

Parte cuarta

LA IGLESIA COMO MEDIACIÓN Y ACTUALIZACIÓN DE LA REVELACIÓN

§ 52

EL LUGAR TEOLÓGICO DEL PROBLEMA ACERCA DE LA ESTRUCTURA DE LA IGLESIA

Con la palabra «estructura» designamos un problema que hoy se discute acaloradamente, incluso como un problema de la Iglesia y en la Iglesia¹.

Es un problema que sólo se puede abordar adecuadamente, cuando se plantea desde la función y desde la realidad. Lo que en nuestro caso quiere decir desde la función y tema de la Iglesia, desde sus cometidos y servicios.

La función de la Iglesia consiste en transmitir el hecho de la revelación en palabras, acontecimientos, actos y acciones como un don y como una tarea en la historia y para los hombres. En ese servicio están las estructuras de la Iglesia.

De ahí que la Iglesia no sea la posterior reunión de quienes por sí mismos han llegado a la fe, viven de esa fe y se dan en un segundo momento una estructura adecuada. La *fe*, entendida como fe cristiana, procede de la audición, llega por el oído, por lo que comporta la primacía de la palabra. Esa fe tiene, por lo mismo, como supuesto a la Iglesia como comunidad de los creyentes, como intersubjetividad, y el servicio que en ella se da de la predicación, que procede de la misión y envío. Queda así indicado una estructura fundamental en el servicio de la transmisión de la fe; estructura que incluye una diferencia y división: oír - predicación - envío - legitimación.

Algo parecido cabe decir acerca de la manera en que ha de transmitirse sobre todo el acontecimiento cristiano: en la forma del signo eficaz que recuerda el obrar de Jesús, y que se llama *sacramento*: un

1. Cf. H. Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Friburgo-Munich 1965.

signo que obra lo que significa. Es una comunión con la persona, el camino y destino de Jesucristo, y de un modo más significativo en el bautismo y la eucaristía o cena del Señor. El sacramento como don supone la estructura básica del dar y tomar, del conferir y recibir. El sacramento implica a quien lo confiere, el cual tiene a su vez un servicio de mediación, que se da por su parte desde un envío, encargo y legitimación.

La tarea de la Iglesia como *diakonia*, como servicio múltiple al hombre, como imitación del sentir y del obrar de Jesús, no parece necesitar de ninguna estructura semejante. Es tan universal como referida a las situaciones y a la sociedad. Pero está asimismo claro que ese servicio, que afecta a todos, necesita de quienes llamen la atención sobre el particular, de quienes ven y hacen ver, de quienes inician y dan a conocer las posibilidades adecuadas. Y necesita sobre todo de quienes no sólo lo encarecen verbalmente, sino que lo realizan de hecho en la existencia, en la vida, no para que los otros se vean libres con ello del servicio de la diaconía, sino para poner signos siempre vivos acerca de ese servicio que obliga a todos. Por ello necesita de determinadas formas, estructuras y organizaciones, a fin de que la diaconía sea universalmente eficaz y caritativa.

Con estas reflexiones previas queda dicho lo fundamental acerca de la *estructura de la Iglesia* y en la Iglesia. La estructura es un *fenómeno secundario*; no es lo principal, sino que se define desde lo principal. Pero en el servicio de lo principal le corresponde una gran importancia a la estructura. Debe transmitir lo principal, permitir que ejerza toda su virtualidad; dicho en forma negativa: no tiene que oscurecer o desfigurar lo principal.

Con ello queda también claro con qué factores y criterios se define esa estructura. Ante todo con la tarea de la Iglesia de ser mediadora histórica, social y comunitaria del hecho de la revelación que culmina en Jesucristo. Las otras determinaciones de la estructura de la Iglesia se deducen teniendo en cuenta los hombres y la sociedad para los que ha de realizar ese servicio.

También en la cuestión acerca de la estructura cuenta el principio de ser *fiel a los orígenes y adecuada a la situación*.

De lo cual se sigue que también de cara al problema estructural de la Iglesia es indispensable una ojeada al comienzo, porque ese comienzo y origen ha de transmitirse al presente vivo, y, además, porque ese comienzo no sólo lo es en el tiempo sino que es normativo y determinante.

Dicho comienzo tiene a la vez una fuerza y una función críticas frente a la historia que continúa y al presente respectivo.

Por otra parte, también es verdad que el respectivo presente es importante para la cuestión de la estructura, porque el asunto, a cuyo ser-

vicio está la estructura, tiene que ser vital y eficaz para el presente, para los hombres que viven en él y que, a su vez, viven dentro de unas determinadas estructuras sociales.

A este punto de vista general se suma otro particular: el *presente* tiene una conciencia agudizada del problema acerca de la estructura. Conoce hasta qué punto pueden depender de la estructura el asunto y el efecto que de él deriva; y conoce sobre todo hasta qué punto una estructura y unas estructuras determinan al individuo, a la persona, sirviéndole de ayuda o representando un estorbo².

Este hecho no puede resultar indiferente para la consideración de las estructuras de la Iglesia, porque su mediación se da y debe darse en el presente y para el presente, y por lo mismo no puede pasar por alto las condiciones que lo determinan. Si la cuestión de las estructuras en el marco de la crítica social se ha convertido en un tema de acalorada discusión, nada tiene de extraño que la intensidad de la cuestión acerca de las estructuras de la Iglesia no disminuya, y que no se contente simplemente con lo fáctico como un hecho evidente o definitivo, sino que pregunte por su conformidad y transparencia respecto del asunto así como por su función para los hombres de este tiempo. La polaridad que existe entre el origen, que ha de transmitirse y que como tal ha de permanecer idéntico a sí mismo, y el presente y el hombre que vive en el presente, y en favor del cual ha de hacerse la transmisión, pone de manifiesto la dificultad y agudeza del problema.

De lo cual se sigue asimismo que el pretender y decidir la cuestión de la estructura de la Iglesia incluso teológicamente por los modelos y datos del presente, es decir, según los modelos democráticos en contraposición a los viejos modelos monárquicos, fácilmente puede inducir a lo mismo que reprochamos al pasado y a la historia: a decidirse y empeñarse en un falso *aggiornamento*, en una acomodación falsamente entendida, que no guarda y mantiene la debida distancia, distinción y crítica.

Junto a la posible y justificada *crítica de las estructuras* cuando se convierten en objetivo último, cuando gravan, limitan, enajenan y oprimen al hombre o desfiguran aquello para lo que están destinadas, no se puede olvidar que las estructuras tienen también una altísima *significación positiva*. Cuando no son ordenamientos impuestos, pueden representar una gran ayuda para el hombre. Pueden protegerle de la arbitrariedad y las limitaciones, pueden ayudarle a lograr su derecho y su libertad. Las estructuras en tanto que estructuras jurídicas tienen en cierto modo una *función protectora* en el sentido de otorgar a cada uno lo suyo.

2. El llamado estructuralismo, acuñado sobre todo en Francia (C. Levi-Strauss) se relaciona en el análisis y la idea con el fenómeno de la estructura y quiere «recorrer el camino de la substancia a la estructura». Cf. G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus*, Reinbek 1965; *Strukturalismus und Christentum*, Friburgo-Basilea-Viena 1969; *Estructuralismo*, en SM, vol. 2, 900-904.

Las estructuras tienen además una *función de descargo*, guardando al hombre de que tenga que hacerlo y decidirlo todo de nuevo él solo, todos los días y todo desde el comienzo. Las estructuras ofrecen al hombre un catálogo de reglas, en las que se resumen y consignan experiencias, hábitos, directrices y formas de conducta. No tenerlas en cuenta es estúpido a la vez que perjudicial.

Las estructuras tienen una *función preservativa*. Preservan de que, hablando metafóricamente, se filtre el agua del origen, se pierda inútilmente o se convierta en un torrente arrasador; más bien aseguran que esas aguas iniciales se mantengan reunidas. Un sistema de regulación y canalización priva ciertamente al origen de una fuerza violenta y a menudo desbordante. Pero al mismo tiempo las estructuras y reglamentaciones sirven para que la fuerza y la vida del origen no se pierdan.

Los canales y regulaciones sólo tienen sentido, cuando hay algo que regular, como es el agua o la vida. Nunca puede la regulación como tal convertirse en fin de sí misma, ni puede el agua suplantar a la vida. Por otra parte, sin embargo, para que la fuente y el agua realicen sus funciones necesitan de tales sistemas de reglamentación.

Ese conocimiento y experiencia fundamental puede aprenderse en muchos ejemplos de la historia. El comienzo nuevo y espontáneo que se da con Francisco de Asís, que él provoca, sólo pudo preservarse con una regla al servicio de ese origen, aunque quedase muy por debajo de su espontaneidad. Es algo que puede decirse de todas las órdenes religiosas.

Como hemos indicado, las estructuras tienen que ver con el derecho. Los conceptos «derecho y orden», en conexión con los de «ley y orden» —con *law and order*—, han tenido durante mucho tiempo unas resonancias negativas. Derecho y orden se convirtieron a menudo en la antítesis de la libertad y la espontaneidad o, sobre todo en el marco de la Iglesia, en lo opuesto al espíritu, el carisma y el amor.

No se puede discutir la existencia de leyes y reglamentaciones presentes o futuras, en las que aparece esa oposición.

Pero la verdadera contraposición al derecho no lo es el amor ni el espíritu, sino lo opuesto al derecho, que es la *injusticia*, el desorden, el caos y la arbitrariedad. El derecho es la respuesta y oposición a la opresión y la injusticia.

Ayudar al hombre en su derecho, hacerle experimentar el derecho y la justicia constituye el horizonte y el contexto en el que se ha de insertar la cuestión del derecho y en el que las distintas leyes particulares han de servir como aplicación del derecho y la justicia a la situación concreta de la historia y de la sociedad.

Lo cual significa asimismo que todas las determinaciones concretas y los principios jurídicos que se apliquen han de orientarse por esta

norma: la de servir a la justicia, la de abrir campo al derecho del hombre, como espacio de sí mismo y de su libertad. Y otra consecuencia: por ese criterio pueden y deben medirse también las determinaciones y leyes.

Todo esto constituye el horizonte en el que se ha de estudiar la cuestión de la estructura de la Iglesia y en la Iglesia.

Si las estructuras de la Iglesia han de ser fieles a los orígenes y adecuadas a la situación, como la vida y fe de la Iglesia en general, ya se advierte la necesidad de echar una ojeada a esos orígenes.

§ 53

ESTRUCTURAS DE LA IGLESIA EN SUS COMIENZOS

¿Un malentendido de la Iglesia?

Sobre el problema de la estructura de la Iglesia en sus comienzos hay una tesis, que se ha hecho muy conocida y que a primera vista resulta fascinante. La formuló, siguiendo a Rudolf Sohm, el teólogo Emil Brunner en su libro *Das Missverständnis der Kirche*¹. El título quiere señalar que la Iglesia, tal como hoy se encuentra, constituye un malentendido de los comienzos.

Según esa tesis, el comienzo de la Iglesia fue una comunidad, que sólo se definía por el Cristo experimentado como viviente en la fe, por el Espíritu y por los carismas espirituales. Era una comunidad de amor, de agape y de libertad. La Iglesia de los comienzos carecía de cualquier organización e institución.

El período siguiente a los comienzos, cuyas primeras huellas pueden ya encontrarse en los escritos tardíos del Nuevo Testamento, representa una decadencia respecto de esa altura. En lugar de la decisión creyente, como encuentro personal con Cristo, entra el dogma; en el puesto del amor entra el derecho, y en lugar el espíritu el ministerio.

De ahí que la historia posterior tengamos que calificarla como una *historia de decadencia*. Y cuanto más cuentan en una Iglesia el dogma, el derecho y el ministerio, tanto mayor es el malentendido y mayor es su decadencia respecto de los orígenes. Y esto hay que decirlo, según Brunner, principalmente de la Iglesia romano-católica.

Tal oposición la formulaba en estos términos R. Sohm: la esencia de la Iglesia y la esencia del derecho está en mutua oposición, porque la esencia de la Iglesia es espiritual, mientras que la esencia del derecho es

1. E. Brunner, *Das Missverständnis der Kirche*, Stuttgart 1951; Id., *Die Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung, Dogmatik III*, Zurich-Stuttgart 1960.

mundana. La Iglesia se atiene a la verdad objetiva (de contenido), mientras que el derecho se atiene a la forma.

La comunidad primitiva

Los Hechos de los Apóstoles refieren los orígenes de la comunidad cristiana en Jerusalén. Por el testimonio y predicación de los apóstoles, sobre todo por la predicación de Pedro, «se agregaron» en un solo día, el día de pentecostés, unas tres mil personas; se sumaron al grupo y comunidad ya existente de los discípulos y apóstoles. Y «se agregaron» por la fe, la conversión y el bautismo. Surge así la que se ha llamado primitiva Iglesia cristiana de Jerusalén, la comunidad de los llamados, la *ekklesia*².

De esa primera comunidad, de la comunidad primitiva de Jerusalén, dan los Hechos de los Apóstoles la siguiente descripción bien conocida de todos:

«Y perseveraban todos en las enseñanzas de los apóstoles y en la unión fraterna, en la fracción del pan y en la oración... Todos los creyentes vivían juntos y tenían todas las cosas en común... Cada día perseveraban unánimes en el templo, partían el pan en las casas, tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón» (2,42-46). «Toda la multitud de los fieles tenían un mismo corazón y una misma alma; ni había entre ellos quien considerase como suyo lo que poseía, sino que tenían todas las cosas en común» (4,32).

Acerca de este texto hay que considerar lo siguiente: No se trata realmente de una descripción histórica, sino de *una imagen transfigurada e ideal* de aquella comunidad; se trata más de lo que debería ser que de lo que era. La realidad no aparece tan ideal en el relato ulterior de los mismos Hechos de los Apóstoles, donde vemos las disputas y tensiones que estallaron en Jerusalén entre los grupos de helenistas y de hebreos, es decir, entre los judíos nacidos en Palestina y los que hablaban griego y procedían de las ciudades del imperio romano, desde las que habían regresado a Jerusalén.

La comunidad primera de Jerusalén se mueve en buena medida dentro del marco de su *origen judío*, y en el horizonte de la fe judía, en la acomodación a la praxis religiosa del lugar y en conexión con las formas litúrgicas del templo y de las casas procura representar lo propio de la *ekklesia* que se orienta por Jesús.

2. K. Kertelge, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*, Munich 1972; J. Hainz (dir.), *Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, Munich-Paderborn-Viena 1976.

Los primeros cristianos son judíos. Su fe cristiana no se entiende como una religión nueva que se aparte de la fe de Israel, sino más bien cual la confirmación de las promesas hechas al pueblo israelita. Como cristianos son precisamente los judíos auténticos.

