favorece en su libro sobre Apologética. Dice así: "Sería mejor, por tanto, dar a la Apologética un lugar propio y considerarla como una disciplina introductoria a todo el sistema teológico. Esta, a no dudarlo, es la mejor idea" El Dr. Warfield comparte este concepto acerca de la apologética. La concibe como "el departamento teológico que establece los principios constitutivos y reguladores de la teología considerada como ciencia; y al establecer estos principios, establece también todos los detalles que de ellos se derivan, mediante los departamentos adecuados,

explicándolos y sistematizándolos correctamente". Dice además que, la apologética se ocupa de "establecer la verdad del cristianismo como religión absoluta, haciéndolo en forma directa sólo cuando la considera como un todo, e indirectamente, sólo cuando la considera en sus detalles". Se supone que la apologética, apelando directamente a la razón en favor de sus evidencias, se ocupa de los grandes temas de Dios, la religión, la revelación, el cristianismo y la Biblia. Los restantes departamentos de la teología únicamente pueden construir sobre el fundamento puesto por la apologética. Según Bruce, de este modo se convierte la apologética en una clase de mediador entre la filosofía y la teología, pero un mediador en el cual Bruce no tiene mucha confianza. Bruce concibe la apologética como "una que prepara el camino de la fe, un auxiliar de la fe en contra de las dudas, vengan de donde vinieren, y de manera especial, aquellas que son engendradas por la filosofía y la ciencia". Este modo de hablar, refiriéndose a la apologética como "una que prepara el camino de la fe" no obstante lo diferente que en otros sentidos sea, parece una idea más o menos alineada con el concepto de Schleiermacher. Henry B. Smith expresa su posición en estas palabras: "Es mejor considerar a la Apologética como dogmática histórico-filosófica. Es todo el contenido y la sustancia de la fe cristiana arreglado para utilizarse en forma defensiva y ofensiva".

Kuyper, Bavinck y Hepp tienen objeciones serias contra el concepto que tiene Schleiermacher de la apologética, y las críticas tajantes de aquéllos parecen estar plenamente justificadas. Registran de manera especial las siguientes objeciones: (a) aunque, como el nombre lo indica, la apologética es propiamente una ciencia defensiva, resulta que bajo el concepto de Schleiermacher se cambia en ciencia constructiva, que aspira a la construcción de un sistema independiente, surgido de datos filosóficos y por medio de argumentos racionales nada más. (b) Según este concepto la apologética precede a los cuatro departamentos de la teología como una clase de Principios y la teología tiene que construir sobre un fundamento colocado por la razón humana, (c) De esta manera la teología queda despojada de su carácter independiente y deriva sus principios de un sistema que es producto de la razón pura, todo lo cual resulta en contra de la naturaleza de la teología.

Los teólogos con cuyos nombres iniciamos el párrafo anterior le conceden a la apologética un lugar en relación con el estudio de la dogmática, y le señalan la tarea de vindicar el sistema cristiano de la verdad en contra de los ataques de la falsa filosofía y la ciencia. Por una parte tratan de evitar que se dé a la apologética un valor exagerado, y por la otra, que no se la menosprecie. No quieren descuidarla, ni considerarla nada más como un estudio de importancia práctica, sino señalarle una tarea modesta y sin embargo, importante, cual es la defensa del dogma de la Iglesia en contra de todos los ataques, y que al hacerlo lo haga en forma constructiva y fundamental, y no nada más ocasionalmente según lo determinen las controversias en boga.

3. LA RELACIÓN ENTRE LA DOGMÁTICA Y LA ÉTICA. Ninguna rama de los estudios teológicos está tan estrechamente relacionada con la dogmática como la Ética Cristiana o Teológica. Antes y durante la Reforma muchos teólogos incorporaron la ética cristiana en sus dogmáticas, y varios teólogos del siglo XVII la tratan en una segunda parte que sigue a la dogmática, y sin embargo, hasta en esos primeros tiempos algunos comenzaron a descubrirla como una disciplina separada, con objeto de hacerle mayor justicia que la que se podría hacerle en una semana tratando de dogmática. Según Geesink Daneau fue el primero que publicó una Ética Reformada en 1577. Esta separación entre la dogmática y la ética no se generalizó de inmediato, aunque los teólogos comenzaron a hacer en sus tratados una distinción más aguda entre el material dogmático y el ético, credenda y faciendo, (entre el creer y el hacer). Sin embargo, gradualmente, fue aumentando la práctica de separarlas. Aunque esto, en sí, nada tenía de perjudicial, tuvo resultados desastrosos puesto que la ética gradualmente se fue apartando de sus amarras religiosas. Bajo la influencia de la filosofía del siglo XVIII la ética cristiana gradualmente quedó despojada de su carácter teológico. En la filosofía de Kant la religión se fundó sobre la ética más bien que la ética sobre la religión. Y en los escritos de autores como Schleiermacher, Ritschl, Rothe, Herrmann y Troeltsch la moralidad queda divorciada de la religión y adquiere carácter autónomo.

Volvieron a ligar la ética con la religión escritores como Dorner, Wuttke y Luthardt, sólo que lo hicieron en forma muy insatisfactoria. De hecho no hay diferencia de principios entre la dogmática y la ética. Los principios de la una, son también los de la otra. Por tanto, no hay por qué admirarse de que algunos hayan vuelto a buscar una relación más estrecha entre las dos. En el siglo pasado Raymond incluyó por separado un sistema de Ética en su Systematic Theology, George Burman Foster en su obra, Christianity in Modern Expression hizo lo mismo. Y teólogos Reformados tan distinguidos como Charles Hodge y Robert L Dabney incorporaron una discusión sobre los Diez Mandamientos en sus tratados de teología sistemática. Kuyper considera deseable tratar por separado a la ética teológica debido: (a) las verdades éticas se han venido desarrollando de manera diferente a las verdades dogmáticas; y (b) el estudio de cada una de ellas tiene sus propios requisitos y métodos. La dogmática discute los artículos de fe, en tanto que la ética los precepta decalogi. Y Geesink dice que se admite por lo general que es incorrecta la separación entre dogmática y ética, aunque su estudio por separado es recomendable. ^x Fuera de toda duda, es cierto que las dos debieran considerarse y estudiarse siempre teniendo en cuenta que guardan entre sí la más estrecha relación. La verdad revelada en la Palabra de Dios demanda una vida que armonice con esa verdad. Las dos son inseparables en esencia.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Es correcto hablar de los dogmas considerándolos como el fruto de la teología?

2. ¿Qué enseña la historia respecto a la función de la teología en la formación de los dogmas?
3. ¿Se limita el contenido de la dogmática, a lo que se encuentra en los credos?
4. ¿Qué concepto tiene Barth acerca de dogma, dogmas y credos?
5. ¿Cómo difieren en su concepto de la dogmática Schleiermacher, Ritschl, Wobbermin, Troeltsch, Schaeder y Barth?
6. ¿Qué objeción se puede presentar contra lo que quieren hacer de la dogmática una ciencia meramente descriptiva?
7. ¿Puede la teología seguir consistentemente siendo teología si hace la religión o de la fe cristianas su objeto?
8. ¿Sobre qué base se niega que la teología sea una ciencia?
9. ¿Cómo puede sostenerse su carácter científico?
10. ¿Tiene importancia que se haga así?
11. ¿Consideran Barth y Brunner, a la dogmática como una ciencia?

Capítulo IV LA TAREA, EL MÉTODO Y LA DISTRIBUCIÓN DE LA DOGMÁTICA

A. LA TAREA DE LA DOGMÁTICA

1. CONCEPTOS MODERNOS ACERCA DE LA TAREA DE LA DOGMÁTICA. El concepto que uno tenga acerca del dogma, o de los dogmas y de la dogmática, determinaría, como es natural, el que uno tenga respecto a la tarea de la dogmática. Puesto que la noción referente al dogma, o a los dogmas y a la dogmática, que prevaleció en el siglo XIX difiere radicalmente de la noción que prevaleció en la teología de la época de la Reforma, existe también una separación fundamental del concepto original de la tarea de la dogmática. Llamaremos la atención nada más a algunos de los conceptos modernos más importantes.

a. La idea de Schleiermacher. Según Schleiermacher, la tarea de la dogmática es de conocer los sentimientos que la Iglesia experimenta en unión con Cristo el Salvador. Para él la religión no es conocimiento ni acción moral, sino sentimiento, más específicamente, un sentimiento de depender de una última realidad, el cual se levanta sólo dentro de la comunidad cristiana; y el dogma es sólo la expresión intelectual o la interpretación del significado íntimo de este sentimiento religioso. Por tanto, la experiencia más bien que la Palabra de Dios es la fuente de los dogmas, aunque Schleiermacher considera todavía que el Nuevo Testamento es la norma mediante la cual debe probarse esta experiencia. Los materiales proporcionados por la experiencia común de la Iglesia forman el contenido de la dogmática. Su tarea consiste en dar una exposición sistemática del dogma de una Iglesia Cristiana en un determinado momento de su desarrollo histórico, la cual puede alardear de exactitud histórica pero no será, necesariamente, expresión absoluta de la verdad. De esta manera, se convierte en algo puramente subjetivo, divorciado de la autoridad interna de la Palabra de Dios, en una ciencia histórica o descriptiva nada más, sin ninguna importancia normativa.

La escuela erlangiana que contó con hombres como J.C.K. Hofmann, Thomasius y Frank, representa una reacción contraria al subjetivismo de Schleiermacher y a favor del luteranismo ortodoxo. Ciertamente participa de partida subjetivo de Schleiermacher, y hasta allí resulta también la teología de la experiencia, pero partiendo de la experiencia, retrocede buscando una base objetiva, y la encuentra, no en ciertos pasajes aislados de la Biblia sino en la verdad doctrinal de la Escritura considerada como un todo. Edghill, hablando de Hoffmann, indica en verdad su método con claridad en las siguientes palabras: "Comenzando con la experiencia personal del cristiano, retrocede buscando la experiencia de la Iglesia Cristiana según yo expresada en sus credos y sus confesiones; y de allí sigue hasta alcanzar las pruebas documentales sobre las que se funda en la Escritura".

Una posición un tanto parecida a la de Schleiermacher aunque refleja mucho más claramente la influencia de Vinet, es la de los eticistas de los Países Bajos. Encuentra su punto de partida en la vida de los creyentes en comunión con Cristo es decir, no solo en la vida del individuo creyente, sino en la de los creyentes colectivamente, en la comunidad de los creyentes, que consiste no solamente en la Iglesia. Cuando la Iglesia reflexiona en esta vida que consiste no solamente en sentimientos sino también en pensamiento y en acción, esto da surgimiento a los dogmas, que vienen a ser una mera expresión intelectual de aquella vida. Y la tarea de la dogmática es describir la vida de la Iglesia en un tiempo determinado y en un modo sistemático y científico. Uno de sus más notables representantes, Van Dijk define la dogmática como la descripción de la vida de la Iglesia. Prefiere usar el término "vida" y no el término "sentimiento" que usa Schleiermacher, porque con aquel se indica algo más permanente y también es más comprensivo y bíblico. Además, Van Dijk sostiene que esta descripción de la vida de la Iglesia debiera estar bajo el constante examen de la Escritura como una constancia de lo que los escritores experimentaron de la vida del Señor, y se rehúsa a considerar a la Dogmática como una disciplina puramente histórica, desprovista de autoridad normativa.

b. La idea ritschliana. En los círculos ritschlianos casi es costumbre hablar de la dogmática considerándola "la exposición científica de la fe cristiana" (Lobstein) como "la ciencia de la fe cristiana" (Haering). Sin embargo, fe no

siempre se concibe de la misma manera Herrmann la divorcia de todo conocimiento, tanto como es posible y la considera nada más como fiducia, (confianza). El contenido de esta fe consiste meramente en experiencias religioso-éticas, las que siempre son individuales y no pueden sistematizarse, y siempre se desenvuelven de la misma fe. Según este concepto la dogmática difícilmente podría ser otra cosa que la descripción de experiencias religioso-éticas. Y sin embargo, hay en la escuela ritschliana un deseo manifiesto de apartarse del subjetivismo de Schleiermacher Esta tendencia encuentra expresión, quizá más que en ningún otro, en Kaftan, el verdadero dogmático de la escuela Define la dogmática como sigue "Fundada en la revelación divina la dogmática es la ciencia de la verdad cristiana creída y reconocida en la Iglesia" * Esta definición parece reconocer el carácter objetivo de la dogmática Pero al describir la tarea de la dogmática en la página 104 de su obra que acabamos de citar nos da una impresión diferente He aquí lo que dice "La verdadera y principal tarea de la dogmática evangélica consiste en esto, en hacer un resumen del conocimiento experimental resultante de una fe que se apropia la revelación divina tal como esta se halla expresada en la Escritura ' Esto significa que la dogmática debe expresar la fe, es decir, el contenido del conocimiento envuelto en la fe v que resulta de apropiarse la revelación divina dada en la Escritura Al estudiar la Biblia la fe se prende a ciertas verdades v se las apropia Sin embargo no la acepta porque sean infaliblemente dadas mediante revelación y por tanto, autoritativas sino porque se recomiendan por si mismas al sujeto religioso debido a su valor practico El contenido intelectual de la fe por tanto es después de todo, un contenido seleccionado por el hombre. La consecuencia el mismo Kaftan no tuvo éxito al sostener el carácter objetivo de la dogmática.