Con esto encaja el que en los discursos de los Hechos de los Apóstoles aparece de continuo el tema «promesa y cumplimiento» como elemento de la fe de Israel y el que los primeros destinatarios de la predicación son judíos. Acerca del comportamiento de ese pueblo en la crucifixión de Jesús, el juicio es muy indulgente. Pedro declara: «Ahora, hermanos, yo bien sé que hicisteis por ignorancia lo que hicisteis, como también vuestros jefes» (Act 3,17).

Pese a lo cual se van agregando la *distancia y separación*, como se echa de ver en el interrogatorio de los apóstoles Pedro y Juan por parte de los ancianos y escribas y que conduce a la prohibición que les hacen de predicar en el nombre de Jesucristo. Se acentúa con la persecución de la comunidad cristiana por orden del consejo supremo y alcanza su primer momento culminante con la lapidación de Esteban.

Esos acontecimientos tuvieron como consecuencia la dispersión de la comunidad; aunque los apóstoles permanecieron en Jerusalén hasta el encarcelamiento de Pedro y su partida de allí.

El conflicto se agravó objetivamente no por el hecho de que Jesús fuera proclamado Cristo y Mesías, sino más bien por la confesión de que Jesús de Nazaret, condenado a muerte por los jefes del pueblo en nombre de la Ley, es decir, un crucificado, se convirtiera en el origen y fundador de una nueva alianza.

Dentro de la misma comunidad estalló un conflicto por la nueva postura frente a la Ley considerada hasta entonces como la vía de la salvación, y a propósito del camino que habían de seguir los no judíos, que al igual que los judíos eran los destinatarios del evangelio de Jesucristo, para entrar en la comunidad de la Iglesia.

Estructura de la comunidad primitiva

Acerca de la estructura de la comunidad cristiana de Jerusalén es importante decir lo que sigue:

Los *apóstoles*, con Pedro como el primero, están al frente de la comunidad como rectores, portavoces y representantes. Dirigen la comunidad con una autoridad indiscutible, que derivan de su envío y vocación por Cristo resucitado, es decir, de su apostolado o condición de apóstoles; pero también del testimonio y confesión de su predicación, de su fe en Jesús, el Cristo ante la opinión pública, y, finalmente, la derivan de los dones del Espíritu con que han sido agraciados: la im-

pavidez, la franqueza, el conocimiento y la curación. En esa su función rectora los apóstoles deciden sobre las cuestiones concretas que se presentan en la comunidad de Jerusalén³.

Así, por ejemplo, se establece un grupo, denominado de los *siete* (Act 6) y conocidos como diáconos, habida cuenta de su actividad posterior. Entre los siete destacan Esteban y Felipe. Son instituidos para el servicio de la predicación de la palabra y, sobre todo, para el servicio de los pobres. Los siete son elegidos por la comunidad, y tras la elección son confirmados en su servicio por los apóstoles mediante la oración y la imposición de las manos, viejo gesto utilizado para la transmisión de funciones y poderes.

Como un tercer grupo se encuentran en la comunidad jerosolimitana los *presbyteroi*, los *ancianos*⁴. Se les menciona en unión con los apóstoles, mediante la expresión «los apóstoles y los ancianos». Y constituyen las instancias supremas que declaran y deciden sobre todo en la cuestión importante y fundamental de que la acogida en la comunidad eclesial y el camino que lleva a la salvación no tenga que ser a través del camino de la Ley y de la circuncisión, sino por la vía de la conversión, la fe y el bautismo.

Los apóstoles y los ancianos eligen a Pablo y a Bernabé para enviarlos a Antioquía, a Siria y Cilicia. Ambos —se dice— partieron hacia la ciudad de Antioquía, convocaron a la comunidad y le entregaron el escrito de recomendación de los apóstoles y de los ancianos (Act 15,30).

Los ancianos de la comunidad cristiana están sacados de la institución judía de los *presbyteroi*, del ordenamiento de la sinagoga. Y en ellos se echa de ver que la designación originaria que aludía a la edad se pasó a designar una función de dirección y guía.

Los ancianos presiden en forma colegiada la comunidad judía. Su función rectora se refiere a la liturgia de la sinagoga, la exposición de la *thora* con el cometido primordial de su conservación. Tienen además la autoridad judicial y administrativa (atar - desatar). A ellos se les confía de manera especial la unidad y el orden de la comunidad.

Esa estructura de la comunidad judía del lugar fue también una pauta para la comunidad de quienes creyeron en Jesús como el cumplidor de todas las promesas y que se encontraron con esa fe y con las consecuencias que de ella se derivaban primero dentro de la comunidad judía y en ella se movieron, convencidos como estaban de que las formas y estructuras comunitarias existentes de antemano eran perfectamente ade-

3. E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zurich 1962.

4. W. Michaelis, *Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Lichte der Heiligen Schrift*, Berna 1953.

cuadas a la nueva situación de la fe que se orientaba por Jesús y de la comunidad que de esa fe vivía, adecuados al nuevo *kahal*, al nuevo pueblo de Dios. En realidad consideraban que lo nuevo no era sino el cumplimiento y culminación de lo antiguo.

Pese a esa estrecha conexión de la comunidad cristiana con lo ya existente, es decir, con las formas, la vida y hasta la liturgia, pese a su vinculación con el Antiguo Testamento como documento de la fe, el énfasis y relieve de lo nuevo, y por ende la *diferencia* aun dentro de la estructura, resultó inevitable. Sobre todo por lo que se refería al llenar de contenido aquella estructura. Y la diferencia se fue haciendo cada vez más patente.

Los ancianos de la comunidad cristiana se definieron —pese a la semejanza formal y estructural— por lo nuevo y diferenciador de la fe. Los ancianos judíos estaban ligados a la Ley y la tradición, y desde las mismas conocían su cometido. Mientras que la comunidad cristiana no vive en absoluto de la Ley y del pasado, sino de la experiencia presente de una realidad nueva y de la esperanza en el retorno de su Señor. La profecía, que había enmudecido dentro de la sinagoga, despierta de nuevo en la primitiva comunidad cristiana.

De lo cual se deduce que los ancianos, en tanto que conocedores y expositores de la Escritura, ya no pueden seguir siendo los maestros que deciden. Dentro de la comunidad cristiana los ancianos reciben una nueva función y cometido. Así se advierte en el hecho de que los escritos del Antiguo Testamento, la Ley y los Profetas, se siguen leyendo sí y se siguen considerando como Escritura Sagrada; pero reciben una exposición nueva, casi como un nuevo principio hermenéutico, mediante el mensaje de Jesús, el crucificado y resucitado.

En virtud de la categoría de *promesa y cumplimiento* se mantiene la conexión con la alianza antigua; pero ésta adquiere la dimensión de ser preparatoria de la nueva y definitiva alianza.

La comunidad de Jesús tiene una nueva conexión propia y una nueva tradición propia, que procede de Jesús y a él está normativamente ligada, que ha de mantenerse viva en la comunidad y que es preciso conservar.

Los apóstoles, con Pedro a la cabeza, los ancianos y los siete, tal es —a cuanto podemos conocer por los Hechos de los Apóstoles— la estructura y la forma de la comunidad primitiva de Jerusalén.

La institución de los ancianos no sólo se dio en Jerusalén, sino que estando al testimonio de los Hechos de los Apóstoles, constituía la *estructura normal de las comunidades cristianas*. Cuando se fundan comunidades —por obra de los apóstoles—, inmediatamente se establecen los ancianos, los presbíteros como rectores de la comunidad.

En Act 20,28, y en una escena conmovedora, se cuenta cómo Pablo en su último viaje a Jerusalén no tuvo tiempo de ir a Éfeso. Entonces

hizo que los ancianos de las comunidades acudieran a Mileto, para despedirse de ellos. El viaje lo ha presentado Lucas como una especie de legado de Pablo, y culmina en la exhortación a los ancianos: «Velad sobre vosotros y sobre toda la grey, en la cual el Espíritu Santo os ha instituido obispos, para apacentar la Iglesia de Dios, que él compró con su propia sangre» (20,28).

La palabra «ancianos» se encuentra a finales del siglo I en la carta de Santiago (5,14), casi como una descripción de la realidad diaria en una comunidad cristiana. Allí se dice que, en caso de enfermedad, se llame a los ancianos de la comunidad a fin de que hagan por la recuperación del enfermo mediante la plegaria en nombre del Señor y mediante la unción con aceite.

En la carta primera de Pedro, en la que se recurre a la autoridad de Pedro para dar un mayor énfasis y prestigio a la misiva entre las comunidades del Asia Menor, hallamos una estructura comunitaria en la que el autor se designa a sí mismo como «co-presbítero» y testigo de la pasión de Cristo. «Apacentad la grey de Dios puesta entre vosotros, velando sobre ella no precisados por la obligación, sino con voluntad conforme a la de Dios; no por un sórdido interés, sino de buen grado, ni como queriendo dominar a los que os han sido asignados, sino siendo modelos de vuestra grey» (5,2s).

De acuerdo con estos datos hemos de decir que la institución de los ancianos es un elemento estructural que se da en la Iglesia de los comienzos, bajo y junto al decisivo ministerio apostólico.

A lo cual hay que añadir, además, que la institución de los ancianos se realizaba en forma de una acción litúrgica mediante la plegaria y la imposición de manos, que fue tomada del judaísmo y que todavía hoy persiste como signo de la «ordenación», no sólo en el judaísmo.

Las comunidades paulinas

Cuando hablamos de comunidades paulinas⁵, el punto de referencia no son los Hechos de los Apóstoles, cuya parte segunda refiere la actividad misionera de Pablo y cómo en las comunidades por él fundadas establecía ancianos, adoptando así la estructura de la comunidad de Jerusalén. Más bien pensamos en las comunidades a las que el propio Pablo se refiere y en las que trabaja de una manera concreta. Son sobre

5. K. Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, en *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* II, Tübinga 1928, 44-67; J. Hainz, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeindeftheologie und Gemeindeordnung*, Ratisbona 1972.

todo la *comunidad de Corinto*, y también las de Tesalónica, Filipos y Roma.

Se dice que la imagen, que presentan las comunidades en la exposición y según el testimonio de las cartas paulinas —y que ciertamente fueron las primeras en el tiempo—, es distinta de la ofrecida hasta ahora; y sobre todo es diferente de la imagen de la comunidad primitiva de Jerusalén con la estructura ya descrita de «apóstoles y ancianos». Y se añade que el relato de Lucas aparece con una diferencia notable respecto de lo que cuenta, por ejemplo, la carta primera a los Corintios sobre la vida, conducta, montaje y estructura de una comunidad cristiana muy antigua.

Hans von Campenhausen describe así la comunidad de Corinto: el espíritu es el principio organizador de la comunidad cristiana. Para ello no se necesita ningún ordenamiento determinado con sus prescripciones, mandatos y prohibiciones. El espíritu que rige no actúa en el marco de un determinado ordenamiento o constitución eclesial. En la comunidad domina fundamentalmente la libertad, que es inmediatez de Cristo y plenitud del Espíritu. La comunidad no es una organización de cualquier tipo que sea, sino un cosmos vivo de dones espirituales libres, en el que claramente se excluye cualquier violencia y toda fuerza autoritaria duradera⁶.

La comunidad vive por el Espíritu y consta de múltiples dones. Dominando en ella el Espíritu y el amor, no necesita de ningún ordenamiento ulterior; todas las reglamentaciones son efecto del Espíritu y de sus dones.

El rasgo más sorprendente de la visión paulina de la comunidad es «la ausencia total de un ordenamiento jurídico, la exclusión radical de cualquier autoridad formal dentro de la comunidad particular»⁷.

Con esta concepción recoge Campenhausen las ideas de Emil Brunner, aunque no acerca de la Iglesia neotestamentaria en general, sino referidas a la comunidad paulina. Expresamente consigna que la forma personal-pneumática y aministerial de la Iglesia paulina no puede pretender prioridad alguna, ni temporal ni ideológica, frente a la *ekklesia* de Jerusalén, estructurada con un ministerio y un ordenamiento.

Advierte, además, que la concepción paulina de la Iglesia evidencia, junto al rasgo del entusiasmo, los rasgos de lo utópico, y que en definitiva ni pudo sustentarse ni imponerse, conduciendo más bien a tensiones y conflictos.

Pero persiste la pregunta: ¿existe la Iglesia del Nuevo Testamento en

6. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht, in den drei ersten Jahrhunderten*, Tubinga 1953, 62s.

7. Ibid. 75.

dos formas diferenciadas, cuando no opuestas: la judeo-cristiana y la gentil-cristiana? ¿Y en el ámbito de los cristianos de la gentilidad presenta la Iglesia esa disposición de la que habla Campenhausen?⁸

¿Estructuras contrapuestas?

La comunidad de Jerusalén y la comunidad de Corinto como tipo de las comunidades paulinas, de las comunidades en un entorno no judío ¿presentan una estructura radicalmente distinta y contrapuesta?⁹

El problema de lo constitucional y jurídico *no es el problema del comienzo* y de la primera hora, sino asunto que corresponde a la segunda generación, interesada en mantener vivo el origen. Se trata, por consiguiente, de un elemento esencial de la continuidad. Por naturaleza Pablo no es, a lo que parece, en primer término un hombre de «orden», entendido en el sentido jurídico-constitucional, ni de «organización», sino que fundamentalmente es un hombre de «espíritu», de extraordinaria dotación carismática, un testigo perfecto de los primeros tiempos, rebotantes de la plenitud del *Pneuma*, aunque con un sentido despierto para las necesidades de la realidad cotidiana y prosaica. Por lo general Pablo es el «fundador» de las comunidades a las que escribe, y goza en las mismas de la autoridad del «padre», que no necesita actuar «jurídicamente» aunque comporta un fuerte elemento jurídico. Pablo es esencialmente un «misionero» y como misionero actúa; quiere conquistar y tiene que evitar todas las durezas. Es un cura de almas, habituado a convencer y a enfrentarse con las resistencias y rebeldías en un diálogo pastoral. Y, finalmente, aguarda la pronta parusía y no piensa en modo alguno —al menos no en primer término— en la necesidad de dar a las comunidades un ordenamiento duradero. En lo que atañe a las cosas que han de disponerse más bien parece que se trate de órdenes provisionales, sin que sea necesario nada más, toda vez que el Señor viene enseguida.

Pero acabaríamos siendo injustos con el Pablo real, si pretendiéramos decir que no sabe absolutamente nada de «organización», de ordenamiento jurídico-constitucional, de un «ministerio» o al menos de ciertos elementos de un «ministerio».