La posición de Lobstem concuerda con la de Kaftan. Habla de la fe considerada a la vez como objeto v fuente de la dogmática pero también menciona al evangelio como la fuente La síntesis de estos dos autores queda expresada en las siguientes palabras "La fe es la fuente legítima v pura de la dogmática sólo cuando va unida con el factor divino que la inspira y que sin cesar la condiciona y afirma La fuente de la Dogmática es aquella fe que se ha asimilado la esencia eterna del evangelio o el evangelio aprehendido por el poder misterioso de la fe El contenido intelectual de la fe esta inspirado por el evangelio pero su extensión queda determinada por la actividad selectiva de la fe Solo a la luz de estos hechos podemos entender en verdad su definición de la dogmática como "la exposición científica de la fe protestante" Estos dos autores querían sostener el carácter objetivo y normativo de la dogmática, pero si atendemos al hecho de que para ellos la fe es en realidad la fuente inmediata de la dogmática difícilmente podría decirse que lograron

c. El concepto de Troeltsch El concepto de Troeltsch nació del deseo de asegurar para la dogmática una medida mas grande de objetividad, y por eso sugirió una norma religiosa histórica de validez más universal que la de los ritschlianos, para establecer la verdad de la religión cristiana Su parecer era que esto no debería nada más buscarse en el estudio de lo que tiene que ofrecernos la religión cristiana, sino en el estudio de las religiones en general. Según su esquema, la dogmática deriva en realidad su contenido de la historia, la historia de las religiones. Su opinión es que la dogmática tiene una tarea triple. La primera es fundamentar la supremacía de la religión cristiana sobre las otras religiones. El dogmatista debe comenzar con el estudio de la historia de varias religiones. En el curso de este estudio surge una regla o norma en virtud de un a priori religioso de la conciencia humana que no puede demostrarse, pero que, sin embargo, es real y determinativa y nos capacita para decidirnos en favor del cristianismo. El juicio al que de esta manera llegamos no es un mero juicio de valor, sino de importancia ontológica. Después de establecer el carácter de la religión cristiana, el dogmatista debe, en segundo lugar, determinar el significado verdadero del cristianismo o descubrir su esencia. Dice Troeltsch que es característico del cristianismo que siempre conduce a nuevas interpretaciones de tal manera que el concepto de su esencia naturalmente cambiará de tiempo en tiempo. Respecto a este expresa su concepto propio en las siguientes palabras: "La fe religiosa y cristiana, es fe en la regeneración del hombre enajenado de Dios, regenerador efectuada por medio del conocimiento de Dios en Cristo. El resultado de esta regeneración en la unión con Dios, y fraternidad social, tal y como se necesitan para constituir el reino de Dios". Por último, la tercera tarea de la dogmática consiste en exponer el contenido del cristianismo así concebido, y en formular las doctrinas de Dios, del hombre, y de la redención que quedan envueltas en este concepto general del cristianismo. Este concepto es más objetivo que el de los ritschlianos en cuanto que apela a la historia de las religiones en general, pero no se aparta por completo del empirismo de Schleiermacher y de Ritschl. A diferencia de la idea de estos hombres Troeltsch no quiere excluir la metafísica Sin embargo, no representa un retorno a la base que se encuentra en la Palabra de Dios.

d. La posición de Schaeder. Schaeder critica a la vez la posición de los ritschlianos y la de Troeltsch. El primero nada más postula a Dios para asegurar ciertos intereses morales; y el segundo abandona demasiado a Jesús en medio del relativismo de la historia, en lugar de descubrir en El la singular revelación de Dios en la historia. La historia consigna la búsqueda de Dios por el hombre, y no el encuentro del hombre por Dios, mediante la revelación divina. La Teología debe dejar de estar centrada en el hombre para centrarse en Dios. La opinión de Schaeder es que la gloria y majestad de Dios quedaron demasiado comprometidos en la teología antropocéntrica que predominó a partir de Schleiermacher. Esto suena muy prometedor, pero Schaeder no logró levantarse por encima del subjetivismo de la misma teología que condena. No reconoce la Palabra de Dios como la única fuente y norma de la teología.

Después de todo, su punto de partida es puramente subjetivo. Es la revelación operada en el hombre por el Espíritu de Dios, una revelación que se hace nuestra sólo por medio de la fe operada en nosotros. A esta revelación prestan su contribución la Biblia, la naturaleza, la historia y también Cristo. De esta revelación, entregada a nosotros mediante la fe, debe extraer su material la dogmática, material que en su totalidad encuentra su centro en Dios. Primero que todo, debe la dogmática ocuparse con lo que es más fundamental en Dios, es decir, su majestad o soberanía absoluta, en seguida con su santidad en relación estrecha e ilimitada con la majestad de Dios; y por último, debe desarrollar la idea del amor de Dios, especialmente tal como está revelado en Jesucristo, en relación viva tanto a la majestad de Dios como con su santidad "De esta manera, por sí mismas, aparecen tres divisiones en el bosquejo de la dogmática, es a saber: a) Dios, el Señor, b) Dios el Santo, c) Dios el Amante o el Padre . . . Toda la teología está allí como verdadera ciencia de Dios. Pero se llega a ella mediante la fe y en beneficio de la fe". En sus fundamentos, el método de Schaefer no difiere del de Schleiermacher, pero en tanto que de la teología de éste difícilmente puede decirse que se levante más arriba del nivel de la antropología, la teología de Schaefer acentúa enérgicamente el hecho de que Dios debe ser su centro. Y al tratar de hacerlo, no por eso excluye el elemento teórico

e. El concepto bartiano. El concepto de Barth respecto a la tarea de la dogmática puede indicarse mejor y con mayor brevedad citando algunas de sus propias palabras. Dice: "Considerada como disciplina teológica, la dogmática es la prueba científica a la cual la Iglesia cristiana se sujeta con respecto a las expresiones acerca de Dios que son peculiares de ella";² por lo tanto, la tarea de la dogmática es sujetar a prueba las expresiones de la Iglesia respecto a Dios para comprobar su armonía con la revelación divina. Bajo el encabezado: *God in action*, página 53, Barth se expresa de la manera siguiente: "La dogmática debe sujetar a prueba al dogma (no a los dogmas) para ver que el dogma corresponda al objeto verdadero. . . La dogmática tiene la tarea de interpretar la correspondiente correlación de los dogmas. Pero además tiene que conducir a una investigación completa de todas las expresiones, conceptos y frases de la Iglesia y su modo actual de pensar." Barth rechaza el concepto católicorromano de la dogmática y la tendencia hacia un concepto análogo en la antigua tradición protestante, en que la tarea de la dogmática se concrete a "la combinación, repetición y transcripción de un número de "verdades de la revelación" ya presentes, ya expresadas una vez para siempre en forma definitiva, y definidas en forma auténtica en lo que se refiere a los vocablos y su significado". Pero se expresa en El Credo de una manera un poco diferente: "La dogmática se empeña en tomar lo que acerca de Dios se le dice primero en la revelación, y en pensarlo de nuevo con pensamientos humanos, y en volverlo a decir en lenguaje humano. Con esa finalidad la dogmática desdobra y exhibe aquellas verdades en las cuales, concretamente, nos atañe la verdad de Dios. Redacta de nuevo los artículos de fe; intenta verlos y explicarlos con claridad en su interrelación y contexto, donde necesariamente la dogmática investiga nuevos artículos de fe, es decir, artículos que aun no han llegado a ser conocidos y reconocidos".

La idea fundamental de la que hay que partir para entender la explicación de Barth es la de la "proclamación hecha por la Iglesia". ¿Qué quiere decir Barth con eso? Quiere decir que no todo lo que la Iglesia dice acerca de Dios es proclamación hecha por la Iglesia. Las palabras dirigidas a Dios en oración, en el canto y la confesión no forman parte de esa proclamación, ni tampoco las actividades sociales de la Iglesia, ni siquiera la instrucción de la juventud considerarse tal, puesto que "tiene que enseñar, no convertir, no traer a una decisión y en tal sentido no es proclamar". La teología no puede pretender ser tal proclamación aunque también habla a los hombres acerca de Dios. La proclamación es premisa de la teología, es la materia cruda y su meta práctica, no su contenido, ni su tarea. Naturalmente la proclamación también significa hablar acerca de Dios, pero en ella "está escondida como su parte importante la intención de hablar la Palabra de Dios mismo". Consiste en hablar con la esperanza de que en ella Dios mismo será el que hable. "La proclamación es el lenguaje humano en el que, y por medio del cual Dios mismo habla, como un rey por medio de la boca de su herald. . . En donde la lengua humana es proclamación acerca de Dios levanta esta demanda; vive en esta atmósfera de expectación". Actualmente el dogma es proclamación de la Iglesia, hasta donde realmente concuerda con la revelación original atestiguada por la Escritura, en la cual, de consiguiente, Dios es el que habla. El dogma es verdad revelada, y por tanto, del todo diferente de los dogmas que no son más que meras proposiciones doctrinales formuladas por la Iglesia, y por eso mismo, palabras de hombres. Y ahora "la dogmática necesita probar al dogma, (no a los dogmas) para ver que el dogma corresponda con el objeto verdadero". "Es la investigación referente a la Palabra de Dios en la proclamación que hace la Iglesia; debe ser la investigación crítica respecto al acuerdo de la proclamación de la Iglesia, no con alguna norma de verdad o de valor humanos . . . sino con la revelación atestiguada en la Santa Escritura".¹ La meta de la dogmática es el dogma, es decir, aspira al acuerdo de la proclamación de la Iglesia con la revelación original. Barth, sin embargo, nos recuerda el hecho de que "el dogma tras el que la dogmática sigue su investigación no es el de la verdad de la revelación, sino el del que va en camino hacia la verdad revelada".

2. EL CONCEPTO REFORMADO DE LA TAREA DE LA DOGMÁTICA. A diferencia de los conceptos discutidos en los párrafos precedentes, los teólogos reformados sostienen que "la tarea de la dogmática es presentar la verdad, en forma científica, absolutamente válida, abarcando la totalidad de la doctrina cristiana". (Hodge). Esto mismo lo expresa Bavinck en las siguientes palabras : "La tarea exacta de la dogmática consiste en reproducir intelectualmente aquel contenido de la revelación que tiene que ver con el conocimiento de Dios".

Procura dar una explicación sistemática de todas las verdades doctrinales de la religión cristiana. No puede sentirse satisfecha con una descripción de lo que en algún tiempo fue el contenido de la fe de la Iglesia, sino que aspira a la verdad absoluta e ideal. No se trata de una ciencia meramente histórica o descriptiva, sino de una que tiene importancia normativa. Podemos distinguir tres fases diferentes en la tarea que la dogmática tiene que desempeñar.

a) Una tarea constructiva. El dogmático comienza por ocuparse de los dogmas incorporados en la confesión de su Iglesia y procura ordenarlos en un sistema completo. Esto tiene que hacerlo de manera tal que las relaciones orgánicas de los diversos elementos de la verdad divina se destaquen con claridad. Esta tarea no es tan fácil como parece que lo piensa Lobstein. Requiere más que un mero arreglo lógico de las verdades que estén formuladas claramente en la confesión de la Iglesia. Tienen que formularse verdades que se hayan afirmado nada más en términos generales. Tienen que descubrirse, proporcionarse y formularse los lazos de relación entre los dogmas separados, de manera tal que se haga clara la relación orgánica entre los diversos dogmas, y deben sugerirse nuevas líneas de desarrollo que estén en armonía con la estructura teológica del pasado. Debe derivar directamente de las Escrituras todo su contenido y no de la experiencia religiosa de la fe (como quieren Schleiermacher, Ritschl, Kaftan y Schaefer), ni de la historia (como quiere Troeltsch), ni de la proclamación de la Iglesia (como quiere Barth), porque de esta manera se hace de la revelación divina en la Escritura, tan sólo una norma mediante la cual se prueba el contenido de tal proclamación.

b). Una tarea demostrativa y defensiva. No basta con sistematizar los dogmas de la Iglesia, puesto que esto sería convertir la dogmática en materia meramente descriptiva. El dogmatista debe demostrar la verdad del sistema que presenta como suyo. Debe demostrar que cada una de sus partes prende sus raíces profundamente en el subsuelo de la Escritura. Para cada uno de los dogmas por separado, para los eslabones de unión y para los nuevos elementos sugeridos debe aportarse prueba bíblica que tome en cuenta el carácter progresivo de la revelación divina. La dogmática sale en busca de la verdad absoluta. No podrá alcanzarla en cada caso particular; no obstante, procurará acercarse tanto cuanto sea posible. Además, debe tomar en cuenta las desviaciones históricas de la verdad, a fin de que todo esto sobresalga con mayor claridad. Deben prevenirse todos los ataques contra los dogmas incorporados en el sistema, de tal manera que la fuerza verdadera de la posición asumida se destaque claramente.

c. Una tarea crítica. El dogmatista no puede proceder de acuerdo con Harnack sobre la hipótesis de que el desarrollo doctrinal del pasado fue un gigantesco error y que por lo mismo tiene que comenzar su trabajo de novo. Esto revelaría falta de respeto a la dirección del Espíritu Santo en el pasado histórico de la Iglesia, a la vez que pondría en evidencia una indebida cantidad de confianza propia. Al mismo tiempo debe ejercer una crítica severa sobre el sistema que propone y admitir la posibilidad de que en un punto o en otro se aparte de la verdad. Si descubre errores, aún en los dogmas de la Iglesia, debe procurar remediarlos en forma adecuada, y si descubre lagunas debe esforzarse en suplir lo que falte. Debe encaminar todos sus esfuerzos al adelanto de la ciencia dogmática.

B. EL MÉTODO DE LA DOGMÁTICA.

La palabra "método" no siempre tiene la misma connotación y no siempre se le usa con la misma amplitud en las obras de teología dogmática. En algunas de ellas la discusión del método de la dogmática incluye, si no es que a eso nada más se limite, una consideración de los requisitos necesarios para el estudio de la dogmática, y la distribución de su contenido en la estructura del sistema. Sin embargo, hablando estrictamente, el método de la dogmática tiene que ver nada más con la manera en que se obtiene el contenido de la dogmática, es decir, la fuente de donde se deriva y el modo en que se selecciona. A la consideración de estos dos puntos se limitará la presente discusión.

1. VARIOS CONCEPTOS RESPECTO A LA FUENTE DE DONDE SE DERIVA EL CONTENIDO DE LA DOGMÁTICA.

De manera que la primera pregunta que viene a consideración es la que se refiere a la fuente y norma de la dogmática. Desde el punto de vista histórico, hay especialmente tres conceptos que vienen a consideración, es a saber: (a) que la Escritura es la fuente de la Dogmática; (b) que la enseñanza de la Iglesia constituye la fuente verdadera; y (c) que la conciencia cristiana debe ser considerada como la fuente. Veremos cada uno de estos conceptos sucesivamente.

a. La Santa Escritura. En general, desde los primeros tiempos, la Biblia fue reconocida, si no como la *fons o principium unicum*, al menos como la *fons primarius* de la teología, y por tanto, también de la dogmática. Como fuente secundaria fue reconocida frecuentemente la revelación general de Dios en la naturaleza, como ahora también se le reconoce algunas veces. Warfield dice que "la fuente única de la teología es la revelación". Sin embargo, tomando en consideración que Dios se revela de diferentes maneras, reconoce también como fuentes "verdaderas y válidas" la revelación de Dios en la naturaleza, en la providencia y en la experiencia cristiana. Todas estas fuentes proporcionan algunos datos para la teología. "Pero", dice que, "a pesar de todo, sigue siendo verdad que estaríamos relegados a una teología pobre y dudosa si estos datos no estuvieran confirmados, reforzados y suplementados por las revelaciones más seguras y completas de la Escritura; y que la Biblia es la única fuente de la

teología no sólo en cierto grado sino también en un sentido en que ninguna otra cosa puede serlo".¹ Sin sombra de duda llama a la Santa Escritura la fons primarius de la teología.

Otros teólogos Reformados, como Turretin, Kuyper, Bavinck, Thornwell y Girardeau no vacilan en hablar de la Palabra de Dios como del principium unicum, teniendo en cuenta que el sentido que se da a unicum respecto a la Palabra es de que ésta es la fuente y norma única de la teología. Naturalmente que no quieren negar que el teólogo también puede obtener algún conocimiento de Dios de su revelación general, pero sostienen que desde la entrada del pecado en el mundo el hombre puede obtener el verdadero conocimiento de Dios mediante su revelación general sólo con la condición de que la estudie a la luz de la Santa Escritura, en la cual, los elementos de la revelación original de Dios hecha por El mismo, y que fueron oscurecidos y pervertidos por la plaga del pecado quedan republicados, corregidos e interpretados. En consecuencia, el teólogo debe volver siempre a la Escritura para adquirir un conocimiento fidedigno de Dios, y de las relaciones que El guarda con sus criaturas. Además, no podrá obtener conocimiento alguno de la obra redentora de Dios en Jesucristo si no es mediante la revelación especial, y este conocimiento es de suprema importancia. Resulta pues, que sólo sobre la base de la Santa Escritura se puede construir un sistema de teología dogmática.