Ya en la primera carta a los Tesalonicenses se habla de quienes «presiden» a los fieles en el Señor; concepto que retorna en la carta a los

8. O. Karrer, *Probleme der paulinischen Kirchenordnung nach H. von Campenhausen*, en *Um die Einheit der Christen*, Frankfurt 1953, 69-86; O. Kuss, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, en *Auslegung und Verkündigung I*, 271-280.

9. Lo que sigue está en la línea de O. Kuss, *Jesus und die Kirche im Neuen Testament*, en *Auslegung und Verkündigung I*, 25-77, especialm. 49-55.

Romanos. La carta primera a los Corintios habla, en su lugar, de «facultades del dirigente» (12,28), de dotes para la guía de la comunidad. En el preámbulo de la carta a los Filipenses se menciona a los «obispos y diáconos», y aunque también aquí se hable en primer lugar de la comunidad no deja de ser curioso que se mencione explícitamente a los rectores de la comunidad que, evidentemente, son «funcionarios públicos».

El asunto se esclarece aún más, si pensamos en cómo se desarrollaron las relaciones de Pablo con Jerusalén, es decir, con Pedro, Santiago y Juan, considerados como «las columnas» (Gál 2,2).

Pablo ha insistido con singular énfasis en que no ha recibido su vocación de hombres ni a través de ningún hombre, sino de Jesucristo y de Dios, el Padre, «que lo resucitó de entre los muertos». Pero, a pesar de subrayar el carácter directo de su apostolado, jamás ha pensado en desarrollar una especie de Iglesia independiente y particular, sino que otorga un valor decisivo a conseguir el *consentimiento de la comunidad de Jerusalén*, sobre todo de las «autoridades competentes». Cuando por segunda vez después de su conversión visita a los jerosolimitanos, emprende el viaje en virtud de una revelación. Y no es que se le cite allí, sino que él acude consciente de que el sí o el no de aquella comunidad tendrán consecuencias extraordinariamente importantes. Es cuestión de vida o muerte; para él se trata nada menos que de tratar con los «dirigentes», no sea que con el evangelio que predica a los gentiles esté corriendo o haya corrido «en vano». A propósito de la colecta, Pablo reconoce y admite la posición de Jerusalén como el origen, y hasta puede resultar curioso que, si bien habla de la colecta destacando entre otras cosas su lado caritativo, no se puede negar que, incluso estando a su propia exposición, la iniciativa la han tomado los de Jerusalén y que destaca claramente el carácter de «obligación» que la tal colecta tiene. No cabe duda alguna de que Pablo describe sus encuentros con los jerosolimitanos con ciertas reservas, que pueden leerse entre líneas; evidentemente quiere evitar a toda costa aun el menor recorte de la autonomía que le confiere la revelación que ha recibido de Dios. Mas tampoco puede haber ninguna duda de que otorga un valor decisivo a la aprobación fundamental de su evangelio y de su actividad como apóstol por parte de los dirigentes de Jerusalén, que son Pedro, Santiago y Juan. Por lo cual es poco probable que la estructura de alguna de las comunidades por él fundadas, y atendidas después, pudiera ser muy diferente de la que había encontrado en Jerusalén.

Si más tarde, en Antioquía, Pablo «resistió cara a cara» a Pedro (Gál 2,11), tal enfrentamiento difícilmente puede tener un carácter de fondo. Pablo no se opone a un Pedro que enseña otra cosa, contraponiendo a esa predicación «su evangelio» en un plano doctrinal, ni menos aún «se

rebela»; simplemente llama a Pedro al orden, porque —estando fundamentalmente de acuerdo con Pablo— en un determinado momento hace prevalecer ciertas consideraciones tácticas, mientras que Pablo cree que lo único correcto es una confesión abierta.

¿Una comunidad puramente carismática?

En varios tratados recientes —y católicos— de la Iglesia, principalmente en los de Hans Küng y Gottlob Hasenhüttl¹⁰, se dice que la comunidad de Corinto fue de hecho una comunidad puramente carismática, ya que sólo estaba sostenida y marcada por la fe, el amor, el Espíritu y los carismas espirituales. Esa comunidad se convirtió después en la imagen y modelo ejemplar en la Iglesia. Tal presentación olvida, no obstante, el estado de cosas fáctico y la vida concreta de esa comunidad, que fueron distintos por completo.

La comunidad de Corinto ofrece la imagen de una comunidad muy difícil y dividida, de una comunidad con partidos y banderías: «Porque he llegado a entender, hermanos míos... —dice Pablo (1Cor 1,11-13)—, que hay entre vosotros contiendas; quiero decir que cada uno de vosotros dice: Yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Kefas, yo de Cristo. ¿Cristo está dividido? ¿Y por ventura Pablo ha sido crucificado por vosotros? ¿O habéis sido bautizados en el nombre de Pablo?»

Además, en la comunidad de Corinto existe un caso de incesto, que la comunidad soporta tranquilamente (cap. 5); está el escándalo de los pleitos entre cristianos ante los tribunales gentiles (cap. 6); domina una libertad malentendida, que degenera en libertinaje (cap. 6); existen abusos en la cena del señor (cap. 11) y reina el desorden en las asambleas litúrgicas (cap. 14).

Esa es *la realidad de la comunidad*, que la primera carta a los Corintios tiene ante los ojos y a la que se enfrenta.

Y a todo ello apunta la respuesta del Apóstol, que llega con diferentes planteamientos.

Pablo pretende tener el derecho y hasta la obligación de intervenir, ordenar y decidir, porque es el padre de la comunidad a la que —según sus propias palabras— ha engendrado por el evangelio (4,15). Esa su posición le confiere una *autoridad* superior, que también él pretende: la autoridad que se funda en la autoría, en la paternidad.

Pablo hace valer su autoridad en las cuestiones que se plantean. Ex-

10. H. Küng, *Die Kirche* 215-230; versión castellana: *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1970, 216-230; Id., *Die charismatische Struktur der Kirche*, en «Concilium» 1 (1965) 282-290; G. Hasenhüttl, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, Friburgo-Basilea-Viena 1969.

horta, decide y ordena; imparte órdenes claras y da instrucciones concretas. Los problemas no se dejan ciertamente a una libre resolución carismática, en que las cosas se solucionen por sí mismas. Pablo conoce y realiza lo que significan autoridad y plenos poderes.

Pero al lado y por encima de esto Pablo proyecta como respuesta, como posibilidad y obligación, la imagen de la comunidad tal como debería ser. Frente a la oposición corintia, que lleva a la división y formación de frentes, presenta él la imagen totalmente distinta de *la pluralidad en la unidad*, de la pluralidad de dones espirituales y de la unidad de origen, fundamento y meta que abraza a toda esa pluralidad (1Cor 12).

Tal reunión como colaboración recíproca viene ilustrada en el mismo capítulo con la conocida imagen del cuerpo y sus miembros con sus múltiples funciones. Todos están relacionados entre sí; cada miembro ha de realizar su capacidad y función específica, sin por ello despreciar al otro que es indiscutible en su cometido y función y que contribuye a la edificación del conjunto.

Y la conclusión: «Por donde, si *un* miembro padece, todos los miembros se compadecen; y si un miembro es honrado, todos los miembros se gozan con él. Vosotros, pues, sois cuerpo de Cristo y cada uno, miembro de él (1Cor 12,26-27). Y viene enseguida la aplicación concreta a la comunidad: «A unos ha puesto Dios en la Iglesia, en primer lugar, como apóstoles; a otros, en segundo lugar, como profetas; en el tercero, como doctores; luego a los que tienen el don de hacer milagros, después a los que tienen el don de curar, de asistir al prójimo, don de gobierno, de interpretar todo género de lenguas. ¿Por ventura son todos apóstoles? ¿O todos profetas? ¿O todos doctores? ¿Hacen todos milagros? ¿Tienen todos la gracia de curar? ¿Hablan todos lenguas? ¿Interpretan todos?» (1Cor 12,28-30).

De dicho texto síguese que los carismas, según los entiende 1Cor 12, son *dones al servicio de la edificación de la comunidad*. Los carismas no abarcan sólo los fenómenos espectaculares, como los éxtasis o el hablar en lenguas extrañas —cosas que aparecen en último lugar—, sino también los dones de la vida cotidiana de la comunidad: «Así, a uno se le da, mediante el Espíritu, palabra de sabiduría; a otro, según el mismo Espíritu, palabra de conocimiento; a éste le da, en el mismo Espíritu, fe; y a aquél, en el único Espíritu, dones de curación; a otro, poder de hacer milagros; a otro, el hablar en nombre de Dios; a otro, discernimiento de espíritus; a otro, diversidad de lenguas; a otro, el interpretarlas. Todos estos dones los produce el mismo y único Espíritu, que los distribuye a cada uno en particular según le place (1Cor 12,8-11).

En el capítulo 14 de la misma carta vuelve a hablarse de los carismas, y en especial del discurso profético y del lenguaje extático: «Porque

aquel que profetiza es más que el que habla lenguas, a no ser que las interprete, para que la Iglesia reciba edificación» (14,5).

«Tal cantidad de idiomas como habrá en el mundo y ninguno es inarticulado. Sin embargo, si no conozco el significado de este idioma, seré para el que me habla un extraño y él lo será para mí. Así también vosotros que aspiráis con ardor a los dones del Espíritu, procurad tenerlos en abundancia para la edificación de la Iglesia... Pero en una asamblea prefiero hablar cinco palabras inteligibles, para instruir también a los otros, que no diez mil por el don de lenguas» (10,12.19).

Y como conclusión del capítulo da Pablo unas *instrucciones concretas* para la asamblea comunitaria. Las fundamenta en el principio de que «Dios no es Dios de desorden sino de paz» (1Cor 14,33). Ciertamente que la paz no se identifica con cualquier orden posible, pero sin duda que es irreconciliable con el desorden; la paz exige comunión, armonía y amor. Las ordenanzas, que se entienden como un servicio, no se oponen a la preservación de la paz, sino que pretenden contribuir a la misma.

¿Es la comunidad de Corinto una comunidad carismática? Eso no se puede decir, si entendemos lo carismático en el sentido de dones extraordinarios, en el sentido de suscitar el entusiasmo o el fanatismo. Tampoco lo es en el sentido de que lo carismático se entienda como excluyente de cualquier elemento de estructura, disposición, ordenamiento, autoridad y derecho, porque estaría en contradicción con el carisma.

Se puede entender la comunidad de Corinto como una comunidad carismática y hasta definir así a la Iglesia en general, si por carisma se entiende el don otorgado a cada uno y la llamada, derivada del mismo, para un determinado servicio en la comunidad, llamada que capacita para el mismo.

Esta amplia definición del carisma se aparta tanto de la arbitrariedad y del desorden cuanto se opone a la mera legalidad y a la uniformidad.

§ 54

LA MÚLTIPLE CONFIGURACIÓN DE LOS ORÍGENES

Hans Conzelmann llama la atención sobre el hecho de que la tardanza de la parusía provocó enormes sacudidas en las comunidades y que suscitó muchas preguntas al respecto, pero sin provocar una crisis de fondo¹. Fue relativamente fácil integrar el problema que ello suscitaba

1. *Geschichte des Urchristentums*, Gotinga 1969, 101.

de una manera creyente, consolidar y establecer la comunidad y las comunidades, darles forma y estructura, no para apagar el fuego de los orígenes, sino para mantenerlo y alimentarlo.

En las páginas que siguen vamos a referirnos detenidamente a algunos de esos elementos.

El testimonio de los Hechos de los Apóstoles

De la yuxtaposición inicial de comunidades judeo-cristianas y pagano-cristianas va surgiendo un *acoplamiento* cada vez más claro. Así podemos reconocerlo en el dato de que los Hechos de los Apóstoles describen como algo natural el que las comunidades fundadas por Pablo y su compañero Bernabé tienen una estructura, y una estructura que es ciertamente presbiterial. Los presbíteros o ancianos constituyen, como colegio, la dirección y guía de la comunidad. Su servicio se presenta como un «apacentar el rebaño» con todo lo que eso conlleva según la imagen y modelo del pastor, que consiste en «existir para el rebaño», cuidar de su vida como comunidad de Jesucristo, guiar, presidir o ir delante, proteger y estar dispuesto a la entrega.

Especial importancia tiene al respecto el pasaje ya mencionado de Act 20,28, conocido como el testamento de Pablo. Pablo manda llamar a Mileto a los ancianos de Éfeso y describe su cometido con estas palabras: «Mirad por vosotros mismos y por toda la grey, en la cual el Espíritu Santo os ha constituido inspectores para pastorear la Iglesia de Dios que él se adquirió con su propia sangre.» Los ancianos, a los que Pablo se dirige aquí, son llamados obispos, con lo que se funden dos conceptos y estructuras: el *presbítero*, que proviene de la sinagoga, y el *episcopos*, tomado del derecho griego.

*El cometido de los presbíteros, de los ancianos, se describe con la categoría del episkopos*². Sin embargo no subyace la imagen del inspector de los esclavos, sino la función en general del que inspecciona y tiene la visión panorámica del conjunto del que es responsable. En el mundo griego el *episkopos* es una designación oficial del funcionario que inspecciona y administra. Esa estructura formal viene asumida en la comunidad cristiana aunque llena de un contenido nuevo toda vez que se entiende en unas funciones y cometidos asumidos en favor de una comunidad cristiana. La palabra *episkopos* adquiere un significado próximo al de pastor. En 1Pe 2,25 se le designa al propio Cristo «pastor y *episkopos*».

Es notable la gran *participación de la comunidad* como tal en la ob-

2. ThW II, 595-619.

servación de los servicios y cometidos eclesiásticos. Según los Hechos de los Apóstoles la comunidad de Jerusalén colaboró en la elección de Matías como sucesor de Judas y en la elección de los denominados «siete». Resulta instructivo el relato sobre el envío de Pablo y Bernabé al primer viaje misionero. La resolución de enviarlos se toma en la comunidad de Antioquía: «Había en la iglesia de Antioquía profetas y maestros.» Se trata evidentemente de los recortes de la comunidad, entre los que se menciona también a Pablo y a Bernabé. «Mientras éstos celebraban el culto al Señor y ayunaban, dijo el Espíritu Santo: Separadme a Bernabé y a Saulo, para la obra a que los tengo destinados. Entonces ayunaron y oraron, e imponiéndoles las manos los dejaron partir» (Act 13,1-3).

Aparece aquí indiscutiblemente una forma de cooperación activa de la comunidad, hasta por lo que se refiere a los cometidos ministeriales de Pablo y Bernabé. Con ello ni se discute ni tan siquiera se limita la autoridad del Apóstol, como ni tampoco la función de los ancianos como obispos ni la de los obispos como ancianos. Sólo que tales funciones se insertan en una actividad altamente significativa a la comunidad cristiana.

Recordarlo no sólo es interesante desde el punto de vista histórico, sino que tiene también una importancia objetiva en la discusión actual sobre la estructura y ministerio eclesiales o en la cuestión de la llamada «democratización» de la Iglesia, si la cooperación y la corresponsabilidad han de ser comunes.

La imagen de comunidad, de estructura y actividad comunitarias, que se nos aparece en los comienzos, no es ciertamente unitaria ni coherente y uniforme en todos los detalles. Lo cual no es ciertamente un signo de inseguridad o confusión en los comienzos, que va luego «ganando» en claridad. Más bien es expresión de cómo las tareas y servicios de la Iglesia fueron incorporados a unas estructuras diferentes; y constituye un signo de diferentes posibilidades. Lo que no supuso ruptura alguna para la causa de las comunidades y de las iglesias que establecieron.

Si los comienzos son normativos para todas las tradiciones, también se derivan de los mismos unas posibilidades para la historia y el presente. Lo que en el comienzo fue una forma y estructura legítima, no puede ser declarado más tarde o incluso hoy simplemente como imposible o ilegítimo.

Y una tercera reflexión al respecto: *la función de Pedro* en el marco de aquellas comunidades. Consiste de modo especialísimo en el servicio a la unidad. Según los Hechos de los Apóstoles, encontramos a Pedro en Jerusalén y en Antioquía; es decir, en el ámbito judeo-cristiano y en el de los cristianos procedentes de la gentilidad. Según refiere el mismo

libro, fue Pedro quien acogió en la Iglesia al centurión romano Cornelio, dando así el impulso a la misión (Act 10); y es Pedro, junto a Santiago, quien dice la última palabra en la gran asamblea de Jerusalén (Act 15). Una palabra que fue realmente decisiva para los comienzos de la Iglesia y para la Iglesia en sus comienzos: la palabra acerca del camino que los gentiles habían de seguir para llegar a la fe cristiana y a la comunidad de los creyentes. Joseph Ratzinger describe así la posición de Pedro: Pedro es el que con su presencia y su asistencia representa la conexión con la Iglesia universal de entonces³.

Nada esencial cambia en esa posición de Pedro cuando, tras su partida, se convierte Santiago en el rector de la comunidad de Jerusalén. Después del entusiasmo inicial y de la persecución (Act 12) parece que la comunidad primitiva se va reduciendo cada vez más y va perdiendo la importancia, que al comienzo le había correspondido como avanzada de todas las Iglesias.

Puede decirse que la función de Pedro en cierto modo cambia de lugar con él mismo. Está allí donde él actúa, mientras que la función primacial de Santiago está ligada a la comunidad de Jerusalén. La misma partida de Pedro de Jerusalén es un signo de que no sólo se trata de conservar lo antiguo, sino de que al realizar el gran mandato misionero hay que arriesgar el camino hacia el universo mundo. Y como nuevo centro de la Ecumene se presentaba entonces la capital del imperio: Roma.

El testimonio de las Cartas Pastorales

Se trata de documentos de un período posterior. Son cartas que se presentan como dirigidas a Timoteo y a Tito, con Pablo como autor⁴.

Estas cartas no son misivas enviadas a las comunidades como las cartas de Pablo más antiguas y que ciertamente son de él; son cartas enviadas a personas particulares, que ejercen una función rectora en comunidades aisladas o en una federación de comunidades.

Lo que en tales cartas se dice pretende tener la autoridad de Pablo como autor de las mismas; pretende ser una prolongación de su ministerio en una situación que ha cambiado algún tanto, y en la que se trata de mantener y afianzar el fundamento echado por la predicación apostólica de Pablo, empleando para ello contenidos y motivos paulinos.

3. *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 115, 130s; versión castellana: *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972.

4. H. Schlier, *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen*, en *Die Zeit der Kirche*, Friburgo 1956, 129-147.

Hoy prevalece el sentimiento casi unánime de que no se trata de auténticas cartas paulinas, y de que el autor es quizás un discípulo de Pablo o un misionero de la época pospaulina.

Las cartas pastorales son una *anamnesis de Pablo* (N. Brox)⁵. Las peculiaridades concretas de estilo personal pertenecen a los recursos estilísticos de la seudoepigrafía, imitando a Pablo del modo más genuino posible. Pero en el fondo las supuestas peculiaridades concretas son tipos de una situación constantemente presente en una comunidad posapostólica, para la que es preciso actualizar a Pablo.

En estas cartas no se predica directamente el evangelio, sino que se da por conocido.

Para la importancia objetiva y teológica de las pastorales no es decisiva la cuestión del autor.

Para *caracterizar* la situación, que las Pastorales suponen, hay que decir lo siguiente:

Ciertamente que no se ha apagado por completo la expectación de la parusía como un acontecimiento inminente, tal como la encontramos en las cartas auténticas de Pablo; pero sí que ha retrocedido de manera notable. Pese a lo cual la vida de la comunidad es una vida fundada en la esperanza: «Mientras aguardamos la bienaventurada esperanza, o sea, la aparición gloriosa del gran Dios y Salvador nuestro, Cristo Jesús» (Tit 2,13). Pero el factor tiempo es ya secundario. La comunidad está instalada en el mundo e intenta establecerse en él.

La imagen de la *ekklesia*, a la que se dirigen las cartas pastorales como una *iglesia local*, es una *imagen con elementos estables*. La Iglesia aparece bajo la imagen de la casa, en la que debe reinar un orden; más aún, aparece como pilar y fundamento de la verdad. Así se dice en 1Tim 3,15: «Quiero que sepas cómo debe uno portarse en la casa de Dios, que es la Iglesia de Dios vivo, columna y soporte de la verdad.»

El cometido y servicio apostólico abarca las funciones de predicador, heraldo, misionero y, sobre todo, *maestro*. El mismo mensaje, el evangelio, se encuentra en las Pastorales en forma de doctrina, como doctrina de Jesucristo. La concepción del evangelio como una doctrina parece haberse hecho necesaria frente a la confusión o inseguridad provocada por los falsos maestros. En la doctrina se puede articular, captar y delimitar mejor el mensaje. De cara al mismo existe sobre todo el deber de preservarlo conforme a lo que se ha recibido, al *depositum*, a la «herencia», junto con la vigilancia frente a las falsas doctrinas.

Al servicio de ese cometido están las *obligaciones*, respaldadas en las

5. *Die Pastoralbriefe* (Regensburger Neues Testament VII/2), Ratisbona 1969; versión castellana en: K. Staab-N. Brox, *Cartas a los Tesalonicenses, cartas de la cautividad y cartas pastorales*, Herder, Barcelona 1974.

Pastorales con la autoridad del Apóstol y como responsabilidad apostólica, y que se formulan con el tono de una autoridad indiscutible.

Es significativa al efecto la abundancia de vocablos utilizados en ese sentido: «Yo te encargo», «te conjuro» (1Tim 5,21), «quiero», «te ordeno» (2Tim 4,1); o también: «es necesario» (1Tim 3,2).

Las Pastorales presentan a Timoteo y a Tito como *discípulos de Pablo*, como «auténtico hijo en la fe que nos es común» (Tit 1,4).

Aparece así una nota peculiar, que caracteriza a Timoteo y a Tito, y que se expresa en esta frase: «Por eso te insisto en que reavives ese don de Dios que hay en ti por la imposición de mis manos» (2Tim 1,6).

Estos discípulos apostólicos están equipados con la gracia de Dios que les ha llegado mediante la imposición de las manos. Y por el mismo acto de la imposición de las manos se les destina a unos cometidos y funciones especiales.

Esos cometidos se describen así en las cartas pastorales: se trata de hombres que representan al Apóstol; presiden una serie de comunidades particulares; tienen el derecho de establecer en las comunidades a ancianos que presidan: «Te dejé en Creta con el fin de que acabaras de organizar lo que quedaba, y establecer presbíteros en cada ciudad, según las normas que yo mismo te di» (Tit 1,5). En esa función Timoteo y Tito constituyen una *instancia de apelación* en los casos dificultades, quejas y discusiones que puedan darse en las distintas comunidades.

Además, y por encargo del Apóstol que aquí aparece como una autoridad indiscutible, Timoteo y Tito imparten instrucciones concretas a las comunidades y a los distintos estados que las forman: varones, mujeres, niños, esclavos, viudas.

Se dan asimismo normas de comportamiento de cara a posibles peligros, especialmente con vistas a la persecución y a las falsas doctrinas.

Como la tarea más importante, que se les asigna a los discípulos del Apóstol, Timoteo y Tito, aparece la predicación: «¡Proclama la palabra!» Con la predicación va ligado el testimonio impávido. Y esa predicación asume sobre todo la forma de doctrina, de doctrina sana de la verdad. Así lo vemos en la conocida frase: «Te conjuro en presencia de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a vivos y a muertos, y por su aparición y por su reino: Proclama la palabra, insiste a tiempo y a des-tiempo, reprende, increpa, exhorta, con toda comprensión y sin cejar en la enseñanza. Porque vendrá tiempo en que no soportarán la enseñanza sana, sino que, llevados del propio capricho, se rodearán de maestros para que les halaguen el oído, y dejarán de escuchar la verdad, vol-viéndose de nuevo a los mitos» (2Tim 4,1-4).

La estructura de la Iglesia que presentan las cartas pastorales es ésta: apóstol, discípulo del apóstol, presbíteros, obispos y diáconos.

En las Pastorales se encuentran estas designaciones de los ministros de la comunidad: obispo, presbítero y diácono.

Es curioso comprobar que el concepto de obispo aparezca las más de las veces en singular, mientras que los de presbítero y diácono se presentan en plural.

La dualidad ministerial de *episkopos* y diácono pagano-cristiana y del oficio de los presbíteros, que deriva del ámbito judeo-cristiano, se ha fundido formando una *trinidad*: obispo - presbítero - diácono. La delimitación objetiva entre obispo y presbítero todavía no es completa, pero ya se abre camino.

En 1Tim 3,1ss se requiere como *condición* para ser obispo, prelado de la comunidad: «He aquí una afirmación digna de crédito: Aspirar al cargo de obispo es desear una excelente función. Y por lo mismo, el obispo tiene que ser irreprochable, marido de una sola mujer, sobrio, ponderado, educado, hospitalario, capaz de enseñar; no debe ser bebedor ni pendenciero, sino amable, conciliador, desinteresado; que sepa gobernar bien su propia casa y educar a sus hijos con toda dignidad...»

De las cualidades de un presbítero, de un anciano, se dice casi lo mismo con las mismas palabras. Y se añade: «Adherido firmemente a la palabra auténtica, conforme a la enseñanza recibida, para que así también él sea capaz de exhortar con una enseñanza sana y refutar a los contradictores» (Tit 1,9).

Algo parecido es lo que se exige al diácono: los que ejercen tal oficio «sean dignos, sin doblez en el hablar, no dados al excesivo uso del vino ni a sórdidos negocios, para poder así, con pura conciencia, guardar el misterio de la fe. También ellos deben ser probados de antemano, y después, si son irreprochables, podrán ejercer el oficio de diácono» (1Tim 3,8-10).

Se trata sin duda de un esquema, que se mueve en el marco de una doctrina de deberes corrientes. Las cualidades para los ministros, el obispo, el presbítero y el diácono, se presentan en la forma habitual de un catálogo de virtudes. No sobrepasan un término medio y se echan de menos unas condiciones específicas para un ministerio específico también.

Es un catálogo de lo normal, espontáneo y cotidiano, tanto en el plano humano como cristiano. Lo importante es que en tales descripciones no se analiza la actividad del obispo o del presbítero, sino que más bien se señalan *los supuestos* necesarios para dicha actividad. Norbert Brox explica así el contenido de ese catálogo: el grado medio de las exigencias quizá pueda explicarse en parte porque el ministro está especialmente expuesto ante la comunidad y el entorno y porque de antemano no se puede permitir que ciertos tipos sean candidatos al ministerio, por lo que parece conveniente a todas luces el establecer ciertos

límites mínimos: una persona, que no goce de crédito en su vida y profesión, queda excluida del ministerio eclesiástico⁶.

Del conjunto se puede destacar un aspecto, que todavía hoy tiene vigencia. Lo que en la vida de relación humana y social se demuestra como imprescindible, no debe infravalorarse ni menos aún hay que despreciarlo con vistas a la casa de Dios. La insuficiencia humana, una condición ética deficiente, la falta de consideración en la propia vida, una escasa capacidad de dirección, una reputación pública que deje que de-sear no constituyen precisamente una buena recomendación del cristiano. Y eso se aplica sobre todo al cristiano que dentro de la comunidad ejerce un ministerio en el sentido de una función rectora.

El tono de moderación que aquí se advierte —renunciando a lo extraordinario— lejos de ser un fallo denota un sentido de la realidad y de la vida de cada día.

De acuerdo con esta imagen bíblica de un dirigente comunitario —el presbítero, el obispo, el diácono— sin duda que se describen más posibilidades de las que se consideran factibles. En la discusión actual acerca del ministerio en la Iglesia, que no es sólo una cuestión teórica sino un verdadero problema existencial, resulta provechoso reflexionar sobre ese origen.

Extraordinariamente instructivo se nos aparece —y dicho sea a modo de conclusión— que el concepto de *sacerdote*, en el sentido del sacerdote que ofrecía sacrificios en la religión antigua, nunca se tome para designar al que en la comunidad de Jesucristo ejercita unas funciones y tareas rectoras, incluso en la liturgia, en el bautismo y la cena del Señor.

Gerhard Lohfink, en un trabajo titulado *Die Normativität der Amtsvorstellungen in den Pastoralbriefen*⁷, ha rebatido la idea de Heinrich Schlier de que en las Pastorales domina el principio del ministerio, y dice: «El principio supremo es la transmisión auténtica del evangelio confiado a la Iglesia de Dios. Porque las cartas pastorales saben que esa transmisión no es posible sin un ministerio regulado en las iglesias particulares, por eso hablan tanto del ministerio, mas no para insistir en determinadas estructuras ministeriales sino para asegurar la transmisión genuina de la *paratheke*. Suponen como sobreentendido un firme entramado relacional entre ministerio y evangelio, pero la prerrogativa la tiene el evangelio sin duda alguna. Si por encima del tiempo y por encima de todas las barreras lingüísticas y las dificultades de comprensión pudiéramos preguntar al autor de las cartas pastorales, si quería realmente una estructura ministerial bien definida como norma para la Iglesia, nos respondería: No, yo no pretendía un ministerio bien definido

6. Ibid. 140.

7. En ThQ 157 (1977) 93-106.

como norma para la Iglesia, sino el evangelio. ¡Procuraos vosotros en cada caso el ministerio que sea el mejor fiador de la transmisión genuina y de la realización del evangelio!»