El dogmatista que haga uso de la Escritura, naturalmente tomará en cuenta los resultados de sus estudios previos referentes a Revelación e Inspiración, Introducción General y Especial, Historia Sagrada y de manera muy particular, la Historia Rvelationis o Teología Bíblica. Según la opinión de algunos esto significa que tendrá que considerar a la Biblia como una colección literaria del antiguo Israel y de la primitiva literatura cristiana, de incomparable veracidad y valor, aceptará como históricamente verdaderas sólo aquellas partes comprobadas por la crítica histórica y concederá importancia normativa únicamente a los elementos que por sí solos se demuestran ante la conciencia cristiana. Estos principios conducirán, como es natural, a imponer toda clase de limitaciones arbitrarias a la revelación especial de Dios considerada como fuente de la teología.

Los teólogos empíricos modernos se oponen a la idea de una revelación autoritaria de Dios y están ávidos de asegurar el carácter científico de su teología mediante la aplicación de métodos científicos en su estudio; desacreditan por completo la Biblia como fuente de teología, aunque en algunos casos le atribuyen cierta clase de importancia normativa. Buscan la fuente de su teología en la conciencia cristiana. La teología de Schleiermacher es puramente subjetiva y experimental. Los ritschlianos, en verdad, todavía le atribuyen importancia de revelación a la Escritura, sin embargo la limitan al Nuevo Testamento, y más particularmente a aquellos elementos en los que se afirma la fe de la Iglesia y que son aprehendidos y comprobados por la fe.

Sin embargo, los teólogos Reformados rehúsan ser conducidos al laberinto del subjetivismo, y aceptan toda la Escritura como la revelación de Dios, divinamente inspirada, y fuente de la teología. Eso no obstante, comprenden que no todas las partes de ella tienen igual importancia doctrinal, que las revelaciones primitivas no son tan completas y explícitas como las posteriores, y que las doctrinas no deben basarse en aislados pasajes de la Escritura, sino en la suma total de las enseñanzas doctrinales de la Biblia. Sienten que es absolutamente erróneo seguir lo que cierto escritor llama "estilo cafetería" al usar la Biblia sólo para seleccionar lo que satisface al propio gusto, ignorando todo el resto. El dogmatista debe estudiar siempre la Biblia de acuerdo con la analogía Scriptura. Al mismo tiempo, los teólogos Reformados no siguen el llamado método bíblico de Beck, que aunque evitó el misticismo de Oetinger, quedó fuertemente influenciado por éste. Beck se opuso al subjetivismo de Schleiermacher y de sus seguidores. Acentuó el hecho de que el teólogo debe reunir todo su material de la Escritura, y solamente de ella, ignorando no sólo todas las teorías filosóficas, sino también todas las doctrinas eclesiásticas. Beck considera que la revelación divina en la Escritura es un todo orgánico, que consiste de diversas partes interrelacionadas que se mueven avanzando en un desarrollo indivisible, y alcanzando finalmente su consumación bajo la dirección del Espíritu Santo. El teólogo nada más tiene la tarea de reproducir la verdad tal como ha sido dada objetivamente en la Escritura, y al hacer tal cosa no debe seguir otro método que el que la misma Escritura sugiere. Su exposición debe seguir la línea de desarrollo indicada en la Santa Escritura, en la cual todas las partes de la verdad están relacionadas orgánicamente.

El método que acabamos de citar no toma en cuenta debidamente el hecho de que la Escritura no contiene un sistema lógico de doctrina que tendríamos nada más que copiar; que el orden que en ella se sigue considerada como relato de la revelación de Dios, es histórico más bien que lógico; que la teología dogmática debe ser una exposición de los pensamientos de Dios tal como la consciencia humana se los ha apropiado y asimilado, que deben expresarse en lenguaje y forma científicos adaptados a la propia época del dogmatista, y que éste jamás puede acercarse al estudio de la Escritura sin determinados prejuicios, sino que representa siempre un determinado punto de vista eclesiástico y tiene ciertas personales y positivas convicciones, las cuales, naturalmente, se reflejarán en su obra.

Uno de los nombres más recientes aplicados a la teología de Barth es "Teología de la Palabra de Dios". Barth niega la revelación general, se opone con violencia al subjetivismo de la teología moderna y acentúa la necesidad de la revelación especial para el conocimiento referente a Dios. Sin embargo, sería un error inferir de esto que Barth esté de acuerdo con el protestantismo de la Reforma en el concepto que éste tiene de que la Biblia es la fuente de la teología. En primer lugar la Biblia no debe identificarse con la revelación de Dios, sino considerarla nada más como un testigo de esa revelación. Y en segundo lugar la revelación especial es siempre, sencillamente, Dios hablando; nunca puede objetivarse y quedarse inmóvil en un libro, de manera que se convierte, según las palabras del Dr.

Machen, en "el supremo libro de texto en cuanto al asunto de la fe". La revelación especial de Dios no es un libro del que el teólogo pueda recoger, nada más, su material. En consecuencia, esa revelación especial no es la Biblia, ni una parte de ésta, sino simplemente, el habla de Dios al hombre, hecho al cual la Biblia testifica, y mediante el cual, el mensaje de la Iglesia acerca de Dios tiene que ser probado. Y si se preguntara: ¿En dónde encuentra la teología su material?, la respuesta sería una solamente: En la proclamación que la Iglesia hace de la Palabra de Dios hasta donde tal proclamación sea verdaderamente Dios quien habla. Dice Barth: "En la dogmática nunca puede haber un problema de mera combinación, repetición y sumarización de la doctrina bíblica".¹ Definiendo el concepto de Barth, dice Mackintosh: "La dogmática, pues, principia en el mensaje predicado y enseñado por la Iglesia, y encuentra allí los materiales para su discusión. Cuando la Iglesia habla de Dios, pretende estar declarando su Palabra. Y para la dogmática el asunto central es este: La manera en que se adapta el lenguaje en su intención y contenido, para servir y exponer la Palabra de Dios". Atendiendo a esto, no causa asombro que Barth diga: "Concedamos que hay una historia de las Iglesias Reformadas y que hay afirmaciones documentales de sus creencias, juntamente con exposiciones clásicas de su teoría y práctica, las cuales exigen y siempre exigirán la atención, el respeto y la consideración de cuantos se llamen clérigos Reformados; pero en el sentido más verdadero no hay tal cosa como una doctrina Reformada". (Las itálicas son del autor).

b. La enseñanza de la Iglesia. Algunos también consideran que la enseñanza de la Iglesia o su confesión es la fuente de la teología. En cierto sentido, la Iglesia Católicorromana verdaderamente considera la Santa Escritura como una fuente de la teología, pero niega que sea la completa revelación sobrenatural de Dios, y la suplementa con lo que llama "tradición apostólica" Las dos de algún modo constituyen la fuente de la teología, y sin embargo, se hace difícilmente correcto decir que esta iglesia estime que juntas, la revelación y la tradición constituyan la fuente y norma de la teología, aunque los escritores católicorromanos frecuentemente lo afirman así. Lo que en realidad acontece es que ambas constituyen la fuente y norma de la teología sólo hasta donde la iglesia las auténtica e interpreta infaliblemente. Los católicorromanos dicen que la Escritura y la tradición son las fuentes de la teología, pero niegan el derecho a la interpretación privada. Sostienen que de la iglesia recibimos tanto la Escritura como la tradición y que la misma iglesia determina los libros que pertenecen al canon y cuál es la tradición auténtica. Además, sostienen que ambas deben leerse usando los anteojos de la iglesia.

En consecuencia, aunque ambas, Escritura y tradición, pueden considerarse como fuentes de la teología, sólo las enseñanzas de la Iglesia, considerada de carácter irrevocable, constituyen la fuente verdadera y la regla de la fe. Al tratar el problema: ¿De dónde extrae la Iglesia su enseñanza, o dónde está depositada o preservada la revelación? "Contestamos así", dice Wilmer: De dos fuentes —la Escritura y la tradición.— Hasta donde estas dos Fuentes nos dan el contenido de nuestra fe, se llaman fuentes de la fe; y hasta donde determinan nuestra fe se llaman de manera semejante, reglas de fe. Sin embargo, son nada más las reales remotas o mediatas de la fe, en tanto que la regla inmediata es la enseñanza de la Iglesia." Y Gibbons afirma que "Dios nunca intentó que la Biblia fuera la regla de fe de los cristianos, independientemente de la autoridad viva de la iglesia". El Dr. D. S. Schaif dice: "La posición tridentina fue reafirmada por el Concilio Vaticano cuando afirmó que "tienen que ser creídas con fe divina y católica todas aquellas cosas que están contenidas en la Palabra de Dios, escritas o transmitidas y las cuales sea por solemne decisión o en virtud de su función magisterial ordinaria y univ-er-sal, la iglesia ofrece para que sean creídas como algo divinamente revelado". La situación queda en que nada puede ser aceptado como verdadero o recibido como artículo de fe a menos que sea definido y propuesto por la Iglesia. "Ella todavía retiene la comisión apostólica", dice Thornwell "y es el único órgano acreditado por el Espíritu de Dios para la instrucción de la humanidad en todo lo que tiene que ver con la vida y la piedad". Estrictamente hablando, es la voz de la Iglesia la que se escucha tanto en la Escritura como en la tradición. Sólo ella es el oráculo supremo de Dios, y por tanto, no hay que admirarse de que nn considere la lectura de la Biblia como una necesidad absoluta, y que hasta disuada a los laicos de tal empeño.

Este concepto católicorromano es un error respecto a la relación que existe entre la Iglesia y la verdad con la que trata la teología. Fue la verdad la que dio nacimiento a la Iglesia y no la Iglesia la que produjo la verdad. En consecuencia la Iglesia no puede ser considerada como el principium theologiae. Todas sus pretensiones y todas sus enseñanzas deben ser probadas por la Escritura y son válidas únicamente hasta donde estén garantizadas por la Escritura. La Iglesia de Roma no puede sostener su pretensión a una perpetua inspiración apostólica y, por tanto, hasta su llamada tradición debe ser sometida a la prueba de la Escritura. Las pruebas que la Iglesia Católicorromana misma se aplica no son suficientes.

Pero si la Iglesia de Roma tiene un exagerado concepto de la importancia de la Iglesia y de sus enseñanzas, otros se inclinan claramente a empequeñecer su importancia Actualmente se encuentra muy extendida la aversión a concederle algún carácter obligatorio o alguna autoridad a las formulaciones de la verdad en forma de credos de la iglesia. Aunque se admite francamente el valor histórico de los credos se pone en tela de juicio su importancia normativa, si no es que se niega explícitamente. Curtís considera que es una práctica muy dudosa la de demandar de los oficiales de la Iglesia que se suscriban a sus respectivos credos. Allen convoca a los miembros de la Iglesia Anglicana a permanecer firmes en la libertad con que Cristo nos hizo libres y a romper el yugo de la esclavitud que les ha sido impuesta en el Credo. Y aunque William Adams Brown, en su reciente libro A Creed for Free Men, todavía aboga por un credo, no quiere ser malentendido y en consecuencia dice: "Permitidme que desde luego explique que por un credo unificador no quiero dar a entender un conjunto de creencias prescritas por autoridad,

sea de la Iglesia o del Estado las cuales uno debe tomar en prueba de ortodoxia, tal como se las dan. Doy a entender un conjunto definido de convicciones que den significado a la vida, y dirección a la actividad; que en la conducta personal puedan servir como guía y como medio para entendernos con nuestros vecinos". Hasta los mismos Barth y Brunner, aunque consideran que los credos son venerables y dignos de respeto, rehusan atribuirles autoridad y considerarlos como rígidas pruebas de ortodoxia. Acentúan estos señores el hecho de que los credos son 'expresiones, pero no objetos de la fe'. Casi por lo general se acepta que aunque el teólogo aprecie el valor histórico de los Credos y las Confesiones de las iglesias protestantes y con gratitud las use, considerándolos como guías históricos, no debe sentirse comprometido por sus enseñanzas sino que debe estar completamente desembarazado en sus investigaciones científicas.

Sin embargo, resulta adecuado evitar los dos extremos ya descritos. No necesitamos decirlo; los Credos y las Confesiones nunca pueden colocarse al nivel de las Santas Escrituras como fuentes de teología. La Biblia es la fuente única, y los Credos tendrán que interpretarse a la luz de la Escritura, y no ésta a la luz de aquéllos. Al mismo tiempo los Credos contienen el testimonio de la Iglesia respecto a la verdad revelada en la Biblia, y el hecho de que fue guiada por el Espíritu Santo en el desarrollo de la verdad, resulta, para decirlo con las palabras de Thornwell, "una venerable hipótesis en favor de la autoridad divina de todo lo que la Iglesia propone". La Iglesia, al formular un credo lo propone como una concepción y expresión de la verdad absoluta revelada en la Palabra de Dios, y aceptada mediante cuidadosa consideración y oración; de manera que aquellos que se unen a esa iglesia dan a entender con ello su apego a la verdad de Dios tal como está expresada en los credos de la iglesia. La honradez común demanda de quienes son miembros de una iglesia que estén firmes en la forma en que ella expresa la verdad y que nada enseñen que sea contrario a sus símbolos doctrinales.

De consiguiente esta demanda tiene que ver acentuadamente con los oficiales y maestros de la Iglesia. El teólogo siempre tiene que serlo en relación con la iglesia particular. En comunión con ella recibe la verdad, ella le hace partícipe de sus convicciones, y promete que las enseñará y las propagará entre tanto que no se demuestre que son contrarias a la Palabra de Dios. Aunque no considere que los credos son infalibles acepta sus enseñanzas como la expresión de una verdad absoluta entre tanto que no se haga evidente lo contrario. Se dirá que tales enseñanzas constituyen una tendencia, y esto es perfectamente cierto; pero jamás entra alguien a un estudio sin algunos prejuicios. Todo teólogo al iniciarse en su tarea tiene determinadas convicciones, que no puede a voluntad, dejar a un lado, porque no puede eliminarse a sí mismo.

c. La conciencia cristiana. Bajo la influencia de Schleiermacher y de Ritschl casi se ha hecho costumbre en muchos círculos considerar a la conciencia cristiana como la fuente de la teología, la fuente única de donde ella deriva su material! Para Schleiermacher los dogmas de la Iglesia son la expresión científica de los sentimientos piadosos que el creyente, en estrecho y consciente examen propio percibe en su corazón. El conocimiento cristiano individual, pero de manera especial el de la comunidad religiosa es la mina de oro de donde deben extraerse los dogmas de la Iglesia. Al mismo tiempo Schleiermacher cree que las verdades extraídas de esta fuente, para que se conviertan en parte integral del organismo de la doctrina evangélica, deben encontrar apoyo en las confesiones de la Iglesia y en el Nuevo Testamento. Aunque Schleiermacher no reconoce la Biblia como la fuente de la teología, le atribuye al Nuevo Testamento cierta importancia normativa, puesto que contiene la revelación de Dios en Jesucristo, y describe las experiencias de aquellos que vivieron en contacto inmediato con El. Debido a la íntima asociación de ellos con Cristo sus experiencias tienen importancia normativa para nosotros.