La carta primera de Clemente

Se trata de una misiva de la comunidad de Roma a la comunidad de Corinto, hacia los años 96-98. El autor no se nombra en la carta; pero se le atribuye a Clemente, obispo romano⁸.

El motivo de la carta fue un conflicto surgido en la comunidad de Corinto: unos «presbíteros de largo prestigio» fueron depuestos de su ministerio «injustamente». Ello provocó una división en la comunidad. Y es la comunidad de Roma como tal, no su obispo, la que se dirige a la comunidad de Corinto con el ruego de poner fin a la disputa. La carta no es un mandato, sino una misiva de súplica. Como línea directriz del ordenamiento y estructura de la comunidad la carta de Clemente hace algunas afirmaciones interesantes en los capítulos 42-44.

«Los apóstoles nos predicaron el evangelio de parte del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado de parte de Dios. Cristo viene de Dios, los apóstoles vienen de Cristo. Por la resurrección de nuestro Señor fueron llenos de certeza y por la palabra de Dios fueron afianzados en la fidelidad. Así, pues, según pregonaban por los lugares y ciudades la buena nueva, iban estableciendo a los que eran las primicias, después de probarlos por el Espíritu, por obispos y diáconos de los que habían de creer» (cap. 42).

«También los apóstoles supieron que habría discusiones acerca del ministerio episcopal; por ello dieron una instrucción precisa para que cuando muera un obispo, recojan su servicio otros varones probados: Que quienes fueron constituidos obispos con el asentimiento de toda la comunidad, han servido sin tacha a la grey de Cristo y obtuvieron un buen testimonio de parte de todos hayan sido ahora depuestos, lo consideramos una injusticia» (cap. 44).

Aquí es digno de notar cómo la sucesión de envíos, que se describe como algo evidente y constitutivo del ministerio, está referida a Dios, Cristo, apóstoles, obispos y diáconos; así como el tiempo de argumentación que es jurídico y no sacramental: se considera una injusticia que ha de evitarse. Asimismo es notable la firme institución del ministerio de los presbíteros tanto en la comunidad de Corinto como en la de Roma por los años noventa del siglo I.

8. Edición del texto: *Die apostolischen Väter*, edit. por J.A. Fischer, Darmstadt 1956, 1-107.

Las cartas de Ignacio de Antioquía

Esas cartas⁹ son un documento demostrativo de que la comunidad, de Ignacio preside, y las comunidades a las que se dirige por escrito —las de Efeso, Magnesia, Roma, Filadelfia y Esmirna— tienen la estructura siguiente: en el vértice hay un obispo, rodeado del colegio de los presbíteros y de los diáconos. Se habla por ello de un «episcopado monárquico» que puede reconocerse desde los tiempos de Ignacio. No es una expresión atinada, pero su sentido es que la dirección de la comunidad está sólo en unas manos: las del obispo. La colaboración de obispo, presbíteros y diáconos la ilustra Ignacio con las imágenes musicales de la cítara y las cuerdas.

Las cartas de Ignacio contienen una teología muy completa del ministerio episcopal. Esa teología se fundamenta en la solicitud por la unidad de la Iglesia. El modelo de la unidad es, según Ignacio, el *único* Cristo en la unidad con el Padre; unidad que se refleja en *un solo* obispo. El obispo representa a Cristo en la comunidad. Por eso el obispo constituye el centro de la misma y es además su constante interlocutor. Así como personalmente está sostenido por Cristo, así él ha de sostener a la comunidad. Por lo que puede decir Ignacio que donde está el obispo allí está la comunidad, la Iglesia.

De ahí la consecuencia concreta: «¡No hagáis nada sin el obispo!» Sólo él está autorizado para dirigir el servicio litúrgico, sobre todo para celebrar la eucaristía y conferir los sacramentos. Si alguien más quiere hacerlo, sólo podrá con el consentimiento del obispo. «La Iglesia es un pueblo unido en el obispo.»

En Ignacio aparecen fusionados de manera peculiar los elementos espirituales, pneumáticos y jurídicos del ministerio episcopal. No actúan a la manera de un soberano con actitudes absolutistas y autoritarias, sino al modo con que obra un varón lleno de espíritu, amor, entrega y responsabilidad. Su vida y su martirio (testimonio) son su confirmación y «verificación» existencial.

Su preocupación, su anhelo de unidad en forma de una unidad visible en la comunidad real, en la figura del obispo, hay que entenderlo desde el trasfondo de la gnosis, que de una parte pretendía evaporar la fe cristiana y, de otra, quería fundirla en un gran sincretismo, privándola así de lo que le era propio. «Es la misma y única pasión, que rechaza el docetismo gnóstico y afirma la Iglesia real, que busca la vida espiritual y reclama el ministerio» (H. von Campenhausen).

9. Ibid. 111-125.

Las cartas de Ignacio son un testimonio casi exaltado y una confesión espiritual de los primeros tiempos cristianos.

El teólogo de Tubinga, Johann Adam Möhler escribió su obra teológica primeriza *Die Einheit in der Kirche* bajo la fuerte impresión que le hicieron especialmente las cartas de Ignacio, su estilo, su pasión y su entusiasmo.

Con el tema «unidad en la Iglesia» recoge Möhler el tema de Ignacio y lo desarrolla con su mismo espíritu. La división möhleriana en unidad del espíritu de la Iglesia y unidad del cuerpo eclesial le permite al autor describir y ver la conexión que existe entre la vida interna y la estructura externa de la Iglesia.

Möhler define la Iglesia como la configuración exterior y visible de una fuerza santa y viva, del amor, que el Espíritu Santo comunica. La Iglesia es el cuerpo del espíritu de los creyentes que se va formando desde dentro.

En la doctrina ve Möhler la expresión conceptual del espíritu cristiano. Habla de la pluralidad sin unidad y mete ahí a los «egoístas eclesiásticos». Habla de la unidad en la pluralidad. «Pese a que todos los creyentes forman una unidad, cada uno conserva su individualidad propia. Todos tienen la misma fe, pero poseen lo mismo en forma diferente.» Por ello hay pluralidad y libertad así como oposición (no contradicción), cual expresión específica de la tensión de la vida.

La unidad del cuerpo de la Iglesia la ve Möhler, como Ignacio, primordialmente en el obispo, así como en la unidad de los obispos, en el metropolitano y en el obispo de Roma. En la línea ignaciana dice Möhler acerca del obispo: «El obispo es la reunión visible de los fieles en un lugar, el amor personalizado de los mismos entre sí, la manifestación y el epicentro vivo del sentimiento cristiano que aspira a la unión, el amor consciente de los cristianos y el medio para mantenerlo»¹⁰. No se trata, desde luego de una descripción objetiva («es»), sino de una descripción de lo que debe ser; pero si ese «debe» se convierte en imagen orientadora, resulta importante y puede ser a la vez eficaz. Möhler continúa: «Quien se apresura por alcanzar la dignidad episcopal es indigno de la misma, y el que la merece no se apresura»¹¹.

Y citamos un último pensamiento sacado del escrito de Möhler: «Hay clérigos y laicos; lo cual sólo quiere decir que existen distintos dones de gracia, y que debe de haber puntos de conexión de la comunidad»¹².

10. *Die Einheit in der Kirche oder das Wesen des Katholizismus*, edit. por J.R. Geiselmann, Colonia 1956, 178.

11. Ibid. 182.

12. Ibid. 167, 189.

¿Decadencia o progreso?

¿Cómo enjuiciar esa trayectoria que va de las estructuras abiertas del comienzo a las estructuras reglamentadas, tal como se encuentran en las —sobrias— cartas pastorales y en las pneumatikas y entusiastas cartas de Ignacio? ¿Tenemos aquí una historia decadente que arranca de un comienzo vivo y espiritual, y se trata por lo mismo de un enorme malentendido (E. Brunner)? ¿O más bien se da aquí un auténtico progreso hacia una estructura cada vez más clara, cuyos elementos —obispo, presbítero, diácono— todavía se encuentran hoy, aunque aparezcan con modificaciones en su contenido, si pensamos que el obispo Ignacio sólo fue lo que es hoy el párroco de una comunidad?

Ni decadencia ni progreso son las categorías adecuadas en este caso, sino el hecho de que en una época histórica la Iglesia se procuró unas estructuras, que le parecieron posibles y necesarias para la causa que ella representaba y para las formas de organización y las estructuras que entonces le venían dadas y que se llamaban presbítero y obispo.

A la tensión, frecuentemente aludida, entre «fidelidad a los orígenes» y «adecuación a las situaciones», se debe el que otras situaciones puedan abrir y reclamar otras posibilidades, con tal de que se preserven la causa y el origen.

Hace unos años (1969) los obispos alemanes publicaron un escrito bíblico-dogmático sobre el ministerio sacerdotal. Y en él encontramos, por lo que a nuestro tema se refiere, algunas frases que no podrían formularse de manera más adecuada y sintética: «El Nuevo Testamento es para la Iglesia el documento de su historia primitiva y determinante. Por ello debe la Iglesia prestar oídos a la misma a fin de brindar los rasgos esenciales que para ella han de seguir siendo determinantes hasta el retorno de Cristo. Lo cual vale también para sus ministerios, que se formaron por primera vez y se perfilaron en la época neotestamentaria, y que se muestran variables y que varían de hecho, aunque manteniéndose en una continuidad objetiva, que permite plantear las cuestiones acerca de la esencia del ministerio sacerdotal y de su importancia para la estructura de la Iglesia. Mas como la Iglesia no inicia hoy ese diálogo con el Nuevo Testamento sino que lo entabló muy pronto y respondió con una interpretación respectiva del sacerdocio, en la escucha y reflexión siempre necesaria sobre la Escritura tendrá que plantearse a la vez el diálogo consigo misma, es decir, con su historia y con su tradición.

»La razón interna de por qué hay que recordar la evolución histórica para entender todo lo eclesiástico, incluido el ministerio, está en que la Iglesia tiene una fundamentación histórica al ser instituida por Cristo y

está sujeta al desarrollo histórico. Siempre e inevitablemente tiene la Iglesia que realizar su esencia en condiciones diferentes, con lo que en su realidad entran unos elementos condicionados por el tiempo. Por ello ya en el Nuevo Testamento puede observarse un *cambio de forma de los ministerios*. Por ello tampoco nosotros podemos evitar la configuración de la Iglesia y del ministerio eclesiástico, condicionada por la historia y variable; ni los esfuerzos solícitos por la Iglesia ni las reformas por más profundas que sean no pueden hacer que realicemos su esencia de un modo puramente inmutable. Sería por lo mismo un malentendido el pretender valorar tales cambios, que no afectan a su esencia permanente, siempre como ilegítimos o incluso como una apostasía respecto de la voluntad y del envío de Cristo.

»Esa mutabilidad requiere precisamente que reflexionemos de continuo sobre los fundamentos neotestamentarios, a fin de que la conexión con los orígenes de la Iglesia y con Jesucristo no se oscurezca y menos aún se pierda. Porque no cualquier cambio condicionado por el tiempo ni cualquier mutación posible se justifican, ni cualquier evolución significa un paso adelante hacia la estatura completa del cuerpo de Cristo (cf. Ef 4,12s). Estamos invitados continuamente a proyectar nueva luz sobre la forma histórica variable reflexionando sobre el origen»¹³.

§ 55

TRADICIÓN Y SUCESIÓN

Tradición, *paradosis*, es una palabra básica desde el punto de vista teológico y eclesial. Se encuentra ya en el Nuevo Testamento, y precisamente en uno de sus escritos más antiguos, en 1Cor 11,23: «Yo recibí una tradición procedente del Señor, que a mi vez os he transmitido.» Lo recibido y transmitido en este pasaje es la doctrina sobre la cena del Señor, con la recomendación de Jesús: «Haced esto en memoria de mí... Cada vez que lo hacéis estáis anunciando la muerte del Señor.»

Algo parecido se encuentra en 1Cor 15,3: «Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibía: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; que fue sepultado y que al tercer día fue resucitado, según las Escrituras; que se apareció a Kefas y después a los doce...» Aquí se trata del núcleo de la predicación cristiana, del mensaje del Crucificado y Resucitado.

En la tradición, en el «transmitir», se trata por lo mismo de que el acontecimiento cristiano como acontecimiento, palabra y actuación no

13. Tréveris 1969, 7s.

se quede en sí mismo como suceso que ocurrió una vez, sino que ha de seguir y comunicarse de persona a persona, de comunidad a comunidad, de generación a generación. Y ello es así, porque el acontecimiento cristiano no ha de quedarse en pasado, sino que debe ser promesa, instrucción, orientación, vida, luz y salvación para todos los hombres y tiempos, manteniéndose en cierto modo coetáneo a todas las épocas. El acontecimiento revelador es de tal naturaleza que, cumplido una vez, se cumple simultáneamente siempre.

La forma de la tradición es también por ello sumamente adecuada, ya que el acontecimiento cristiano se otorga como un don, y sólo puede comunicarse en forma de entrega de la tradición. En las cartas pastorales la tradición recibida y transmitida es el don y cometido constantemente presente, que es preciso conservar y proteger, sobre todo la tradición de la palabra, de la doctrina, de la «verdad».

Tradición de los orígenes

La tradición supone un origen del que deriva y que a la vez es su fuente imperecedera. *La tradición es la tradición de los orígenes, siendo por ello los orígenes la fuente de la tradición*¹.

Esos orígenes están en la revelación, que no empieza ciertamente con Jesús, pero que culmina en Jesús, el Cristo y en él ha obtenido su carácter definitivo e insuperable. Así, la revelación que culmina en Jesús es la fuente de la tradición, y la tradición es tradición o entrega de esa revelación.