Los ritschlianos critican el subjetivismo de Schleiermacher y de sus seguidores que dan por resultado cambiar el carácter normativo de la dogmática en una ciencia meramente descriptiva y hacer un intento para salvaguardar el carácter objetivo de la teología. Pretenden derivar sus dogmas de una revelación histórica de Dios en Jesucristo tal como se consigna en los Evangelios, es decir, la revelación incorporada en la vida y en las enseñanzas de Jesús y especialmente en su obra como fundador del Reino de Dios. Con frecuencia hablan de esa revelación como la fuente de la teología. Sin embargo, esto no quiere decir que la consideren como la fuente directa de las doctrinas teológicas. Hasta niegan explícitamente que tenga que considerarse con ese carácter y esto no resulta sino natural. Puesto que limitan la fuente Escrituraria a la revelación histórica de Dios en Jesucristo surge naturalmente la pregunta respecto a la base para tal limitación, base que se encuentra solamente en la fe de la Iglesia. La fe se afirma sobre aquellos elementos de la revelación histórica y que son de verdadero valor para la vida cristiana puesto que engendran la verdadera piedad. Y los elementos que de esta manera se apropian constituyen el material para el sistema doctrinal. De aquí que la fe de la iglesia sea realmente la fuente directa de su teología y que el contenido del sistema teológico sea, después de todo, determinado subjetivamente. La fe se introduce entre la revelación histórica en Cristo y el teólogo. Todavía resulta que el conocimiento religioso es la fuente de la teología. Pero aún así el subjetivismo pleno de la posición ritschliana todavía no aparece. La dogmática no debe considerarse como "la ciencia de los objetos de la fe" sino como "la ciencia de la fe cristiana". * La tarea del dogmático, dice Lobstein, "consiste en analizar la fe de la Iglesia, desarrollando su contenido y enlazando sus afirmaciones". Lobstein se preocupa con la manera en que la fe conoce la revelación y considera los datos de la fe a la luz de una teoría particular de conocimiento religioso, al cual aplica una prueba sencillamente pragmática. Lo que surte efecto en religión, resulta verdadero en teología. Garvie dice que de acuerdo con Ritschl, "Una doctrina es verdadera no porque esté en la Biblia, sino porque se comprueba a sí misma en la experiencia y en la práctica".

La idea de que la conciencia cristiana es la fuente de la teología resulta muy común en la literatura teológica de la actualidad. Hasta la Escuela de Erlangen hace de la experiencia su punto de partida, y Troeltsch, a pesar de su apelación a la historia de las religiones en general, no logra levantarse por encima del subjetivismo de Schleiermacher y de Ritschl, Wobbermin en principio sigue a Schleiermacher, y aún Schaefer con su énfasis teocéntrico no escapa al subjetivismo. El mismo concepto experimental se encuentra en la obra de Lemme, intitulada, *Christliche Glaubenslehre*, y en la de Schultz intitulada, *Goundriss der evangelischen Dogmatik*. Tal concepto caracteriza también a los seguidores de la teología ética de los Países Bajos. Y en nuestra propia tierra (EE. UU. de A.) hombres como William Adams Brown (en su obra *Christian Theology in Outline*). Beckwith (en su obra *Realities of Christian Theology*), D.C. Macintosh (en su obra *Theology as an Empirical Science*), y G.B. Foster (en su obra *Christianity in its Modern Expression*) consideran al conocimiento cristiano como la fuente de la teología. Muchos de aquellos que adoptan esta posición todavía se inclinan a reconocer la Escritura, en algún sentido, como autoridad objetiva, aunque no como una revelación inspirada e infalible de Dios.

Actualmente se hacen algunas objeciones obvias al concepto de que el conocimiento cristiano es la fuente, o, cuando menos, una de las fuentes de la teología. (1) La historia y la experiencia nos enseñan que la aceptación y asimilación de la verdad revelada en la Palabra de Dios determinan la naturaleza de nuestra experiencia cristiana y no viceversa. (2) El hombre, en la interpretación de su experiencia siempre está en peligro de confundir lo que procede del hombre y lo que procede de Dios, y de permitir que el pensamiento imperfecto del individuo o de la comunidad condicionen o limiten su teología. (3) Muchas verdades que son de la mayor importancia en teología caen fuera del campo de la experiencia En el sentido estricto de la palabra el hombre no puede experimentar a Dios, aunque M pueda experimentar sus operaciones ¿Cómo podría experimentar hechos tan objetivamente históricos como la creación del mundo, la caída del hombre, la encarnación del Logos, la muerte expiatoria de Cristo, su resurrección de entre los muertos, su retorno físico, etc? En este asunto la consistencia nos llevaría a una de dos cosas : Pondría sobre nuestra experiencia una carga que no puede llevar, o empobrecería seriamente nuestra teología (4) La interpretación de los datos de la conciencia cristiana con sus corrientes y contracorrientes, y con todas sus fluctuaciones, constituye un proceso tan delicado y en el cual el hombre queda tan inclinado al error que con toda probabilidad muy pocas y satisfactorias inferencias podrán derivarse de ella. La verdad absoluta no puede alcanzarse por ese camino, y sin embargo, esta es la cosa precisa a la que aspira la teología dogmática (5) Aunque pudiera ser verdad que la fe salvadora, cuando menos de un modo general, implica un sistema de doctrina, no se sigue de ello que semejante sistema pueda ser deducido de la conciencia cristiana, aún cuando éste estuviera más o menos sujeto a la Escritura. Frank intentó derivar un sistema completo del principio de la regeneración, pero difícilmente podría decirse que lo haya logrado. (6) Es un hecho impresionante que aquellos que confiadamente hablan de la conciencia cristiana considerándola como la fuente de la teología, con frecuencia insisten en que sus expresiones sean probadas por la Escritura y que sólo cuando estén de acuerdo con la Palabra escrita de Dios se les tomen como materiales válidos en la construcción de un sistema de teología.

El hecho de que la experiencia cristiana, o la conciencia cristiana no sea la fuente de la teología, no quiere decir que no sea factor, y hasta factor importante en la construcción de un sistema dogmático. Algunos teólogos Reformados, como H.B. Smith Van Oosterzee, McPherson y Warfield, hasta hablan de ella como de una verdadera — aunque subsidiaria — fuente de la teología. Sin embargo, el último de los citados dice "que probablemente pocas inferencias? satisfactorias podrían sacarse de la experiencia cristiana si no tuviéramos la norma de ella y sus implicaciones dogmáticas consignadas para nuestro beneficio en las transparentes páginas de la Palabra escrita". No obstante, si recordamos que el conocimiento religioso difiere de todos los otros conocimientos en que no descansa sobre la intuición individual de la verdad, ni en la autoridad de algún nombre, sino solamente en la autoridad de Dios, sentimos entonces que la conciencia religiosa difícilmente podría ser una fuente independiente para la teología. El intento de convertir al hombre en autónomo en este respecto nos expone por una parte al peligro del deísmo que hace al hombre independiente de Dios, y por otra, al peligro del panteísmo que identifica al hombre con Dios La Escritura nunca se refiere a las impresiones cristianas considerándolas como fuerte y norma de la verdad. Además, las impresiones religiosas, en gran parte, están determinadas por el medio ambiente en que vive el hombre, dejan ver variaciones importantes y por tanto no pueden considerarse como una fuente digna de confianza.

Al mismo tiempo los sentimientos religiosos serán siempre un factor importante en la estructuración de un sistema de teología Solamente el teólogo cristiano tiene una intuición adecuada en la verdad tal como está revelada en la Palabra de Dios, y por eso sólo él está calificado para dar una explicación sistemática de ella. Aunque su fe personal no pueda considerarse como fuente de donde broten las aguas vivas, es, sin embargo, el canal que se las conduce hasta él (al teólogo cristiano) desde los manantiales perennes de la Escritura. Y su apropiación personal de las verdades de la revelación se reflejará de manera natural en la estructura que construya de la verdad. Al comprometerse en su tarea de dogmatista no podrá hacer a un lado sus convicciones personales ni las que en común disfruta con la Iglesia a la que pertenece. El producto de sus labores teológicas necesariamente llevará su sello personal. Además, la experiencia cristiana puede servir para comprobar muchas de las verdades de la religión cristiana y hacer que permanezcan como realidades vivas en la vida cristiana. Aunque nada añadida a la verdad que se encuentra en la Palabra de Dios, puede fortalecer en gran manera la aprehensión subjetiva de ella, y por lo mismo tiene gran valor apologético.

2. LA MANERA DE SELECCIONAR Y DE TRATAR LOS MATERIALES DE LA DOGMÁTICA. Se han sugerido y aplicado diversos métodos para obtener y manejar las verdades teológicas, y de ellos, los siguientes son los que consideramos más importantes.

a. El Método Especulativo. El término "especulativo" no siempre se usa en el mismo sentido en la filosofía y en la teología. El pensamiento especulativo en un sentido de la palabra es simplemente la antítesis de aquel empiricismo que sostiene que todo conocimiento está fundado sobre la experiencia. El empiricismo consistente reduce todo conocimiento a la comprensión de las cosas que caen directamente bajo la observación de los sentidos, y por tanto se le llama sensualismo (en su sentido de doctrina filosófica). Proporciona conocimientos sobre hechos particulares, pero nada sabe de leyes y principios universales que unen tales hechos en un todo orgánico, y por lo mismo equivale en realidad a la negación de todo conocimiento científico. La función de la razón es ir más allá de los hechos particulares y contingentes y buscar los principios básicos generales y necesarios que unifiquen los hechos y las ideas particulares en una sola unidad dándoles la coherencia de un sistema. Esta función de la razón se designa algunas veces como "especulación". La especulación, en este sentido, es absolutamente esencial para hacer que toda clase de conocimiento llegue al nivel de una ciencia, y por lo mismo no puede despreciarse en el campo de la teología. La teología dogmática aspira a una exposición del conocimiento de Dios en las relaciones que El guarda con sus criaturas, y la teología jamás podrá cumplir su tarea sin la función organizadora de la razón. Sin embargo, el anterior no es el significado que en la esfera de la teología se adhiere ordinariamente a los términos "especulación" o "método especulativo". Con estos se denota, más bien, el método de los filósofos o teólogos que se rehúsan a colocar su punto de partida en los hechos ya conocidos,) procuran construir un sistema "apriorístico", es decir, que no toma en cuenta los datos que nos han sido dados por la observación y la experiencia. El método a priori va de lo absoluto y universal a lo relativo y particular de manera puramente deductiva. Fleming dice que este método se caracteriza "por no arrancar de ningunos datos que le hayan sido dados como su tema, sino de determinaciones que el pensamiento encuentra en sí mismo, como la base necesaria y primaria de todo ser y de todo pensar". Cuando se aplica este método, la prueba de la verdad descansa en su coherencia, o en la consistencia de sus varias proposiciones. Cualquier cosa que un hombre tenga necesariamente que pensar de acuerdo con las leyes de la lógica tendrá que considerarse como verdadera. Este es el método en el que Bacon pensaba cuando dijo: "Los racionalistas son como las arañas; cuanto hilan lo sacan de sus entrañas". El método especulativo opera absolutamente con el pensamiento abstracto y prosigue sobre la hipótesis de que el mundo del pensamiento es también el mundo de la realidad. Kaftan afirma la peculiaridad del método especulativo cuando dice: "Está basado en la presuposición de que en el pensamiento humano hay una función creativa inherente; que en la mente está latente el poder de extender nuestro pensamiento más allá de toda experiencia y que nada más se necesita que las relaciones con las cosas lo desparten; y que a las llamadas leyes del pensamiento les resulta una importancia sobrenatural".¹ Sobre este mismo punto Caldecott se expresa de la manera siguiente: "El germen de la doctrina completa es que el pensamiento necesario es constructor de la experiencia inteligente y que la "idea" u "objeto" que nos presenta tiene derecho a nuestra plena confianza como real. Que tenemos alguna experiencia inteligente que sea verídica se toma por concedido; lo que tiene que explicarse es el hecho mismo : sea idea, pensamiento o creencia que pueda demostrarse que está necesariamente incluido o implicado allí como su prius es un pensamiento verdadero, tan verídico como el antecedente mismo, para decir lo menos posible". Según este método la razón humana no es nada más el instrumento del pensamiento, sino la precisa fuente de él, y todo pensamiento necesario y coherente es también la realidad. Y no solamente la filosofía sino también la teología (la que Hegel considera como la filosofía que habla en símbolos) es tejida por la mente humana. La filosofía de Hegel proporciona el ejemplo clásico de su método, y los idealistas absolutos siguen en sus obras este ejemplo. Hay varias objeciones obvias a la aplicación del método especulativo según queda definido. (1) Se desarrolla sobre la hipótesis de que la conciencia del hombre que aquí se representa como pensamiento absoluto es la fuente de la teología, pero como ya vimos en lo que dijimos arriba, resulta verdaderamente imposible que la conciencia humana preste servicio de tal capacidad. (2) Dentro de este método nos movemos por completo en la esfera del pensamiento, y no tocamos lo objetivo, en el sentido de algo independiente de nuestra vida mental y, por decirlo así, fuera del dominio de ella; en tanto que en la teología tenemos que ocuparnos con realidades objetivas. Podría decirse que lo que el hombre necesariamente piensa tiene que ser objetivamente real, pero tal idea no tiene fundamento. (3) Este método ignora los hechos históricos del cristianismo, los cuales existen independientemente de la razón humana y no pueden deducirse de ella. Además está limitado a ideas muy generales, puesto que como indica Schleiermacher, el pensamiento puro siempre está limitado a lo general, y nunca puede producir detalles particulares. (4) Tuerce la distinción esencial entre filosofía y teología y hace de ésta algo puramente intelectual. Según Hegel la filosofía interpreta la última realidad en términos de pensamiento puro, en tanto que la teología explica la misma realidad en forma pictórica, es decir, en términos imaginativos. La filosofía es superior a la teología; la teología es inferior a la filosofía. (5) Despoja a la fe de su verdadero carácter bíblico reduciéndola a un mero conocimiento. Es el mero sentido cristiano común que sólo puede levantarse al nivel del verdadero conocimiento mediante la razón especulativa. De esa manera, la fe se convierte en algo parecido a la pístis de los gnósticos, para distinguirla de la gnosis de que ellos (los gnósticos) se enorgullecían.

b. El método empírico. Las expresiones "método empírico" y "método experimental" con frecuencia se usan indistintamente. El empirismo es casi lo contrario de a priorismo. En la adquisición del saber procede en forma inductiva más bien que en deductiva. "Nada admite como verdadero o cierto sino lo que da la experiencia, y rechaza todo conocimiento a priori". Los teólogos de la escuela empírica, por lo general, toman la religión experimental como el objeto de la teología. En el estudio de tal objeto desean emplear el método de la ciencia moderna, es decir, el de observación e inducción. Se hace a la religión objeto de cuidadosa observación, y quedan sujetas a riguroso examen todas sus manifestaciones, en el estudio histórico de las religiones de la raza humana y en el de la psicología de la religión. Después de que estas manifestaciones se describen y se clasifican cuidadosamente se busca su explicación en principios generales, y cuando tales principios han quedado formulados minuciosamente son a su vez probados mediante observación posterior. Con los materiales reunidos de esta manera se construye un sistema que desde luego constituye más bien una filosofía de la religión que un sistema teológico de la verdad.

La descripción anterior es de naturaleza muy general y no da indicación de las diferentes variaciones del método experimental, que son muy numerosas. Macintosh clasifica bajo el método empírico lo que llama tipos místico, ecléctico y científico. Wobbermin habla del método religioso-psicológico, al que también llama método Schleiermacher-Jamesiano, y Lemme llama al método que emplea y que es suyo, "método empírico-descriptivo". Las variaciones existentes resultan de los diversos intentos que se hicieron para vencer algunas de las deficiencias del método empírico y para contestar objeciones como las siguientes: Que el método experimental es completamente subjetivo; que es del todo individual y por esta misma razón no tiene validez general; y que reduce la teología a una muy elevada y especializada división de la antropología. Algunos teólogos modernos comprenden que tienen que tratar con su contenido teológicamente, y que esto requiere de parte suya un esfuerzo muy especial. Macintosh quiere que se entienda con claridad que Dios es el objeto de su obra intitulada: "Theology as an Empirical Science", (La Teología Considerada como Ciencia Empírica) y Schaefer quiere muy definidamente que su teología esté centrada en Dios.

Schleiermacher puede ser considerado como el padre del método empírico en la teología. Ritschl y los ritschlianos se opusieron al subjetivismo de Schleiermacher, sugiriendo un método más objetivo, pero en último análisis hasta el método ritschliano es experimental. Los teólogos de Erlangen siguieron con este método, y aún Troeltsch no se apartó por completo de él. El método religioso-psicológico de Wobbermin es de hecho un retorno a la posición de Schleiermacher y hasta el mismo Schaefer encuentra a Dios, fundamentalmente, en las experiencias del alma. De esta manera, la teología moderna se ha caracterizado por buscar a Dios en el hombre, y en algún sentido de la palabra, considera a Dios como la continuación ininterrumpida del hombre. Es cierto que Barth acentúa la distancia infinita que hay entre Dios y el hombre, y pone énfasis en el hecho de que el hombre solamente puede conocer a Dios mediante una especial revelación divina. Pero si se pregunta: ¿Dónde está precisamente la revelación de Dios?, Barth no lo puede decir porque la revelación no tiene existencia objetiva independiente. Es algo que no existe en forma definida como para que uno pueda decir Aquí está. La Biblia no puede considerarse como la Palabra infalible e inspirada de Dios Únicamente da testimonio de la revelación original y divina dada a los profetas y particularmente en Cristo: Barth únicamente puede decir que la revelación de Dios está allí en donde Dios habla directamente al alma humana, y habla una palabra que queda reconocida como la Palabra de Dios únicamente por medio de una operación especial del Espíritu Santo en cada caso particular. El acto de Dios de hablar es una revelación de Dios sólo para aquel a quien Dios le hace llegar su palabra en fe. La recepción de esta revelación constituye una experiencia única para quienes la reciben Hablando estrictamente, ¿tiene la proclamación de la Iglesia alguna otra fuente que presentar? y si no ¿hasta dónde puede Barth realmente librarse del método experimental? Puede decirse que según Barth la proclamación de la Iglesia tiene que ser probada mediante la revelación original atestiguada por la Escritura, pero eso en nada cambia el asunto. La mayor parte de los teólogos experimentales consideran a la Biblia como si fuera, en algún sentido de la palabra, una norma para el estudio de la teología. Nada sorprende encontrar a Rolston diciendo: "sobre premisas bartianas no hay manera de evitar que los hombres caigan en una posición que para los mismos bartianos sería odiosa. Inevitablemente este sistema tendería hacia un vasto subjetivismo en el que cada individuo tendría que decidir por sí mismo precisamente cuál porción de la Escritura tiene autoridad para él".

No obstante lo mucho que el método empírico esté en boga en la teología moderna, se presta, sin embargo, a varias objeciones serias. (1) La aplicación de este método eo ipso destierra a Dios como objeto de la teología, puesto que no es posible investigar a Dios experimentalmente. No podemos sujetarlo a las pruebas de la observación y el experimento. Si algunos de los que aplican este método sienten que en el estudio de la teología deben ir más allá del conocimiento de los fenómenos de la religión hacia el conocimiento de Dios, y hacen en realidad un intento serio para moverse en esa dirección, tienen que hacerlo a expensas de su método empírico. (2) Debido a que el método empírico tiene que ver con los fenómenos de la religión experimental más bien que con Dios como su objeto, realmente no tiene éxito de ninguna clase para estructurar un sistema de teología. La obra de James, Las Variaciones de la Experiencia Religiosa está considerada como una producción clásica de este método Pero este libro, a pesar de la importancia que tenga, no es teológico (3) La aplicación estricta del método empírico no capacita a uno para penetrar siquiera la superficie en el estudio de la religión. Las pruebas externas pueden aplicarse a los fenómenos de la vida religiosa, pero no a la misma vida interior ni a las profundidades escondidas

del alma de donde surgen las experiencias religiosas. El método empírico pura y sencillamente nos ata a un desnudo fenomenalismo sin unidad o consciencia, lo que no merece siquiera el nombre de ciencia. (4) Por último, el método empírico, aún cuando deja de ser puramente empírico y concede la validez de la reflexión y de la influencia, y admite la aplicación de las categorías generales de pensamiento, no va generalmente más allá de la descripción de los estados subjetivos de conocimiento con sus constantes fluctuaciones, Esto da por resultado una ciencia puramente descriptiva en lugar de una que tenga importancia normativa. Abandona el campo de la religión objetiva y procura adquirir sus triunfos en el reino de lo subjetivo.

c. El método genética-sintético. A veces se le da a este método el nombre de método teológico, o método de autoridad, debido a que se desarrolla sobre la hipótesis de que la revelación que Dios hace de sí mismo en la Escritura es lo que en teología se llama principium cognoscedi extemum. La premisa es que Dios — no la religión — es el objeto de la teología, y que el objeto puede ser conocido sólo porque, y hasta donde, éste mismo se haya revelado. En consecuencia, los datos con que la teología tiene que ver no nos los proporciona la conciencia cristiana, sino la revelación especial y objetiva de Dios. Sólo esta revelación, hecha por Dios mismo, puede proporcionarnos un conocimiento absolutamente fidedigno de El. Cualquier conocimiento que se derive de otras fuentes tales como la naturaleza y la conciencia cristiana tienen que ser probados por la Palabra de Dios. Conforme a este método el dogmatista, aunque tome la Confesión de su Iglesia como punto de partida, sin embargo, en la construcción de su sistema procede de acuerdo con los datos que le proporciona la Escritura. Entra en la rica cosecha de los trabajos que se han hecho de manera especial en la exégesis y en la historia de la revelación o la teología bíblica, y procura demostrar la manera en que los dogmas de la Iglesia están enraizados no en pasajes aislados de la Escritura, sino en la Escritura considerada como un todo y que de esa revelación divina, en forma orgánica se desarrollan los dogmas. Hasta donde seleccione de la Escritura sus materiales, su método puede llamarse inductivo; pero esto no debe interpretarse como una clase de método experimental como hasta cierto punto lo hizo Hodge y también Edgar. Para el dogmatista la Biblia no sólo le revela ciertos hechos que él puede permitirse interpretar como considere adecuado y hasta donde estime necesario según la época en que viva; sino que también la Biblia misma da una interpretación infalible de los hechos, la cual no puede soslayar a voluntad, sino que debe aceptar como autoritativa.

En la aplicación del método sintético el teólogo no solamente recibirá de la Escritura doctrinas aisladas, sino más bien la verdad divina, revelada como un todo en hechos y en palabras. Los hechos son la incorporación de las verdades que han sido reveladas, y las verdades iluminan los hechos que surgen de las páginas de la Sagrada Escritura. Las enseñanzas de la Escritura han de contemplarse en su grandiosa unidad puesto que la Biblia indica de varias maneras que se entrelazan sus doctrinas sueltas Recordando todos estos datos el dogmatista procurará construir su sistema siguiendo un enlace lógico, sacando de la Biblia, como del manantial original de la verdad religiosa, cualquier eslabón que falte en la Confesión de su iglesia, y llamando la atención sobre las diversas desviaciones que se apartaron de la Escritura en el desarrollo histórico de la verdad. Será su esfuerzo permanente expresar todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento que están escondidos en Cristo y revelados en la Escritura.

C. DISTRIBUCIÓN DE LA DOGMÁTICA.

Ha habido mucha variedad de opiniones respecto a la distribución adecuada del material de la Dogmática. Se ha hecho que el principio de distribución se derive del contenido de la teología, o bien de los orígenes de sus materiales, o de la forma en que se tratan tales materiales, o bien, de su desarrollo histórico. Naturalmente, este principio no ha de ser escogido en forma arbitraria, sino que ha de tener parentesco con el asunto, ha de abarcarlo por completo, ha de darle a cada parte su lugar natural y ha de conservar la proporción adecuada de cada una de las diversas partes. Parece que la lógica requeriría que en la eología, como en todas las otras ciencias, el principio de división se derivara no de sus fuentes, ni de la manera de tratar sus materiales, tampoco de su desarrollo histórico, sino decididamente, de su contenido. Los siguientes son los métodos más importantes de la distribución del material dogmático adoptados por la Iglesia Protestante a partir de los días de la Reforma.

1. EL MÉTODO TRINITARIO. Calvino y Zwinglio, hasta cierto punto, pavimentaron el camino para la distribución trinitaria del material dogmático. Su clasificación no fue estrictamente trinitaria, sino que se derivó de la confesión apostólica, o sea, el Credo de los Apóstoles. Siguieron el sendero del Credo tratando primero a Dios como Creador, a Dios como Redentor y a Dios como Santificador, y en un libro aparte que trataba de la Iglesia y de los Sacramentos. El teólogo holandés, Melchor Leydekker (que nació en 1642), discípulo de Voetius, fue el primero en aplicar estrictamente el método trinitario. Sin embargo, el método no se hizo popular. Hegel, que consideraba que la doctrina de la Trinidad era la doctrina central del Cristianismo, la colocó una vez más en el primer plano, y Marheineke y Martensen lo siguieron. Como es natural, este método conduce en la Dogmática a un indebido énfasis sobre lo metafísico. Como es lógico, excluye la discusión de la doctrina de la Trinidad. Esta sólo puede tratarse como una premisa en un capítulo preliminar. Además, este método con su excesivo énfasis por separado sobre cada una de las Personas de la Deidad tiende a oscurecer el hecho de que las opera ad extra de Dios son todas opera essentialia, es decir, obras del Ser divino como un todo, y les da la apariencia de opera personalia,

obras de las personas por separado. Por último, los diversos elementos de la antropología y la soteriología no encuentran lugar natural en semejante esquema. Por estas razones, este método de distribución ha encontrado poco favor, y no merece recomendación.

2. EL MÉTODO ANALÍTICO. En tanto que el método sintético comienza con Dios y sigue luego a tratar los temas del hombre, Cristo, la redención, etc., hasta que por último llega al fin de todas las cosas, el método analítico propuesto por Calixto (1614-1656), comienza con lo que su método considera la causa última o la finalidad de la teología, es decir, la bienaventuranza, y luego procede a una consideración del sujeto (Dios, los ángeles, el hombre, el pecado) y por último se ocupa de los medios por los que la bienaventuranza se asegura (predestinación, encarnación, Cristo, justificación, la Palabra, los sacramentos, etc.) De seguro produce una impresión extraña que la teología comience por la finalidad y que ésta sea la bienaventuranza más que la gloria de Dios. Igualmente extraño resulta que en la segunda parte quedan coordinados Dios, los ángeles y los hombres como si la bienaventuranza fuera la finalidad de la teología tanto para el hombre como para los otros. Además, la tercera parte hace escasa justicia a la soteriología, puesto que pasa en silencio temas como la regeneración, el llamamiento, la conversión, la fe, la santificación y las buenas obras. A pesar de esto, algunos luteranos siguieron el método de Calixto aunque en la actualidad ya nadie lo favorece.

3. EL MÉTODO DEL PACTO. Coccejus fue el primero que dedujo de la idea del pacto un principium divisionis. Distinguió y trató con éxito el foedus naturae e operum, y el foedus gratiae con sus tres subdivisiones: ante legem, sub lege, y post legem. Entre los teólogos reformados de los Países Bajos lo siguieron Witsius y Vitringa, pero en otros círculos su sistema no encontró aceptación. Y aún en la teología Reformada tuvo vida muy corta. Entre los Presbiterianos del Sur, en nuestra tierra, el Dr. Thornwell siguió una división parecida. Su principio de distribución lo deriva del gobierno moral de Dios y trata este gobierno en su forma más sencilla, es decir, el gobierno moral modificado por el pacto de obras, y luego modificado por el pacto de gracia. Pero en esta división claramente se descubre que el principio de distribución no se deriva del contenido como tal, sino de la historia de su desarrollo. Partiendo del pacto entre Dios y el hombre, discute como es natural, la doctrina de Dios y del hombre, sólo por vía de introducción. Además, de hecho borra la distinción entre la Historia de la Revelación y la Dogmática, priva a ésta de su carácter absoluto y lleva a repeticiones constantes.

4. EL MÉTODO CRISTOLOGICO. Varios teólogos, tanto de Europa como de América opinan que toda teología genuinamente cristiana debería ser Cristo-céntrica, y por lo mismo derivan su principio de distribución, de Cristo y de sus operaciones salvadoras. Tomaron esta posición Hase, Thomasius, Schultz, T. B. Strong, A Fuller, H. B. Smith y V. Gerhart. Schultz trata de Dios y del mundo, y del hombre y el pecado considerándolos como premisas de la Salvación Cristiana y luego continúa la discusión de la obra salvadora del Hijo de Dios (Persona y Obra de Cristo) y los actos salvadores del Espíritu de Dios (Iglesia, Medios de Gracia, ordo salutis, perfeccionamiento de la salvación.) Un curso algo parecido sigue Smith, quien trata sucesivamente de los antecedentes de la redención, de la redención misma y de los resultados o (para usar un término subsecuente) del reino de la redención. Baste para condenación de este método que las doctrinas de Dios, del hombre, y del pecado tengan que ser colocadas fuera del sistema, y se las trate como preámbulos. Ciertamente Cristo es el centro de la revelación de Dios, pero por esa misma razón no puede ser el punto de partida. Además, algunas veces este método se combina (como por ejemplo, en la obra de Gerhart) con la falsa noción de que Cristo y no la Escritura es el principium cognoscendi extemum de la teología.