También se puede considerar ese origen desde otra perspectiva, y calificarlo de *origen apostólico*, porque se encuentra en los apóstoles. Los apóstoles son en efecto los testigos llamados, auténticos y legitimados

1. G. Söhngen, *Überlieferung und apostolische Verkündigung*, en *Die Einheit in der Theologie*, 315-323. Acerca del tema ver: O. Cullmann, *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, Zurich 1954; M. Schmaus (dir.), *Die mündliche Überlieferung*, aportaciones al concepto de tradición de H. Bacht, H. Fries, J.R. Geiselmann, Munich 1957; J. Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, Colonia-Opladen 1958; H. Bacht, *Die Rolle der Tradition in der Kanonbildung*, en *Cath* 12 (1958) 16-37; J. Betz-H. Fries (dirs.), *Kirche und Überlieferung*, Friburgo-Basilea-Viena 1960; P. Lengsfeld, *Überlieferung. Tradition und Schrift in der protestantischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1960; J.R. Geiselmann, *Tradition*, en «Fragen der Theologie heute» (1960) 69-108; Id., en *HThG* II, 688-698; G. Ebeling, *Wort Gottes und Tradition*, Gotinga 1964; Y. Congar, *Die Tradition und die Traditionen*, Maguncia 1965; versión castellana: *La tradición y las tradiciones*, Dinar, Pamplona 1964; W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Maguncia 1965; versión castellana: *Dogma y palabra de Dios*, Mensajero, Bilbao 1968; P. Lengsfeld, *Tradition innerhalb der konstitutiven Zeit der Offenbarung*, en *MySal* I, 238-288; J. Ratzinger, *Tradition*, en *LThK* X, 293-299; J. Pieper, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, Munich 1970.

del acontecimiento cristiano, al que se refiere todo lo que sigue como una realidad posapostólica, ligada a lo apostólico. Los apóstoles forman parte del acontecimiento originario. Por lo que se puede decir que los apóstoles son el origen de la tradición, mientras que la tradición es la tradición del origen apostólico.

Desde este vasto contenido de revelación, acontecimiento cristiano, testimonio de los apóstoles, queda ya claro que en la tradición se trata ciertamente de la tradición en forma de palabra, de mensaje, doctrina y fe; mas no sólo de eso: entra también la tradición del conjunto que se da con el origen, llamado acontecimiento cristiano. Se trata, pues, de algo que comprende *martyria*, *leiturgeia*, *diakonia*, vida, conducta, costumbres y estructura y, por ende, el ser cristiano, el ser eclesial, como un todo. Toda la Iglesia es apostólica: *Credo ecclesiam apostolicam*.

De las relaciones entre origen y tradición se deriva —si al origen lo llamamos fuente y a la tradición la consideramos como corriente y río— esta imagen, debida a Newman: *el río no puede remontar más allá de la fuente*. La tradición, que sigue a la revelación como fuente, no puede ir más allá de la misma en importancia y virtualidad.

De lo cual siguese que la tradición como corriente o río sirve para la conservación y transmisión del agua de la fuente. Y bien puede ocurrir —ya sin metáforas— que en la tradición se entienda cada vez más y de forma más adecuada el origen vital. En la corriente pueden reconocerse las riquezas que la fuente contenía².

Por todo ello no puede darse un *progreso* en la revelación misma; pero sí un crecimiento en la comprensión de la fuente, un crecimiento en la fe y en la intelección. La constitución *Dei verbum* del Vaticano II sobre la revelación dice así: «Esta tradición, que deriva de los apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo; puesto que va creciendo la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón (cf. Lc 2,19 y 51), ya por la inteligencia íntima que experimentan de las cosas espirituales, ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad. Es decir, la Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios... Por esta tradición conoce la Iglesia el canon íntegro de los libros sagrados, y la misma sagrada Escritura se va conociendo en ella más a fondo y se hace incesantemente operativa...»

2. Idea fundamental de J.H. Newman en su tratado sobre el desarrollo de la doctrina cristiana; cf. H. Fries, *J.H. Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition*, en M. Schmaus (dir.), *Die mündliche Überlieferung*, 63-122; G. Biemer, *Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition bei J. H. Newman*, Friburgo-Basilea-Viena 1961; J. Stern, *Bible et tradition chez Newman*, Aubier 1967.

(n.º 8). Por lo cual podemos seguir diciendo con el Concilio: «Así, pues, la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura se enlazan y comunican íntimamente entre sí, porque surgiendo ambas de la misma fuente divina, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin» (n.º 9).

Hay que completar esta imagen —demasiado armonizadora—. Puede ocurrir, en efecto, que la tradición no siempre conserve en toda su limpidez el agua de la fuente ni la transmita; puede ocurrir que la tradición no siempre sea plenamente fiel a los orígenes, que en esa tradición no se nieguen naturalmente ciertos contenidos de los orígenes pero sí que se mantengan ocultos o sin la suficiente virtualidad, que se prefieran unos contenidos y se posterguen otros o —hablando metafóricamente— se orillen. Tal ocurre, por ejemplo, cuando el carisma como don del Espíritu a la Iglesia, se limita al carisma del ministerio, o cuando se ve el carisma de la profecía como una carga pesada. Tal ocurre, cuando al hablar del fundamento de la Iglesia se piensa sólo en Pedro, y no en el fundamento general de la Iglesia formado por los apóstoles, los profetas y, sobre todo, por Cristo mismo; o cuando se prefieren las cartas pastorales y sus afirmaciones sobre el ministerio, mientras que se silencian o se declaran como un estadio no desarrollado las posibilidades abiertas en esta cuestión por las tempranas cartas de Pablo.

Y puede ocurrir también que en la corriente de la tradición se arrastren algunas cosas o —para seguir en el lenguaje figurado— haya ciertos acarreos, que no son genuinamente originarios sino materiales de la cultura y de la historia. Es algo que, probablemente, no puede evitarse por completo; pero es peligroso rodear esas realizaciones e inculturaciones históricas con el nimbo de los orígenes y dotarlas, en consecuencia, con la cualidad de lo normativo e indispensable, como ciertos modelos de ministerio eclesiástico, ciertas concreciones del ministerio del pontificado y de los obispos, surgidos en el curso de la historia.

De todo lo cual se desprende una consecuencia importante por lo que hace a las relaciones entre origen o fuente y tradición: los orígenes, el acontecimiento cristiano, lo apostólico, poseen *una fuerza liberadora y crítica* frente a las formas y articulaciones de la tradición. Los orígenes tienen una fuerza normativa, son *norma normans*, si es que la tradición ha de transmitirlos.

Ahí radica también la fuerza de la permanente capacidad innovadora de la Iglesia, de la tradición; y ahí radica asimismo el permanente impulso hacia su necesidad de renovación: *Ecclesia semper reformanda*. En concreto eso quiere decir que la Escritura ejerce una función crítica de la tradición. Porque es el testimonio de los orígenes, del acontecimiento cristiano, del testimonio y de la fe apostólicos. Lo cual es cierto, aunque la Escritura sea, a su vez, el resultado de un proceso tradicional, en el que operan la predicación, el envío de los apóstoles y el testimonio de

los primeros creyentes. La Escritura es sin embargo una tradición normalizadora; es «canónica». Y pertenece al acontecimiento originario de la Iglesia, repleto del Espíritu³.

En cambio la tradición eclesial es primordialmente una historia de la *exposición de la Escritura*, un proceso de contacto con ella; pero, a su vez, no sólo una exposición en el sentido de una exégesis, de una teoría, sino de una exposición que presenta la causa tratada en la Escritura como un vasto proceso vital, y por tanto también como una praxis, fiel a los orígenes y de conformidad con cada situación.

Así, por ejemplo, los símbolos de la fe, los ritos, los dogmas, los escritos confesionales, así como también las liturgias, las formas de piedad, las decisiones jurídicas, se entienden como exposición concreta de la Escritura en el contexto de una determinada situación histórica. También a esas tradiciones se les atribuye una normatividad, pero de tal índole que a su vez está normalizada por los orígenes. Son una *norma normans* a diferencia de la *norma normans*.

A partir de ahí también se comprende que la tradición sea un *vasto proceso* y que por tradición se entienden dos cosas: ante todo el reflejo objetivado de un proceso tradicional en la forma de dogmas, de símbolos de la fe, de liturgia, estructura, normas jurídicas y costumbres. Todo ello señala las piedras miliarias, las estaciones, en el camino de la fe y de la vida creyente. Se habla en tal sentido de una *traditio passiva*.

Pero existe, además, la tradición como acontecimiento vivo, como proceso, como acto de la Iglesia en la respectiva situación concreta para observar sus cometidos permanentes. La Escuela de Tubinga⁴ formula así ese proceso: *una fe viva desde una tradición consagrada*. J.S. Drey habla de la autotradición de los orígenes a un presente vivo. Según J.A. Möhler, la tradición es «el evangelio vivo, anunciado en la Iglesia, la identidad de la conciencia cristiana con la conciencia de toda la Iglesia». En una perspectiva teológico-cognitiva, la tradición es, pues, a la vez la condición de la posibilidad de una fe, que se orienta a Jesucristo⁵. La tradición, orientada por la *norma normans* de la Escritura, libera de la sugestión de una parcialidad ideológica y del ajetreo

3. K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, Friburgo 1958; versión castellana: *La inspiración de la Sagrada Escritura*, Herder, Barcelona 1970.

4. J.R. Geiselman, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der Katholischen Tübinger Schule*, Maguncia 1942; Id., *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens, dargestellt im Geiste der Traditionslehre Johannes Ev. Kuhns*, Friburgo-Basilea-Viena 1958; Id., *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Friburgo-Basilea-Viena 1964; H. Fries, *Tübinger Schule*, en LThK X, 390-392.

5. W. Kasper, *Tradition als Erkenntnisprinzip*, en ThQ 155 (1975) 198-215; cf. Id., *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Friburgo-Basilea-Viena 1962.

diario y de su actualidad. La tradición puede convertirse en compendio de un recuerdo liberador y peligroso de Jesucristo.

Contenido y forma

Puesto que la tradición en ninguno de los estadios acontece por sí misma, necesita de unos *órganos y portadores* por los que realizarse. Ese enlace está expresado con la categoría de *sucesión*, de una sucesión realizada por hombres, en la sucesión en la fe y el testimonio apostólicos, en la observancia del cometido apostólico.

De lo que se sigue una subordinación interna entre tradición y sucesión, que vienen a definirse por contraposición mutua. Esa referencia recíproca la ha expresado Joseph Ratzinger en una fórmula bien conocida: *La sucesión es la forma de la tradición; la tradición es el contenido de la sucesión*⁶.

Fórmula que cabe explicar un poco más. Si la tradición puede describirse como contenido, como determinación del objetivo de la sucesión, como tradición apostólica, también es posible describir la sucesión como forma y estructura de la tradición, como una sucesión apostólica.

Digamos para explicar el concepto que los apóstoles no pueden tener sucesores en el hecho de haber sido testigos de la vida de Jesús, de sus palabras y hechos, y muy especialmente de su resurrección de entre los muertos. Tampoco pueden tenerlos en haber sido enviados y comisionados directamente por Jesús. Pero los apóstoles pueden y deben tener una sucesión en cuanto que su *testimonio*, su predicación, su *fe*, su servicio, es decir, lo apostólico se transmite y comunica en la comunidad de los creyentes. Ello ocurre mediante una *sucesión apostólica* y a través de los sucesores de los apóstoles.

En la sucesión de los apóstoles no sólo se encuentran algunos individuos sino la Iglesia entera. Creemos y confesamos la Iglesia apostólica. Toda la Iglesia es el pueblo de Dios, reunido por los apóstoles mediante la predicación del evangelio de Jesucristo. Toda la Iglesia es el templo del Espíritu, edificado sobre el fundamento de los apóstoles, y es el cuerpo de Cristo que se mantiene unido por el servicio de los apóstoles. Toda la Iglesia es apostólica por cuanto que está en la sucesión de la fe apostólica.

Para que esa sucesión apostólica, atribuida a la Iglesia en su con-

6. J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung. Versuch einer Analyse des Traditionsbegriffs*, en K. Rahner-J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung*, Friburgo-Basilea-Viena 1965, 25-69; versión castellana: *Revelación y tradición*, Herder, Barcelona 1971.

junto, sea y continúe siendo eficaz, se requiere una ulterior *concreción de la sucesión* como forma y estructura de la tradición. Existe la sucesión en el sentido específico de *sucesión ministerial*, a través de los hombres que de manera especial, oficial y pública han sido encargados del servicio apostólico e incorporados al mismo. Ese proceso se encuentra ya en el Nuevo Testamento, donde los apóstoles, fundadores de las comunidades, establecen ancianos, presbíteros u obispos como rectores comunitarios, y lo hacen mediante la oración y la imposición de las manos, con el deber de apacentar, con las obligaciones derivadas de una especial responsabilidad y solicitud por la fe y vida de la comunidad.

Y con mayor claridad aún aparece ese proceso en las cartas pastorales, en las que Timoteo y Tito, discípulos del Apóstol, reciben las tareas específicas de dirigir, predicar y conservar el depósito que se les ha confiado dentro de sus comunidades. Por muy ligados que estén a las comunidades mediante la observancia de unos cometidos públicos especiales y como rectores de su comunidad, no dejan de ser también los interlocutores de esa misma comunidad.

Hay, pues, una *especial sucesión apostólica* en la sucesión «en el ministerio», representada por algunas personas. Como sucesores de los apóstoles, determinadas personas asumen el cometido apostólico en la época posterior a los apóstoles.

En el Nuevo Testamento se llaman presbíteros, obispos, prelados y pastores a los respectivos dirigentes de las comunidades, con lo que el don de la dirección se cuenta entre los carismas. Y ello ocurre con el fin de que la Iglesia en su conjunto permanezca dentro de la tradición y de la sucesión apostólicas. La institución y comisión de esas personas, de los portadores y sujetos de un ministerio como asunción de determinados servicios y funciones, se realiza según el testimonio bíblico por la plegaria y la imposición de manos, por el acto de *la ordenación*⁷. Según el Nuevo Testamento (los Hechos de los Apóstoles) esa ordenación la confieren los apóstoles personalmente a los discípulos apostólicos, como Tito y Timoteo (cartas pastorales).

A medida que se fue acentuando la diferencia entre presbíteros y obispos, la ordenación la realizaron estos últimos, los *obispos*, lo que no excluye que en la Iglesia primitiva la ordenación la confiriera el presbítero. Hoy en la mayor parte de las Iglesias cristianas la regla es que realicen la ordenación los ministros que ya han sido ordenados. En la Iglesia romano-católica y en la ortodoxa las ordenaciones se reservan a los obispos. De lo que se deriva que lo apostólico, la sucesión apostólica, no se limite a la sucesión ministerial; más bien tiene que extenderse a toda la Iglesia, a cuyo servicio está, y por eso tiene en ella su sitio.

7. E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, Berlín 1951.

Mas también es verdad que la sucesión específica en el ministerio, en el servicio público, en la palabra y el sacramento como servicio particular a la unidad, no se puede dejar de lado ni puede faltar. Así, la sucesión ministerial es tanto un *signo* como un *medio*, para salvaguardar la sucesión apostólica de toda la Iglesia de los apóstoles. Cabría describirlo así como mayor exactitud: la sucesión en forma de ordenación, y en la forma de continuidad resultante de la misma, es un signo y medio esencial para la continuidad e identidad de la fe apostólica⁸. Por ello la cuestión del ministerio, que cualitativamente se cuenta entre las cuestiones secundarias, resulta tan actual en la discusión ecuménica y tan importante en la eclesiología.