5. EL MÉTODO FUNDADO SOBRE LA IDEA DEL REINO. Bajo la influencia de Ritschl, que hace del Reino de Dios el centro de su teología, algunos teólogos quisieron derivar de este importante concepto el principio de distribución. Ritschl mismo no aplica esta división; ni tampoco Kaftan, Haering y Herrmann que son algunos de los más importantes teólogos de la escuela ritschliana. Van Ooesterzee ofrece un ejemplo de ello, el cual no es muy convincente. En realidad da la división sintética acostumbrada, y nada más substituye los antiguos títulos de las varias divisiones con designaciones derivadas de la idea del Reino. Trata sucesivamente de Dios; o del Rey Supremo (teología), el hombre o el sujeto del reino (antropología), Cristo o el fundador del Reino (Cristología), redención o ser salvos para el Reino (soteriología objetiva), el camino de la salvación, o constituidos para el Reino (soteriología subjetiva), la Iglesia o la escuela de preparación del Reino (eclesiología) y la venida futura del Señor, o la consumación del Reino (escatología). Esta división es puramente formal, y de ninguna manera se deduce orgánicamente de la idea del Reino. Además una división fundada sobre la idea del Reino le roba a la dogmática su carácter teológico, y es lógicamente imposible. La doctrina de Dios, del hombre en general, del pecado y de Cristo en su multifacética importancia no puede derivarse de la idea del Reino de Dios.

6. EL MÉTODO SINTÉTICO. Este es el único método que producirá la deseada unidad en dogmática. Tiene su punto de partida en Dios y trata las diversas doctrinas en su orden lógico, es decir, en el orden en que surgen en el pensamiento, y lo cual hace que se preste a un tratamiento más inteligible. Cada verdad, con excepción de la primera, al tratarse en este orden, tiene que relacionarse con las precedentes para que se contemple en la más

clara luz. Dios es la verdad fundamental en teología, y por eso, naturalmente, es el primero en el orden. Cada verdad siguiente para que se contemple en su verdadera perspectiva tiene que examinarse a la luz de la verdad primera. Por esa razón la Antropología debe preceder a la Cristología, y ésta debe preceder a la Soteriología y así sucesivamente. Siguiendo con este orden lógico, trataremos:

- I. La doctrina de Dios (teología);
- II. La doctrina del hombre (antropología);
- III. La doctrina de Cristo (Cristología);
- IV. La doctrina de la aplicación de la salvación (soteriología);
- V. La doctrina de la Iglesia (eclesiología);
- VI. La doctrina de las últimas cosas (escatología).

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Cuál es la diferencia entre la teología bíblica y la dogmática y cómo se relacionan entre sí?
2. ¿Qué objeciones han surgido en contra de la sistematización de la verdad teológica?
3. ¿Qué distinción hacen los teólogos modernos entre la fuente y la norma de la verdad teológica?
4. ¿Es válida esta diferencia?
5. ¿Por qué debe considerarse a la Biblia como el principium unicum de la teología?
6. ¿Cómo distinguen Kuyper y Bavinck entre un principium y una fuente o fons?
7. ¿Qué verdad importante está contenida en el énfasis moderno que se pone sobre la conciencia cristiana?
8. ¿Cómo difieren los conceptos de Troeltsch, Schaefer y Barth respecto a la tarea de la dogmática?
9. ¿Cuál es el concepto Bartiano respecto a la fuente de la teología?
10. ¿Es posible que un dogmatista se despoje de toda parcialidad en sus estudios teológicos?
11. ¿Cuál es el método místico?
12. ¿Cuál es el método religioso histórico de Troeltsch?
13. ¿Cuál es el método pragmático?

Capítulo V HISTORIA DE LA DOGMÁTICA

La historia de la dogmática no arranca desde el tiempo de los apóstoles, pero sí de los principios del siglo III, cuando Orígenes escribió su Peri Archon. Pueden distinguirse varios períodos, son a saber, el de la Antigua Iglesia Católica, el de la Edad Media, el de la Reforma, el del Escolasticismo Protestante, el del Racionalismo y el Supranaturalismo, y el de la Teología Moderna.

A. EL PERIODO DE LA ANTIGUA IGLESIA CATÓLICA.

Al principio de este período y por medio de la escuela catequística de Alejandría se hizo algún trabajo preparatorio y valioso, pero no había de ser sino hasta principios del siglo III cuando apareciera un trabajo de importancia, que se propusiera ser una presentación sistemática de la verdad teológica. De hecho, el período de la Antigua Iglesia Católica produjo nada más tres obras de valor superior en el campo de la teología sistemática, y las tres son bastante deficientes.

1. PERI ARCHON, (O, DE PRINCIPIIS) LA OBRA DE ORÍGENES. Orígenes fue el primero en estructurar algo semejante a un sistema de teología. Escribió su obra por el año 218 A C En ella, el autor intenta transformar la doctrina de la Iglesia en una ciencia especulativa, aceptable a las clases cultas y filosóficas de su época Su gran ambición consistió en desarrollar el contenido de la fe, convirtiéndolo en una ciencia que no se apoyara en el principio de autoridad, sino en su propia evidencia inherente y racional De esta manera quiso elevar la pistts al nivel de gnosis Aunque la obra testifica la claridad y profundidad intelectual de su autor, revela también la tendencia a sacrificar la teología en aras de la filosofía Se aparta de la enseñanza contemporánea de la Iglesia señaladamente (a) en la doctrina de que las almas humanas preexistieron, pecaron en aquella existencia previa, y que ahora, para castigo, están aprisionadas en cuerpos materiales; (b) en la noción de que el alma humana de Cristo ya estaba en su preexistencia unida con el Logos; (c) en la negación de la resurrección física; y (d) en la enseñanza de la restauración de todas las cosas, incluyendo a Satanás. El plan general de la obra es deficiente y no presenta un tratamiento adecuado de la Cristología y la Eclesiología.

2. EL ENCHIRIDION AD LAURENTIUM: DE FIDE, SPE, ET CARITATE, OBRA DE AGUSTÍN. Tal como lo indica el subtítulo, el plan de esta obra se deriva de las tres virtudes paulinas: fe, esperanza y amor. Bajo el primer encabezado el autor discute dos principales artículos de la fe; bajo el segundo la doctrina de la oración siguiendo el orden de las seis peticiones de la Oración del Señor; y bajo el tercero, toda clase de problemas morales. Aunque este arreglo de ninguna manera resulta ser el ideal, y la obra no siempre es consistente consigo misma,

proporciona evidencia del pensamiento profundo y del empeño esforzado puestos en la estructuración de toda la doctrina cristiana desde un punto de vista estrictamente teológico. El autor contempla el mundo entero con toda su rica variedad sub specie aeternitatis, y hace de todo el universo un solícito servidor de Dios. Por medio de éste y de sus muchos otros tratados dogmáticos Agustín ejerció una influencia tremenda, que resulta poderosa, especialmente en círculos reformados hasta el día de hoy. En los tiempos anteriores a la Reforma, él hizo más que ningún otro erudito para desarrollar las doctrinas bíblicas del pecado y de la gracia.

En relación con lo que antecede debemos hacer mención también del *Commonitorium* de Vicentius Lerinensis que da una explicación de la doctrina de la Antigua Iglesia Católica, pero que difícilmente puede considerarse como una exposición sistemática de la verdad dogmática. Sin embargo, sirve para dar una forma definida a las enseñanzas de los Padres. El ideal del autor era dar una exposición de doctrina en armonía con la tradición de la Iglesia, a la cual definía como *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*. La obra tiene sabor semi-pelagiano.

3. LA OBRA DE JUAN DE DAMASCO, INTITULADA: *Ekdosis Akribes Tes Orthodoxou Pisteos* (Una Cuidadosa Exposición de la Fe Ortodoxa), 700-760. Esta obra es notablemente el intento más importante que se ha hecho dentro de la Iglesia de Oriente para dar una exposición sistemática de teología dogmática, considerada esta materia tanto en su carácter especulativo como en el eclesiástico. La obra se divide en cuatro libros, que tratan respectivamente, a) de Dios y de la Trinidad; b) de la creación y de la naturaleza del hombre; c) de la Encarnación de Cristo, su muerte y su descenso al hades; y d) de la resurrección y el reino de Cristo, y además, temas como la fe, el bautismo, la adoración de las imágenes, etc. El orden de este último libro es muy deficiente. Y no obstante, tiene gran importancia, siendo indudablemente, desde el punto de vista de su forma, la mejor presentación sistemática de la verdad, dentro de esa época. Es totalmente conservadora y está en armonía con las enseñanzas de la Iglesia tal como habían llegado al autor.

B. EL PERIODO DE LA EDAD MEDIA.

El período que siguió a Juan de Damasco se caracterizó por una notable actividad dialéctica, especialmente en teología. Los primeros siglos fueron bastante estériles, pero hacia el final del siglo X hubo un avivamiento científico. En el siglo XI surgió el escolasticismo; en el siglo XII y a todo lo largo de él apareció el misticismo; y en el siglo XIII el escolasticismo ligado al misticismo ganó completo predominio y llegó a su más alta gloria. El escolasticismo representó un intento de tratar el material doctrinal que hay en la Escritura, según el método estrictamente científico de las escuelas. Globalmente aceptó el contenido de la Biblia con fe infantil; pero a la vez intentó explicar las diversas doctrinas de la Escritura en su unidad íntima, para promover de esta manera un conocimiento más profundo de la verdad. Con el correr del tiempo el escolasticismo se convirtió en vasallo de la dominante influencia de la filosofía platónica y aristotélica, nominalista y realista, desenvolviéndose en dirección muy precaria. De la filosofía derivó no sólo su método dialéctico sino también muchos problemas y asuntos de naturaleza del todo filosófica. Un resultado de esto fue que la dogmática gradualmente degeneró hasta convertirse en un sistema filosófico. Con frecuencia, la forma interrogativa en la que a menudo se redactaba suscitaba dudas y en muchos casos daba como resultado que la autoridad y la razón quedaran colocadas una contra la otra en posición antitética. Entre los tratados dogmáticos de este período sobresalen los siguientes:

1. OBRAS DE ANSELMO. El primer nombre de importancia más que ordinaria es el de Anselmo de Canterbury (1033-1109). Se caracterizó completamente por una profunda piedad y una grande agudeza y capacidad de dominio intelectual. Aunque no produjo una completa exposición sistemática de la teología escribió varias obras de gran valor dogmático, tales como su *Monologium* y su prueba ontológica de la existencia divina; su *de fide Trinitatis et de incarnatione Verbi*, en el cual, tal como su nombre lo indica, trata de las doctrinas de la Trinidad y la Encarnación; y su *de Concordia* dedicado a una discusión de la predestinación según la opinión de Agustín. Sin embargo, sobrepasando en importancia a todas las anteriores, su *¿Cur Deus Homo?* ofrece una exposición clásica de la teoría de la satisfacción lograda mediante la expiación. Anselmo fue el primero que trató este importante asunto de una manera completa y sistemática. Su gran oponente fue Abelardo con su teoría de la influencia moral.

2. LAS SENTENCIAS DE PEDRO LOMBARDO. El primer trabajo sistemático importante del período escolástico, que intentó abarcar el campo completo, fue la obra de Pedro Lombardo, *Sententiarum Libri IV*, compuesta de cuatro libros: el primero acerca de Dios, el segundo acerca de sus criaturas, el tercero acerca de la redención, y el cuarto acerca de los sacramentos y de las cosas finales. En general la obra nada más reproduce las enseñanzas de los Padres, aunque a diferencia de muchas otras obras de esta época, contiene también una buena porción de material original. Durante vanos siglos esta obra se usó ampliamente como un manual de teología, y se consideró como la exposición más autorizada de la verdad. Muchos eruditos siguieron el ejemplo de Pedro Lombardo escribiendo libros de Sentencias

3. LA SUMMA DE ALEJANDRO DE HALES. Juntamente con las Sentencias aparecieron gradualmente las *Sunmae Theologiae*. Alejandro de Hales, un hombre de gran saber escribió una *Summa universae theologiae* que

en realidad es un comentario a la obra de Lombardo. Su obra quedó forjada en una forma estrictamente dialéctica y silogística, y sirvió para establecer el método escolástico. La obra trata de Dios, de la criatura, del Redentor y su obra, y de los sacramentos. Desde un punto de vista formal esta obra se parece un tanto a las obras modernas de Dogmática. Alejandro se ocupa de los dos lados de un asunto, afirma lo que se puede decir a favor de cada uno, y luego presenta su propia conclusión. Buenaventura, su discípulo, añadió a la agudeza dialéctica de su maestro el elemento místico que hacía su aparición en esta época.

4. LA SUMMA DE TOMAS DE AQUINO. Sin lugar a dudas, Tomás de Aquino es el más grande de los escolásticos. Su *Summa Totius Theologiae* abarca en tres tomos casi todo el campo de la Dogmática. El primer tomo trata de Dios y de sus obras; el segundo del hombre como imagen de Dios, y que encuentra en Dios mismo el fin supremo de su existencia; y el tercero de Cristo y de los medios de gracia. La obra quedó incompleta, pero el material para la doctrina de los sacramentos y de las cosas últimas fue seleccionado de entre algunas de sus otras obras y añadido a la *Summa*. En su forma, la obra está dominada por la filosofía aristotélica; y en su materia, por la obra de Agustín, aunque la obra de este Padre de la Iglesia primitiva queda modificada en puntos importantes y puesta en mayor acuerdo con la doctrina de la Iglesia. Tomás de Aquino es la más grande autoridad de la Iglesia Católicorromana, y el tomismo es su teología oficial. Duns Escoto fue el gran oponente de Tomás de Aquino; pero su obra fue más bien crítica y destructiva, en lugar de ser sistemática y constructiva. Ella marca la declinación del escolasticismo

C. EL PERIODO DE LA REFORMA.

La teología de la Reforma se caracterizó por la importancia especial concedida a la absoluta autoridad normativa de la Escritura y por el intenso énfasis puesto sobre la doctrina de la justificación mediante la fe únicamente. Lutero en sus escritos fue mucho más práctico y polémico que científico y dogmático. El único tratado doctrinal con que enriqueció al mundo teológico es su *De Servo Arbitrio*, que contiene una exposición clara de la doctrina agustiniana de la predestinación. El período de la Reforma produjo especialmente tres obras de carácter sistemático que fueron de importancia más que ordinaria.

1. LOS LOCI COMMUNES DE MELANCHTON. La obra de Melanchton fue el primer manual protestante de Dogmática. En su exposición de la verdad sigue el orden de la Epístola a los Romanos. En la primera edición el autor apareció en completo acuerdo con Lutero pero en las posteriores ediciones hizo concesiones a varios de los ponentes, y de esta manera se apartó de la compañía de Lutero en más de un punto. A diferencia de Lutero, Melanchton puso el acento sobre el elemento ético del Cristianismo y prefirió colocar énfasis especial sobre la fe considerada como la actividad moral del redimido. Con el correr del tiempo reveló también una inclinación a suavizar la doctrina de la predestinación, apadrinando la doctrina del libre albedrío del hombre. En estos puntos Melanchton se rindió a la influencia poderosa de Erasmo. Al mismo tiempo también hizo concesiones a Calvino en su *Cristología* y en la doctrina de la Cena del Señor. Su posición final fue algo así como posición media entre Lutero y Calvino.

2. EL COMENTARIUS DE VERA ET FALSA RELIGIONE, DE ZUINGLIO. Schaff habla de esta obra del gran reformador suizo considerándola como la primera exposición sistemática de la fe Reformada. Pero aunque contiene los pensamientos fundamentales de la fe Reformada, difícilmente puede considerarse como un todo perfecto y sistemático. No acentúa Zuinglio como Lutero la doctrina de la justificación por la fe como superior a todas las otras, sino más bien la absoluta soberanía de Dios, y la dependencia manifiesta del hombre. Habla de la predestinación en términos más fuertes y menos cautos que los de Calvino. Y en la doctrina de la Cena del Señor se acerca, aunque sin llegar, al concepto espiritual de Calvino.

3. LA OBRA, INSTITUTIO CHRISTIANAE RELIGIONIS, DE CALVINO. La obra "Institución", de Calvino, es de tal manera superior al Comentario de Zuinglio como para que verdaderamente marque una nueva época. Consiste de cuatro libros, de los cuales, los primeros tres siguen el orden trinitario, y el cuarto trata de la Iglesia y de los sacramentos. El pensamiento central que domina toda la obra es el de la soberanía absoluta de Dios. A través de la exposición completa de la verdad, la doctrina y la ética se entretajan estrechamente, y se hace muy prominente el lado práctico de la vida cristiana. Esta obra de Calvino se alaba con toda justicia por su concisión, por su claridad de pensamiento, por sus bien proporcionadas partes y por su fervorosa expresión. Forma casi un contraste con las más recientes, más escolásticas producciones de la teología protestante y es sencillamente la obra más importante de la Reforma. Como otra obra muy importante de la época de la Reforma puede mencionarse el comentario de Ursino sobre el Catecismo de Heidelberg.

D. EL PERIODO DEL ESCOLASTICISMO PROTESTANTE.

No es de sorprender que la teología del siglo XVII fuese, en su totalidad, de carácter polémico muy marcado. La Reforma tuvo que romper con el pasado inmediato, apelando a un pasado más remoto. Tuvo que demostrar que la Iglesia jerárquica de la Edad Media se había alejado mucho del sendero señalado por la teología de la Iglesia primitiva. Además con su defensa del derecho del juicio privado, la Reforma sacudió los fundamentos tradicionales. Un resultado fue que pronto aparecieran opiniones divergentes en las iglesias de la Reforma y que tomaran cuerpo en Confesiones separadas. Hubo muchas discusiones sobre asuntos sin importancia, y al correr del tiempo salió ganando con efectos desalentadores el espíritu de formalismo y de intelectualismo, que condujo a la introducción del método escolástico en el estudio de la teología.

1. EL ESTUDIO DOGMÁTICO ENTRE LOS LUTERANOS. La posición vacilante de Melanchton pronto condujo a la reacción. Hacia el fin del siglo XVI y en los primeros años del XVII surgió un partido que manifestó un fuerte y a veces hasta fanático apego a la primitiva fe luterana, a la fe de Lutero mismo y a la primera edición de la Confesión de Augsburgo. Este partido encontró hábiles representantes en Hutter y especialmente en Juan Gerhard (1582-1637), reconocido como "el más grande de todos los teólogos luteranos." Su libro intitulado *Loci Communes theologici* es una obra de primera importancia, notable por su desarrollo filosófico y por el arreglo sistemático de su contenido. Calixto se opuso a la actitud de los luteranos estrictos e insistió en volver al Credo de los apóstoles y a la doctrina de los primeros cinco siglos. Gozaba de un apacible estado de ánimo y procuró seguir la teología de Melanchton. Sin embargo, el movimiento calixtino encontró violenta oposición en la persona de Calovio, hombre de gran saber y ardentemente devoto de la estricta posición luterana. En su *Systema Locorum theologicorum*, que consiste de doce volúmenes, da una exposición cuidadosa de la fe luterana ortodoxa. Las obras de otros dos notables e influyentes teólogos luteranos llamados Quenstedt y Hollaz siguen los mismos lineamientos.

2. EL ESTUDIO DOGMÁTICO ENTRE LOS REFORMADOS. Las diferencias de opinión no fueron patrimonio exclusivo de los luteranos, sino que también aparecieron entre los Reformados. Algunas de ellas fueron de naturaleza puramente formal y otras de naturaleza más material. Hubo teólogos que fueron completamente leales a la verdad. Pero iban más allá que Calvino en su arreglo esquemático y en toda clase de distinciones lógicas, y hubo otros que empequeñecieron las verdades fundamentales, a veces, hasta hacerlas desaparecer. Algunos fueron influenciados indebidamente por los postulados filosóficos de la época y especialmente por la filosofía de Descartes.

a) El tipo original de la doctrina. Teodoro Reza, el sucesor de Calvino en Ginebra, fue más escolástico que Calvino y más extremista en su concepto supralapsariano de la predestinación. No escribió ningún tratado dogmático de importancia, pero no obstante, ejerció gran influencia sobre los dogmáticos del siglo XVII. Wollebio y Wendelino ambos escribieron libros de gran conocimiento, estrictamente calvinista, pero enormemente afectados por el conflicto con el luteranismo, y por tanto, de forma escolástica. Además de éstos, Polanus y Pictel también produjeron sendas exposiciones sistemáticas de la fe Reformada. Después de Beza, Guillermo Twisse, el prolocutor de la Asamblea de Westminster, fue uno de los primeros en desarrollar la doctrina de la predestinación con gran precisión lógica y en forma supralapsariana muy exagerada. Sus producciones dan evidencias de gran poder especulativo, y proporcionan uno de los mejores ejemplos de la aplicación inexorable del pensamiento básico del supralapsarianismo en la doctrina Reformada. Tres de las obras verdaderamente mejores de este período son la *Synopsis Purioris Theologiae* por los cuatro profesores de Leyden; la detallada obra de Pedro Mastricht acerca de *Beschouwende en Practicale Godgeleerdheit* en la cual manifiesta su inconformidad con la posición de Cocceus; y la *Institutio Theologiae Elencti cae* de Turretin, una exposición muy completa de la doctrina Reformada, y que ha ejercido grande influencia sobre la teología americana Reformada. En Inglaterra y en Escocia fueron de gran importancia las obras de Perkins, Owen, Goodwin y Boston.

b) La Modificación "Federal" de la Doctrina Reformada. Cocceus hizo surgir una reacción contraria al método especulativo y escolástico de algunos de los más consumados calvinistas. Cocceus sustituyó aquél por un método completamente bíblico, y distribuyó su material de acuerdo con el esquema de los pactos. Sin embargo, su posición representó no sólo una divergencia formal, sino también una separación material de la tradicional teología Reformada, y entró cada vez más y más en liga con el cartesianismo. Su verdadera novedad no fue la doctrina del pacto, porque ésta ya se encontraba en las obras de Zuinglio, Bullinger, Olevianus, Sneedano, Gomaro, Trelcatio y Gloppenburg, sino su método "federalista". Prácticamente cambió la dogmática en Teología Bíblica, convirtiéndola de este modo en una disciplina histórica. Su método fue antropológico más que teológico. Dos de los mejores representantes de esta escuela son Burmanno y Witsio. La *Synopsis Theologiae* del primero es con mucho la mejor de las dos, y está libre de aquella forzada exégesis que con tanta frecuencia caracteriza la obra de la escuela coceejiana. La obra del segundo, intitulada, *Over de Verbonden* (Acerca de los Pactos) es inferior a aquélla, pero es mejor conocida. Representa el elogiado, pero vano intento de reconciliar la tendencia más escolástica con la representativa, en la teología. Otros representantes de esta escuela son Leydekker, Van Til, C. Vitringa, Lampe, d'Outreïn y Van der Honerts. Este tipo de teología, gradualmente ganó influencia en la misma época en los Países Bajos, aunque encontró un fuerte opositor en Voecio, y aun cuando el tipo más escolástico de teología todavía había de aparecer en la obra de á Marck, Merch der Cristene Godgeleertheit, y en la de Brakel, Redelijke Godsdienst.

c) Las Modificaciones más radicales. Los Arminianos u Objetantes representan una separación radical del calvinismo. Se opusieron a las doctrinas calvinistas de la predestinación, la depravación total, la gracia invencible, la expiación limitada y la perseverancia de los santos. Arminio mismo no llegó a los extremos que luego defenderían sus seguidores. Episcopio dio una exposición clara y completa de la teología arminiana en sus *Institutiones Theologicae*, en tanto que Grocio en su *Defensio fidei Catholicae de satisfactione Christi* desarrolló la teoría gubernamental de la expiación. Con la minuciosa obra de Limborgh, intitulada *Teología Christiana*, este partido giró en dirección del racionalismo. Maccovio y Voecio estuvieron entre sus más fuertes opositores. La escuela de Saumur representa otro intento de modificar el calvinismo estricto. Amyraldo enseñó un universalismo hipotético y Placaeo la doctrina de la imputación mediata. Estos errores fueron combatidos por Heidegger y Turretin, dos de los autores de la *Formula Consensus Helvética*.

3. EL ESTUDIO DOGMÁTICO ENTRE LOS CATOLICORROMANOS. Durante este período, sobresaliente por el desarrollo de la dogmática protestante, hubo también algunos cuantos notables dogmatistas católicorromanos. Bellarmino (1542-1621) está reconocido como el principal entre ellos. Su obra voluminosa, intitulada *Disputaciones de controversiis christianae fidei* lo señala como hombre de elegancia literaria y como controversista hábil. Contiene una muy completa exposición de la Dogmática Católicorromana, y representa el punto de vista ultramontano de los jesuítas que es semipelagiano en sus doctrinas del pecado y de la gracia. Otro distinguido erudito fue Petavio que publicó una obra detallada aunque incompleta con el título *De Theologicis dogmatibus* (1644-1650). Esta obra, de grande erudición, es fundamentalmente una historia del dogma y se conoce con simpatía también entre los teólogos reformados. Por último debe hacerse asimismo mención de la obra de Jansenio, *Agustinus*, publicada en 1640, la cual contiene una defensa de la doctrina agustiniana de la gracia considerada como opuesta a la doctrina semipelagiana de los jesuítas. El jansenismo fue condenado por el papa en 1713.

E. EL PERIODO DEL RACIONALISMO Y DEL SUPRANATURALISMO. Los dogmatistas de este período (siglo XVIII) son de carácter un tanto reaccionario. Por una parte hubo reacción en contra del intelectualismo y del formalismo fríos del estudio corriente de la teología; en contra de lo que se llamó "ortodoxia muerta", y un intento de inyectar vida nueva en el estudio de la teología y hacerla más directamente subordinada a una fe viva y práctica. Y por otra parte hubo una persistente y particularmente fuerte reacción en contra de la influencia dominante de la Escritura y de la tradición eclesiástica en la dogmática, y en contra de las doctrinas que se enseñaban en los Credos históricos de la Iglesia; y hubo también un amplio movimiento bajo la dirección de la razón humana para abrir sendas nuevas, no bloqueadas por la autoridad. Se derrumbaron las antiguas barreras, y la apostasía racionalista apareció alarmantemente común dentro de la Iglesia.

1. LA DOGMÁTICA PIETISTA. El crepúsculo del siglo XVII y la aurora del siglo XVIII vieron el surgimiento del pietismo, especialmente en la Iglesia Luterana. Sus principales representantes fueron, Franke, Freylinghausen, J. Lange, Rambach, y Oetinger. Deseaban libertar a la dogmática del formalismo escolástico, e insistían en un retorno a la simplicidad bíblica. Desde este punto de vista algunos de ellos hicieron verdaderas contribuciones a la dogmática, por ejemplo Spener, Francke, Freylinghausen y Oetinger, aunque ninguno de ellos produjo una exposición sistemática, de la verdad, que se considere sobresaliente. Al principio se le opuso la ortodoxia en boga, pero al fin se rindió a ese espíritu. En consecuencia se desarrolló una nueva tendencia en el estudio de la teología en la que se acentuaba la piedad práctica, era hostil a todas las sutilezas escolásticas y mostró grande moderación en la polémica.

2. LA DOGMÁTICA RACIONALISTA. La influencia principal que militó en contra del pietismo apareció en la forma de racionalismo, en el método rígido introducido por Wolff cuya ambición era reducir toda afirmación teológica a fórmula matemática. Según él todo lo que no pudiera hacerse perfectamente claro por medio de una demostración evidente no era adecuado para ser enseñado. Carpzovio procuró demostrar la verdad de las enseñanzas de la iglesia según este método. Baumgarten y Mosheim se movieron sobre el mismo carril. En el fondo estos hombres todavía eran ortodoxos pero no tenían una apreciación adecuada del valor religioso de la verdad. Para ellos el dogma de la Iglesia era fundamentalmente un objeto de estudio histórico y demostración intelectual. Pero la influencia de Wolff marcó también el comienzo de una tendencia totalmente racionalista en el estudio de la teología. La luz de la razón indujo a muchos teólogos a adoptar una posición que en parte era sociniana y en parte arminiana. Esta tendencia se ve particularmente en los escritos de Toellner y Sernler. En Inglaterra el movimiento racionalista apareció de manera más particular en la forma de deísmo, el cual niega la revelación sobrenatural y aspira al desarrollo de un sistema de religión natural. Sin embargo los deístas ingleses proporcionan poco material para la historia de la dogmática. Es de importancia mayor el movimiento Unitario que conserva en la teología el elemento sociniano. Priestley construyó un sistema de naturalismo puro en su obra, *Institutes of Natural and Revealed Religion*. En Alemania Kant fue el primero en oponerse con éxito al racionalismo superficial que se jactaba de su iluminación intelectual, pero su *Religión innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* sigue siendo puramente racionalista. Tieftrunk elaboró la dogmática en el espíritu de Kant, y Wegscheider todavía asumió una posición racionalista avanzada.

3. LA DOGMÁTICA SUPRANATURALISTA. La ortodoxia reaccionó en contra del racionalismo en la débil forma de supranaturalismo. Este reconoció una revelación sobrenatural y honró a la Escritura como la norma de la verdad religiosa, pero a pesar de eso permitió que la razón determinara de diferentes maneras lo que es y lo que no es esencial en la Biblia. De esta manera redujo el contenido de la revelación, y mediante toda clase de concesiones procuró poner a la Escritura a escuadra con la razón. Se establecía, en realidad, un compromiso entre la razón y la revelación. Esta débil posición está representada por Doederlein, Knapp y Storr. Bretschneider que ejerció gran influencia por medio de sus dos libros: *Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe*, y *Handbuch der Dogmatik der evangelischen Kirche*, intentó de manera especial una reconciliación entre el racionalismo y el supranaturalismo. De Wette tomó una posición un tanto parecida en sus obras, *Lehrbuch der Christliche Dogmatik y Ueber religion and Theologie*. Se levanta sobre la superficialidad y la ausencia de espiritualidad que caracterizó a la iluminación, procura hacer justicia a los sentimientos religiosos, y explica las verdades fundamentales de la dogmática como la expresión simbólica de las verdades subjetivas de la experiencia personal.

F. EL PERIODO DE LA TEOLOGÍA MODERNA.

En el siglo XIX las corrientes teológicas se multiplican de tal manera que será necesario llamar la atención sobre diversas escuelas, aunque difícilmente puedan llamarse escuelas en el sentido estricto de la palabra. Algunas, simplemente representan una tendencia general, la cual, no obstante, se expresa en diversidad de modos y aun pueden revelar agudas diferencias.