La evolución histórica

Con el paso del tiempo ocurrió que la prueba de la sucesión en el ministerio, sobre todo en el ministerio episcopal, se convirtió en la garantía específica y destacada de la verdadera y genuina tradición apostólica.

Eso sucedió sobre todo en los siglos II y III, en la lucha contra la *gnosis*, que amenazaba con arrinconar la fe apostólica con un conocimiento y sabiduría superior a la misma, e intentó suplantarla con elementos de la filosofía y de la religión griegas. Los gnósticos se reclamaban, por su parte, a una tradición secreta, que habían recibido de los apóstoles. En contra se alza especialmente Ireneo († 202), rector y obispo de la comunidad de Lyon, que en su escrito *Adversus haereses* sienta el principio siguiente: Para la recta tradición apostólica de la fe en la Iglesia no cuentan las tradiciones secretas incontroladas e incontrolables sino sobre todo las tradiciones de las iglesias, fundadas por los apóstoles. La sucesión ininterrumpida de los obispos en esas iglesias a partir de los mismos apóstoles, la sucesión de los obispos como sucesores de los apóstoles, salvaguarda la verdad de su doctrina. La sucesión en el episcopado garantiza la continuidad e identidad de la tradición.

Y sigue el razonamiento, tantas veces citado, de Ireneo: «Como llevaría demasiado lejos establecer la sucesión ministerial de todos los obispos —le parece suficiente— reducir la prueba a Roma, la iglesia máxima, antiquísima, conocida de todos y fundada por los apóstoles Pedro y

8. W. Kasper, *Ökumenischer Fortschritt im Amtsverständnis?*, en *Amt im Widerstreit*, dir. por K. Schuh, Berlín 1975, 54-58. Cf. Y. Congar (dir.), *Das Bischofsamt und die Weltkirche*, Stuttgart 1964; edición original francesa: *L'Épiscopat et l'Église Universelle*, París 1962. El ministerio y función del obispo y del colegio episcopal fueron uno de los temas capitales del concilio Vaticano II, cf. *Lumen gentium*, NN 18-29; *Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos en la Iglesia «Christus Dominus»*; W. Sanders (dir.), *Bischofsamt - Amt der Einheit*, Munich 1983.

Pablo, de modo que la lista de sus obispos remonte hasta los apóstoles, y así también su doctrina será apostólica. De ahí que todas las iglesias deban de estar en comunión con ésta» (3,3,1-2).

Se comprende que este pasaje represente un testimonio importante y hasta se haya convertido en el lugar clásico para la sucesión en el ministerio episcopal, y que la concepción católica lo haya hecho suyo, sobre todo por lo que se refiere al tema de una correspondencia entre tradición y sucesión: la sucesión en el ministerio de los obispos es la forma de la tradición apostólica, que a su vez es el contenido de la sucesión.

Nada hay que objetar en contra, si se tiene en cuenta que la sucesión en el ministerio episcopal, tan resueltamente destacada, contiene una referencia irrenunciable en la tradición apostólica, y que el énfasis puesto en ese ministerio visible y concreto, y por ende capaz de ser examinado, responde a un contexto histórico: el rechazo de la gnosis mediante una posición contraria clara y reconocible: la *successio apostolica* de los obispos. Sin embargo la apostolicidad como tal y en su conjunto —y precisamente entonces— no se circunscribe a la sucesión ministerial; lo que ha sido una tendencia constante en las épocas siguientes.

Tampoco tiene consistencia la opinión de que en la subordinación de sucesión episcopal y tradición apostólica exista un automatismo, en el sentido de una garantía infalible. De ser así, no se explicaría el que sucediera ya entonces, que algunos obispos fueran infieles a su misión y no conservaran fielmente la tradición apostólica. En un estudio que causó sensación en su tiempo, J.H. Newman demostró que durante las disputas de Nicea la tradición apostólica, acerca de la persona de Jesucristo y de su filiación divina, no la mantuvo la mayoría de los obispos sino el sentido de la fe del pueblo cristiano (Jerónimo: «El mundo entero fue arriano»)⁹.

Tampoco se hace justicia al sentido y propósito de ese texto en Ireneo cuando, ilustrando un hecho de vigencia universal con un ejemplo evidente, se le convierte en un texto probatorio del primado del *obispo de Roma* en los primeros tiempos, como ha ocurrido en los documentos del Vaticano I y, siguiendo sus pasos, en muchos manuales de apologetica y de teología dogmática. Ireneo no habla en forma temática ni directa del obispo de Roma, sino de la comunidad romana, que goza de una importancia y dignidad especial por haber sido fundada por los apóstoles Pedro y Pablo. La comunión con la iglesia romana, que Ireneo menciona como necesaria en ese pasaje, hay que entenderla a su vez de una coincidencia con la tradición y sucesión apostólica, no en el sentido

9. Sobre el testimonio de los seglares en las cuestiones de la doctrina de la fe, en J.H. Newman, *Polemische Schriften* (Vol. IV de *Ausgewählte Werke*, edit. por M. Laros y W. Becker), Maguncia 1959, 255-292.

de una declaración de primacía referida especialmente al obispo, sino como un ejemplo.

Esa tendencia ha tenido también como secuela un *angostamiento del concepto «apostólico»*. Desde el papa Gregorio Magno († 604) la palabra *apostolicus* se convierte cada vez más en un adjetivo que se aplica a los ocupantes de la sede episcopal romana. En el curso de esa evolución el término «apostólico» adquiere el significado de «papal». Así, el propio Gregorio Magno llama al papa *apostolicus pontifex*. Que la significación de «apostólico» en el sentido de «papal» se haya mantenido en lo esencial hasta nuestros días se echa de ver en muchos títulos, como sede apostólica, legados y delegados apostólicos, nuncios apostólicos, vicarios y prefectos apostólicos, la bendición apostólica, indulto apostólico, constitución apostólica, proceso apostólico. El emperador de Austria-Hungría fue llamado «Majestad apostólica».

La misma evolución se da, en cuanto al contenido, en la expresión pareja *sedes apostolica*. Al principio sedes apostólicas eran aquellas ciudades en las que habían trabajado los apóstoles o los destinatarios de cartas apostólicas. Es decir, que en los primeros tiempos no toda sede episcopal era *sedes apostolica*, sino sólo un determinado número: las que estaban en una relación especial con los apóstoles. Entre las *sedes apostolicae* de Antioquía, Alejandría, Éfeso y Jerusalén, ocupa un lugar destacado la *sedes romana*. Las restantes sedes episcopales eran apostólicas de modo indirecto, en tanto que mantenían comunión con alguna sede apostólica en sentido propio y directo. Así entendido, todos los obispos están en la sucesión apostólica y pueden ser por consiguiente testigos de la *traditio apostolica*.

El concepto de apostólico y todo lo relacionado con él se fue estrechando cada vez más en el decurso de la historia cuando, al final de una evolución que llega hasta los tiempos anteriores al concilio Vaticano II, tal apelativo sólo se aplicaba a determinadas personas e instituciones, y sobre todo al papa, la curia, la iglesia de Roma y, en cierto sentido, a los obispos que consideran su consagración como una «misericordia de Dios y gracia de la sede apostólica». De los *viri apostolici* se pasa al *vir apostolicus*, de las *sedes apostolicae* a la *sedes apostolica*, de la acción apostólica de los cristianos en la Iglesia y en el mundo a la actuación apostólica de la jerarquía, el apostolado jerárquico con la colaboración de los laicos.

Los laicos

Laico significaba originariamente la plena pertenencia a la totalidad del pueblo, incluido el pueblo de Dios. Su definición y vocación cris-

tiana la expone ejemplarmente la carta primera de Pedro: «Vosotros sois linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para anunciar las magnificencias del que os llamó de las tinieblas a su maravillosa luz» (2,9). Con el correr de la historia, y muy especialmente de la historia eclesiástica, «laico» o «lego» se convierte cada vez más en predicado del no apto, del no especializado.

Yves Congar, que en muchos de sus trabajos ha recuperado el concepto amplio de tradición y sucesión apostólica para la teología y la Iglesia católicas, ha puesto asimismo de relieve con singular énfasis la posición teológica de los laicos en la Iglesia¹⁰. Y en buena parte también a él hay que agradecerle que en el Vaticano II reviviera una nueva imagen del laico en la Iglesia, si bien se trataba en el fondo de una vieja imagen redescubierta.

En la constitución dogmática *Lumen gentium* el Concilio llama laicos «a todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros que han recibido un orden sagrado y los que están en estado religioso reconocido por la Iglesia, es decir, los fieles cristianos que, por estar incorporados a Cristo mediante el bautismo, constituidos en pueblo de Dios y hechos partícipes a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la parte que les toca, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo» (n.º 31). A lo cual se agrega: «El pueblo elegido de Dios es uno..., común la dignidad de los miembros por su regeneración en Cristo, común la gracia de hijos, común la vocación a la perfección, una la salvación, una la esperanza y una la indivisa caridad» (n.º 32).

La actividad de los laicos en la Iglesia ya no se describe —como se hacía antes— cual «participación en el apostolado jerárquico» de modo que en el fondo no era sino el brazo largo del clero o los destinatarios de las órdenes de la jerarquía. La misión de los laicos es una «participación en la misión salvífica de la misma Iglesia» (n.º 34), en y para el mundo, en su recta función, forma y ordenamiento. «A los laicos pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios, tratando y ordenando según Dios los asuntos temporales. Viven en el siglo, es decir, en todas y cada una de las actividades y profesiones del mundo, así como en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social con las que su existencia está como entretejida. Allí están llamados por Dios a cumplir su propio cometido, guiándose por el espíritu evangélico, de modo que, igual que la levadura, contribuyan desde dentro a la santificación del mundo y de este modo descubran a Cristo a los demás, brillando ante todo con el testimonio de su viva fe, esperanza y caridad» (n.º 31).

10. Y. Congar, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart 1956; versión castellana: *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1961.

Los laicos tienen una vocación especial en el estado de matrimonio y en la familia: «La familia cristiana proclama muy alto tanto las presentes virtudes del reino de Dios como la esperanza de la vida bienaventurada. Y así, con su ejemplo y testimonio, arguye al mundo de pecado e ilumina a los que buscan la verdad» (n.º 35).

Explícitamente se dice que hay lugares y circunstancias en que la Iglesia sólo puede hacerse presente como sal de la tierra por medio de los laicos (n.º 33).

Las relaciones entre clero y laicado se describen en estos términos: «Los pastores de la Iglesia, siguiendo el ejemplo del Señor, pónganse al servicio los unos de los otros, y al de los demás fieles, y éstos, a su vez, asocien su trabajo con el de los pastores y doctores» (n.º 32). Por ello se dice también: «Los sagrados pastores, por su parte, reconozcan y promuevan la dignidad y la responsabilidad de los laicos en la Iglesia» (n.º 37).

Los laicos tienen derecho «a recibir de entre los bienes espirituales de la Iglesia, ante todo, los auxilios de la palabra de Dios y los sacramentos, de parte de los pastores sagrados» (n.º 37).

El capítulo sobre los laicos concluye con estas palabras conmovedoras: «Cada seglar debe ser ante el mundo testigo de la resurrección y de la vida del Señor Jesús, y señal de Dios vivo» (n.º 38).

De estas palabras magníficas y liberadoras acerca de los laicos mucho ha sido puesto en práctica en el *período posconciliar*, sobre todo por lo que respecta a la participación y compromiso de los seglares en los «consejos» a distintos niveles, y más concretamente en la cooperación con el consejo parroquial. Singular relieve tuvieron la representación y compromiso de los laicos en el Sínodo Católico de Würzburg.

Las ordenanzas del *nuevo Derecho canónico* sobre los laicos (cánones 224-231) recogen algunos de los motivos e ideas importantes del Vaticano II, yendo resueltamente más allá de las afirmaciones contenidas en el antiguo *Codex Iuris Canonici* (can. 682 y 683), y por supuesto más allá de los informes que proporcionaban los antiguos diccionarios teológicos que bajo el término «Laico» remitían a «Clero».

En una época de disminución de las vocaciones sacerdotales se necesita cada vez más la colaboración de los seglares en el servicio de la Iglesia, y muy especialmente en la profesión de asistente o relator pastoral. Sin los servicios de los laicos ya no podría sostenerse la vida de la Iglesia católica.

Por otra parte, no se pueden silenciar determinadas cuestiones y preocupaciones: al presente se hacen esfuerzos por reducir en lo posible la influencia de los seglares en la Iglesia, por dejar en la mayor imprecisión posible su lugar teológico y por limitar sus funciones, por ejemplo en la predicación. En todo caso se quieren separar lo más posible los

servicios de los seglares del ministerio del rector ordenado de la comunidad.

Se comprende, y es natural, que se establezcan condiciones y supuestos —y así debe ser— para asumir un servicio eclesiástico. En las directrices trazadas por la Conferencia episcopal alemana, en 1978, acerca de los diáconos y seglares al servicio pastoral se dice, respecto del matrimonio y la familia: «Quien está y vive en abierta oposición a los principios de la fe cristiana, no es apto para el servicio eclesiástico.» Y en concreto, por lo que se refiere al matrimonio y la familia, se dice lo siguiente: «En oposición a los principios de la Iglesia católica están la convivencia al modo matrimonial, es decir, la convivencia sin un matrimonio eclesiásticamente válido, así como las segundas nupcias de un separado sin haber obtenido una separación matrimonial válida según la Iglesia.» Quien vive en tales circunstancias no es idóneo para el servicio eclesiástico, pues priva de crédito a su causa.

Pero junto a esos impedimentos justificados se mencionan otros, como el matrimonio entre personas de confesión diferente y el hecho de un matrimonio separado según el derecho civil, con lo que implícitamente se dice que el matrimonio sigue siendo válido para la Iglesia. Si el separado renuncia a un nuevo matrimonio mientras viva su antigua pareja, no habrá oposición alguna a los principios católicos, sino un respeto explícito a los mismos.

Declarar el matrimonio entre personas de confesión diferente como impedimento para el servicio eclesiástico resulta difícilmente conciliable con el principio refrendado por el Sínodo de Würzburgo en el sentido de que un matrimonio entre personas de diferentes confesiones puede ser también una oportunidad y fructificación de la fe y, por tanto, una realización convincente de ecumenismo¹¹.

Sólo cabe esperar que también en este punto, y frente a este manifiesto retroceso, se tomen en serio la oportunidad y la obligación de *Ecclesia semper reformanda*.