1. SCHLEIERMACHER Y SU ESCUELA. Schleiermacher se levanta como un gigante intelectual al principio del desarrollo teológico del siglo XIX. Unió en sí mismo las diversas corrientes teológicas de su época y procuró fundirlas en una unidad religiosa. Esto dio por resultado un sincretismo de racionalismo y pietismo. Había aprendido por experiencia que el cristianismo introdujo en el mundo una nueva y más alta vida y estaba convencido de que esta vida tenía que unir todas las posibles corrientes religiosas. Su gran corazón lo hizo guardar una actitud de simpatía con respecto a todas las escuelas de pensamiento y asimilar los buenos elementos de cada una. Pero no tuvo éxito cuando intentó transformar sus experiencias religiosas en conceptos intelectuales y combinar éstos en un sistema dogmático coherente. Su teología se convirtió de hecho en una confirmación de toda clase de opiniones. Esto explica el hecho de que apelen a él tanto los católicos romanos como los protestantes, los racionalistas igual que los místicos. No obstante lo grande que era como pensador religioso, su teología científica no fue un éxito. Se compone de toda clase de elementos heterogéneos, y por lo mismo, está llena de contradicciones. En su *Reden Deber die Religion*, y en sus *Monologen* (Monólogos) se coloca por completo bajo la influencia del romanticismo, una fase inicial del idealismo germánico, el cual sirvió como una transición de Kant a Hegel. La religión es el sentido de Dios, del Infinito y del universo, porque el universo es Dios. Schleiermacher habla del universo como de un "Hinneigung zum Weltall", Y Dios no es un objeto del pensamiento sino nada más objeto del que puede gozarse en las profundidades de los sentimientos personales. Gozar así de Dios, eso es religión. Su *Glaubenslehre* contiene los mismos principios filosóficos, sin embargo, con esta diferencia, de que ahora el sentimiento religioso se describe como un sentimiento de completa dependencia, que Dios se explica como causalidad absoluta, y que el cristianismo se caracteriza como una religión ética en la cual todo está relacionado con la redención por medio de Cristo. Según Schleiermacher los dogmas son descripciones de estados subjetivos de consciencia o sentimiento, más particularmente de estados de consciencia como los que quedan determinados por la comunidad cristiana, o por la Persona de Jesús. Con Schleiermacher la dogmática abandona el sólido fundamento de la Palabra de Dios, haciéndola descansar sobre las movedizas arenas de las experiencias humanas.

Ninguno aceptó la dogmática de Schleiermacher como un todo, y sin embargo, él tuvo una influencia dominante sobre todo el desarrollo teológico que lo siguió. Entre los inmediatos discípulos de Schleiermacher ninguno fue tan fiel a sus principios dogmáticos como A. Schweizer. Sus obras más importantes son: *Die Glaubenslehre der reformirten Kirche*; *Die Protestantischen Centraldogmen innerhalb der reformirten Kirche*, y *Die christliche Glaubenslehre*. En la primera de estas obras combina el sentimiento de dependencia de Schleiermacher con la doctrina Reformada de la predestinación, y en sus últimas obras acentúa el hecho de que la dogmática debe ir por su material a la consciencia de los cristianos verdaderos. Su explicación de la doctrina Reformada está expuesta a varias objeciones. Un tanto parecidas a las obras de Schweizer son las de J. H. Scholten, *De Leer der Herenormde Kerk* y de Schenkel, *Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Geivissens*. Lipsius aceptó un punto de partida esencialmente distinto del de Schleiermacher, pero aun así tiene esto de común con él, que procura construir sus sistemas desde el punto de vista de la consciencia cristiana. Para Lipsius la religión no consiste sólo en un sentimiento de dependencia, sino también en uno de libertad. Niega la importancia única de la encarnación y hace de Cristo el típico Hijo del Hombre en quien el hombre realiza por vez primera su comunión espiritual con Dios. Rothe también debe mencionarse en la misma relación. Como Schleiermacher, tomó su punto de partida en la consciencia cristiana de comunión con Dios y de redención por medio de Cristo, considerando a la dogmática como disciplina histórica.

2. LA ESCUELA ESPECULATIVA. El movimiento filosófico desde Kant hasta Hegel tuvo una influencia determinante sobre el desarrollo histórico y científico de la teología. La influencia de Hegel fue la que llegó más lejos. A semejanza de Schleiermacher, este hizo mucho para barrer el viejo y vulgar racionalismo y demostrar lo insostenible del supranaturalismo. Pero aunque Schleiermacher procuró librar a la teología del dominio de la filosofía, Hegel estimuló el estudio de aquella en los precisos términos de la filosofía. Los teólogos que aceptan y aplican los principios de Hegel se llaman adecuadamente teólogos especulativos. Su teología es en esencia y en principio especulativa.

Daub ha sido considerado como el fundador de la teología especulativa protestante. Daub pasó sucesivamente bajo la influencia de Kant, de Fichte, Schelling y Hegel. Juntamente con Marheineke y Rosenkranz tuvieron la idea de que era bastante posible armonizar los principios de Hegel con las verdades de la religión cristiana, e hicieron uso de aquellos principios en la formulación de la verdad. Comparativamente, estos teólogos se colocaron generalmente en el lado conservador y constituyeron lo que se suele llamar "el ala derecha" de la escuela Hegeliana, de la cual Marheineke fue el líder reconocido. En su *System der Christlichen Dogmatik* aplicó los principios de Hegel y siguió el método trinitario. La obra de John Caird sobre *The Fundamental Ideas of Christianity* también quedó acentuadamente influenciada por la filosofía hegeliana.

El "ala izquierda" de la escuela hegeliana está representada de manera especial por Strauss y Biederman. Sacrifican el contenido antiguo de la verdad cristiana a la nueva forma especulativa. La obra de Strauss, *Christliche Glaubenslehre* es del todo crítica y destructiva. Mediante las exigencias de la ciencia moderna se sujetan a prueba los diversos dogmas y se les encuentra deficientes. En la obra de Biederman, *Christliche Dogmatik*, los principios de Hegel se estudian de un modo completamente panteísta. No se reconoce la autoridad de la Biblia y se niegan tanto la personalidad de Dios como la inmortalidad personal. Pfeleiderer desechó la terminología hegeliana, pero se mantiene en completa armonía con los principios fundamentales de Hegel.

3. LA ESCUELA NEO-LUTERANA. La posición negativa de la escuela hegeliana, como es natural, produjo reacción. Algunos reafirmaron la doctrina confesional de la Iglesia Luterana, y otros buscaron una vía media. De momento tenemos que ocuparnos nada más de los primeros. Los llamados Neo-Luteranos hicieron un intento esforzado por restaurar la antigua verdad confesional sobre el fundamento de la Escritura. Thomasius de Erlangen, en su obra acerca de *Christi Person und Werk* presenta un tipo evangélico de dogmática luterana en la que da a Cristo el lugar central. Sin embargo, su doctrina de la kenosis apenas es compatible con la doctrina luterana de la ubicuidad de Cristo. Sostiene la teoría de la satisfacción de la expiación, pero en la doctrina de la Trinidad difícilmente escapa a cierto tipo de subordinacionismo. Un segundo representante, Kahnis sostiene una actitud algo más libre hacia la ortodoxia luterana. Sigue el método trinitario en su obra intitulada *Lutherische Dogmatik*. Su doctrina de la Trinidad es más o menos sabeliana, y su Cristología queda marcada por un cierto subordinacionismo y por una doctrina de la kenosis parecida a la de Thomasius.

Frank de Erlangen también se apartó del luteranismo puro, en diversos puntos. En su *System der christlichen Wahrheit* postula dos principios cognoscendi en teología, es decir, la Escritura y el sujeto creyente, sostenidos en unidad mediante el principium cossendi, el cual es Dios. La idea de Dios haciéndose hombre es el pensamiento central de su teología, y de ese pensamiento deriva su principium divisiones. En sus amplios rasgos su teología está en armonía con la doctrina de la Iglesia. La obra de Kaehler de Halle muestra algún parecido a la de Frank. También él toma su punto de partida en la experiencia cristiana, y postula una clase especial de conocimiento en el cristiano. Philippi es el mejor representante del luteranismo puro en Alemania. Su obra *Kirchliche Glaubenslehre* es una clara y bien arreglada exposición de la doctrina de la Iglesia desde un punto de vista estrictamente confesional. Según él la dogmática procura elaborar el pensamiento de la restauración del hombre en comunión con Dios, y de este punto es de donde deriva su principio de división. Aquí en los Estados Unidos el luteranismo estricto encuentra expresión en la obra Schmid, intitulada *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*; en la de Pieper, intitulada *Christliche Dogmatik*, y en la de Mueller, intitulada, *Christian Dogmatics*.

4. LA ESCUELA DE LA MEDIANÍA. Hubo muchos teólogos que en su reacción contra el movimiento especulativo en teología no fueron tan lejos como los neo-luteranos. Prefirieron tomar un curso medio y buscaron cierto equilibrio. De aquí que se les llamara "teólogos de la medianía". Globalmente, estos teólogos dependen claramente de Schleiermacher y justamente con él parten, no de la revelación objetiva de Dios, sino de la consciencia religiosa subjetiva. Pero con este punto de partida Schleiermacheriano combinan la especulación hegeliana. Lo que al principio se acepta como el contenido de la experiencia, en seguida se presenta como una necesidad del pensamiento, y así se justifica ante la barra de la filosofía. Aquí nada más podemos mencionar unos cuantos nombres. El más grande los "teólogos de la medianía" es Dörner quien por una parte asume una actitud comprensiva hacia la confesión de la Iglesia, pero por la otra la crítica ilimitadamente, a la vez que incorpora en su sistema toda clase de elementos especulativos que no pueden armonizarse con la posición ortodoxa y Escrituraria. Esto se hace del todo evidente en su intento de explicar la Trinidad, y en su concepto de Cristo como el hombre ideal con quien el Logos se une progresivamente. Su *System der christlichen Glaubenslehre* contiene un tesoro de material dogmático e histórico y es notable por su detallada y aguda crítica.

Juntamente con Dörner debemos mencionar a Julio Müller, un hombre de gran fervor moral y de profunda penetración en la verdad. Su *Die christliche Lehre von der Sünde* es aún la monografía más grande escrita sobre el tema del pecado. Müller revivió la antigua idea de una determinación propia y pretemporal de cada hombre en relación al pecado, con la finalidad de sostener el origen voluntario del pecado en la vida de cada individuo, a pesar del hecho de que el hombre es pecador desde la hora de su nacimiento. Nietzsche y Martensen pertenecen también a esta clase de teólogos. Martensen en su *Christliche Dogmatik*, escrita en un estilo muy atractivo, revela una tendencia sincretista. Globalmente es leal a la doctrina luterana, pero la relaciona con un elemento místico y especulativo. Sigue en la dogmática la división trinitaria, y en su Cristología defiende cierto tipo de doctrina de la kenosis.

5. LA ESCUELA RITSCHLIANA. Otro teólogo alemán que hizo escuela es Albrecht Ritschl; y aun tratándose de él no puede afirmarse esto sin cierta limitación. Resulta difícil decir lo que constituye la unidad de la escuela ritschliana. Sus seguidores escasamente convienen en algún punto, excepto en su gratitud por la inspiración que recibieron de su maestro común, y en su convicción de que el hecho característico del cristianismo considerado como religión histórica se encuentra en Cristo como su Fundador. Ritschl entregó la exposición más completa de su sistema en su *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. Pretende estar en armonía con el Protestantismo en general, y más particularmente, con la doctrina de la Iglesia luterana. Aunque desea desterrar la metafísica (especialmente la ontología) de la teología, se encuentra dominado él mismo por una teoría del conocimiento puramente especulativo. Hablando estrictamente, su posición científica es la de un agnóstico. En su doctrina de Dios, realmente resulta un unitario, y en relación con la expiación acepta la teoría de la influencia moral como la única sostenible. Distingue entre verdad científica y verdad religiosa. Esta última está fundada no sobre decisiones del ser, sino exclusivamente sobre decisiones de valor. La verdad de una idea religiosa queda determinada por el valor que ella tenga para la vida cristiana. Honramos a Cristo como Dios no porque lo consideremos verdadero Dios, sino porque para nosotros tiene el valor de un Dios. En la doctrina del pecado y de la redención se desvía de la confesión de la Iglesia. Ignora en gran parte la obra del Espíritu Santo y profesa ignorancia respecto a la vida futura. La doctrina del Reino de Dios tiene lugar céntrico en su sistema. Cristo es su Fundador, y todos aquellos que están bajo su influencia son sus ciudadanos, y están gobernados por el principio del amor de Dios.

Herrman, en general, acepta los principios de Ritschl. Mediante su obra sobre *Der Verkehr des Christen mit Gott* hizo mucho para popularizar los principios sobresalientes de la teología ritschliana. Es más subjetivo y hasta menos bíblico que Ritschl, y revela una tendencia a cambiar el elemento racionalista de Ritschl por un cierto misticismo religioso. El dogmatista más prominente de esta escuela es Julio Kaftan. Modifica la posición dogmática de Ritschl en más de un punto, afirma que las decisiones de valor no pueden separarse de las decisiones del ser, y niega la distinción entre verdad científica y verdad religiosa tal como acostumbran explicarla los críticos de Ritschl. Su obra sobre *Die Wahrheit der christlichen Religion* tiene importancia por la introducción a la dogmática, y su *Dogmatik* es una clara presentación sistemática de la verdad. Parece que se inclina a hacer importantes concesiones a la teología ortodoxa en las doctrinas del pecado, de la redención y de la persona de Cristo. De todos los seguidores de Ritschl ninguno ha retornado en medida mayor a las doctrinas de la Iglesia que Haering en su obra sobre *The Christian Faith*.

6. LA TEOLOGÍA REFORMADA. La teología dogmática Reformada tuvo varios distinguidos representantes durante este período, los cuales se opusieron absolutamente por igual al racionalismo y al supranaturalismo vulgares, al movimiento especulativo y a la teología de la experiencia con su subjetivismo. Ciertamente se encontraba en declinación al principio del siglo XIX y durante sus primeros decenios. El supranaturalismo había hecho grandes incursiones en los círculos de teólogos Reformados; y éste, según las palabras del Dr. Bavinck, "quería ser bíblico, pero era anticonfesional, antifilosófico y anticalvinista; produjo una dogmática que resultó deísta en teología, pelagiana en antropología, moralista en Cristología, colegialista en eclesiología y eudaemonista en escatología". Pero ha habido un renacimiento de la teología Reformada, especialmente en los Países Bajos, debido a los trabajos de Kuyper, Bavinck y muchos otros. Es de lamentarse que sus obras no sean mejor conocidas en nuestra tierra. En Escocia se adelantó mucho en el campo de la Dogmática por hombres tan notables como Hill, Dick, Cunningham, Bannerman, Crawford, Candlish y otros. Y en lo que corresponde a nuestro propio país (E. U. de A.) basta con mencionar los nombres de Brecken-ridge, Thornwell, Dabney, Carlos Hodge, A. A. Hodge, Shedd, H. B. Smith, Warfield y Girardeau. Pudiéramos también hacer mención de la teología bartiana, aunque su carácter Reformado es de muy dudosa naturaleza.