§ 56

LA CUESTIÓN DEL MINISTERIO EN LA DISCUSIÓN ECUMÉNICA ACTUAL

La cuestión del ministerio eclesiástico constituye al presente uno de los temas de mayor actualidad en el diálogo ecuménico. Ciertamente que el tema —medido por la jerarquía de verdades— no es el más importante;

11. *Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit* 7.1.2 (edición oficial conjunta), 792.

pero le corresponde una especie de función clave como instancia e instrumento en la transmisión de la fe cristiana, como elemento estructural de la Iglesia, en la peculiar realización del cometido apostólico que ha de llevarse a cabo en la hora presente.

Sobre el método del diálogo ecuménico

Un método es el de la *convergencia*, que hace comprensible y tal vez hasta aceptable la respectiva posición confesional, mediante una interpretación amplia y abierta de lo propio del interlocutor ecuménico. Manteniendo la identidad eclesiástica y sin perderla, se integra en lo propio lo que tienen las otras confesiones como la pluralidad legítima; de tal modo que permanece lo propio, pero al mismo tiempo se obtiene una realidad mayor, una mayor amplitud y por ende una mayor catolicidad sin tener que renunciar a sí mismo en aras de un «tercero» impreciso, como suele llamársele, de una temida tercera confesión.

Se puede designar este método como un método convergente. Se monta sobre una visión abierta y benevolente del otro, que se obtiene desde la propia posición, y sobre una perspectiva de conjunto y de fusión de líneas en la cual —como ya queda dicho— las viejas oposiciones se convierten en controversias fecundas.

Contra ese procedimiento puede objetarse que, si sólo se estudia lo que hay, por ejemplo, de evangélico en la Iglesia católica y lo que hay de católico en la Iglesia evangélica, ciertamente que se amplía el horizonte de las confesiones, produce satisfacción y no deja de ser importante. Pero habría que preguntarse si con ello no corremos el peligro —un peligro común— de quedarnos en el mismo sitio, sin dar un paso adelante, aunque se amplíe el fundamento. La otra pregunta sería ésta: ¿No se convierten con ello las Iglesias de una manera exacerbada en fin de sí mismas, y no cultivan una especie de narcisismo eclesiológico, mirándose y complaciéndose en sí mismas?

El otro método pretende ser un método de *la totalidad*. No parte del *status* presente como de algo fijado definitivamente y que puede enriquecerse mediante la convergencia y la integración; pretende más bien insertar el presente en un horizonte totalitario mayor, desde el que se formulan otras preguntas y se abren nuevas posibilidades.

Esto puede realizarse primordialmente reflexionando sobre el común *origen normativo*. El Nuevo Testamento es para las Iglesias cristianas el documento de su historia originaria y determinante. En él, como *norma normans*, están puestas las bases decisivas de la fe y de la realidad cristianas.

La ulterior determinación del horizonte, importante para este mé-

todo se alcanza mediante la reflexión sobre *la historia* de la fe cristiana y de su interpretación como una historia de realizaciones. Ésta es tan concreta como histórica, es decir, finita, perspectivista y referida a unas situaciones, de acuerdo con la lengua, el *status* histórico-espiritual y el contexto sociocultural. Esa historia es una historia de realizaciones, aunque también una historia de los distintos puntos de interés, ligada posiblemente a parcialidades, olvidos y silencios.

Pero la historia proporciona igualmente una multitud de realidades, que hoy pueden tener vigencia de nuevo. Tal sucede conforme al principio incontrovertible de que aquello que históricamente fue una vez legítimo y real, siempre es posible en principio, posible hoy y mañana.

La reflexión sobre la historia abre perspectivas nuevas y liberadoras. Libera de la fijación unilateral en el inmediato presente como supuestamente irreversible y saca de muchos callejones sin salida, además del valor y seguridad que la historia proporciona a quien la estudia.

Pero la consideración histórica exige también que no se repita mecánicamente lo histórico, sino que es preciso recrearlo, traducirlo y hacerlo presente. Y aquí entra en juego otro elemento: el *kairos*, la oportunidad y el cometido de facilitar la fe al hombre de la respectiva hora presente, de modo que la fe misma permanezca pero que al mismo tiempo el hombre de esta hora pueda entenderla y asumirla como la causa decisiva para él, que le libera e ilumina.

Mediante este método es posible romper y saltar los frentes firmemente establecidos, encontrar nuevas realidades comunes, hacer que las Iglesias obtengan la fuerza para una autotranscendencia rectamente entendida y que la «tercera confesión», que a menudo se mira con tanto recelo, no sea más que la forma concreta de la unidad y de la unión de los cristianos, que representa una forma más amplia y más repleta de catolicidad de cuanto hasta ahora les había sido hacedera y posible a las confesiones separadas; más aún de cuanto pueda ser posible a quienes se llaman a sí mismos católicos. ¿Y qué Iglesia podría o querría renunciar a ello? El hecho de la cristiandad separada significa una merma de la catolicidad, incluso para la Iglesia católica.

Importancia del problema

Tras estas reflexiones previas acerca del método, vamos a decir algo sobre el tema mismo: sobre la cuestión del ministerio en el diálogo ecuménico actual.

Durante los últimos años la cuestión ha sido tema de muchas conversaciones entre las confesiones cristianas. Así ha sucedido porque se pensaba que, después de haber logrado una aproximación en muchos

puntos, en el sentido de que quedaban sí diferencias, pero tales que ya no debían de separar a las Iglesias, persiste sin embargo una cuestión en la que no se ve cómo pueda darse un acercamiento que eventualmente condujera al reconocimiento mutuo: es la cuestión del ministerio eclesiástico.

Se dice que el ministerio en las Iglesias ortodoxas se ha conservado a través de una cadena de ordenaciones válidas, pero que en las Iglesias de la Reforma esa cadena de ordenaciones episcopales se interrumpió y perdió, por lo que ya no existe. En las Iglesias surgidas de la Reforma fueron los párrocos o los ancianos los que entraron en el puesto de los obispos. Y aunque hoy en las Iglesias evangélicas existe (de nuevo) el ministerio del obispo, hemos de decir que en el fondo el obispo es un párroco regional, además de que durante largo tiempo en las Iglesias reformadas la instancia suprema fue el respectivo señor territorial, considerado como el laico más eminente, y que poseía una especie de «episcopado sumo».

La cuestión del ministerio tiene consecuencias de cara al problema de una posible *comunión de la cena del Señor* como signo y coronación de la comunión de las Iglesias. Según la concepción católica la liturgia eucarística sólo puede celebrarla válidamente un sacerdote ordenado. Ahora bien, puesto que según las palabras del Concilio, en las Iglesias de la Reforma existe un *defectus ordinis* —¿deficiencia o carencia?—, de la cena del Señor de esas Iglesias se asegura que no han conservado «la realidad genuina y completa» (*genuina et integra substantia*) del misterio eucarístico¹.

De ahí la enorme importancia que tiene la cuestión del ministerio. Y como es una cuestión que no se ha dilucidado, parece haberse convertido en el gran estorbo del camino ecuménico. Pero si la llamada de la hora presente no es la persistencia de la separación sino el esfuerzo por superarla, al esfuerzo positivo por alcanzar la unión, es lógico y consecuente aplicarse de manera especial al tema «cena del Señor y ministerio». Expresamente se dijo en el Concilio que esos temas debían ser *objeto del diálogo teológico*.

Ello conduce a la consecuencia siguiente: el diálogo sólo tiene sentido, si en el tema de debate todavía no se ha llegado a un entendimiento. Por otra parte, un diálogo sólo tiene a su vez sentido, si se espera seguir avanzando en esa cuestión, hasta llegar a un acercamiento, quizás a un consenso, que abra la posibilidad de un reconocimiento.

Este resultado tanto más podría esperarse cuanto que también en otras cuestiones capitales, hasta ahora controvertidas, como la doctrina

1. Decreto sobre el ecumenismo, n.º 22. Ver al respecto el comentario en *Das Zweite Vatikanische Konzil* (LThK) II, 11-126, especialm. 116-119.

de la justificación, por ejemplo, se ha llegado a un entendimiento, y no con el silencio sino mediante una discusión amplia de los problemas.

Así, el tema del ministerio en la Iglesia estaba como flotando, y ya se ha discutido en numerosas conferencias y memoranda. Una visión amplia del tema nos la proporciona la obra de Heinz Schütte, *Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischen Exegeten und Dogmatiker sowie in den Dokumenten ökumenischer Gespräche*².

El resultado de dicho estudio es éste: los documentos de diálogos ecuménicos, celebrados a distintos niveles y en muchos países, sobre todo entre teólogos de la Liga Luterana mundial y de la Iglesia romano-católica, empezando por el denominado Papel de Malta acerca del Evangelio y la Iglesia (1971), «han logrado un consenso en puntos esenciales sobre el ministerio, la ordenación y la sucesión, y han obtenido convergencias en otros puntos. Prescindiendo de la doctrina sobre el ministerio petrino, los interlocutores comprueban que, por lo que respecta a la comprensión del ministerio (incluidas la ordenación y sucesión) ya no hay oposiciones que separen a las Iglesias»³.

El documento «El ministerio espiritual en la Iglesia»

El trabajo de un grupo, que se designa oficialmente «Comisión conjunta romano-católica-evangélico-luterana», ha presentado en 1983 un amplio estudio sobre el ministerio espiritual en la Iglesia⁴. Y en él se hace una especie de balance de los esfuerzos realizados hasta ahora. Puede resumirse en las tesis siguientes: «En la doctrina del sacerdocio común de todos los bautizados y del carácter de servicio de los ministerios en la Iglesia y para la Iglesia existe hoy para luteranos y católicos un punto de partida común para esclarecer las cuestiones todavía pendientes sobre la interpretación del ministerio espiritual en la Iglesia» (15).

Sobre el ministerio especial en la Iglesia, como realización del cometido y servicio apostólico en la Iglesia, como «sucesión de los apóstoles enviados por Cristo» (17), se dice que no es una mera conveniencia ni tampoco una delegación «desde abajo», es decir, de parte de la comunidad, sino que es una *institución de Jesucristo* (20). Ese ministerio está tanto *en la comunidad* como *frente a la misma*: «En tanto que el

2. Düsseldorf 1974.

3. Ibid. 428.

4. Paderborn-Francfort 1981. El texto también en *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltenebene, 1931-1982*, edit. por H. Meyer-H.J. Urban-L. Vischer, Paderborn-Francfort 1983, 329-357.

ministerio se ejerce por encargo y en representación de Jesucristo, tiene plenos poderes frente a la comunidad» (23). «Así, nuestras Iglesias pueden decir hoy a una voz que la función esencial y específica del ministerio consiste en reunir y edificar a la comunidad cristiana mediante la predicación de la palabra de Dios y la celebración de los sacramentos, y dirigir la vida de la comunidad en sus ámbitos litúrgico, misionero y diaconal» (31). En la medida en que la existencia del ministerio espiritual es constitutiva de la Iglesia debe permanecer abierto en su configuración para una actualización siempre renovada (18).

Las cuestiones pendientes se refieren al problema de la *ordenación*, por la que se confiere un ministerio como la consagración sacerdotal entre los católicos, a ver si es un sacramento. Es una cuestión relacionada con un concepto más estrecho o más amplio de sacramento, y por tanto una cuestión de lenguaje teológico. El documento consigna: «Donde se enseña que por el acto de la ordenación el Espíritu Santo capacita con el don de su gracia al ordenado para siempre de cara al servicio de la palabra y del sacramento, hay que preguntarse si en esta cuestión no se han eliminado las diferencias que hasta ahora separaban a las Iglesias. Inconciliable con esta concepción de la ordenación es tanto para católicos como para luteranos la idea de que la ordenación ha de entenderse simplemente al modo de una delegación y autorización eclesiástica» (33).

La doctrina característica de la concepción católica sobre el *character indelebilis*, sobre la marca imborrable, que se confiere mediante la consagración sacerdotal, no tiene una correspondencia conceptual en el pensamiento evangélico, pero sí una convergencia real. En efecto, «se piensa que la llamada y encargo por parte de Dios pone al ordenado para siempre bajo la promesa y la exigencia divina» (37). Ni la consagración sacerdotal ni la ordenación se repiten. «Donde existe esa idea de la ordenación que tiene efecto de una vez para siempre, y donde se han superado las parcialidades y desarrollos deficientes, puede hablarse de un consenso efectivo» (39).

El documento habla después del «ministerio en sus diferentes *configuraciones*» y expone la doctrina católica en su división tripartita de episcopado, presbiterado y diaconado, en que el *episcopado* es el ministerio fundamental, al que le compete la plenitud del ministerio, según el Vaticano II. La tradición luterana, que originariamente quiso mantener la concepción episcopal de la Iglesia, se vio en una situación apurada cuando los obispos católicos de aquel tiempo se negaron a ordenar a quienes confesaban la fe de los reformadores. Se dio entonces la ordenación de ministerios por otros ministros no obispos, las más de las veces con el criterio: los ordenados ordenan. Se destaca sin embargo «que en la historia de la Iglesia católica se han dado casos de ordenación de sacerdotes por un sacerdote» (76).

Recordando la ordenación neotestamentaria en conjunto de presbítero y obispo, se está de acuerdo en que el ministerio parroquial luterano asumió de hecho la función espiritual del episcopado. Sin embargo existe también allí el ministerio de una dirección y supervisión suprarregional: la *episkope*. «La tradición luterana conoce, por lo que se refiere al único ministerio apostólico, la distinción entre obispo y párroco; y la califica como una distinción de derecho humano» (47). De todo lo cual se desprende esta conclusión: «Si ambas Iglesias reconocen que para la fe ese desarrollo histórico del único ministerio apostólico se ha dado bajo la asistencia del Espíritu Santo en un ministerio más local y en otro más regional, y en tal sentido ha surgido algo esencial para la Iglesia, ello significa que se ha alcanzado una alta medida de consenso» (49).

A esto se suman las reflexiones que valoran *la responsabilidad de los obispos* en la conservación de la fe y de la doctrina. El Vaticano II calificó la predicación del evangelio como una de las tareas más importantes de los obispos. «Los obispos son a la vez mensajeros de la fe y maestros auténticos de la misma fe.» «Los obispos pueden cumplir ese cometido sólo en comunión con toda la Iglesia.» El «ejercicio del magisterio episcopal se da en el múltiple intercambio de la fe con los fieles, los sacerdotes y los teólogos» (51). «En las controversias, en las que corre peligro la unidad de la fe en la Iglesia, los obispos tienen el derecho y el deber de tomar una decisión vinculante» (52).

También en las Iglesias evangélicas existe, según la *Confessio Augustana* (artículo 28), una responsabilidad de los obispos como ministros supracomunitarios para velar por la pureza del evangelio. Hoy esa responsabilidad la comparten diversos gremios, y especialmente los sínodos, en los que junto a los ministros eclesiásticos están también representados algunos maestros de teología (55). No se puede negar que existen problemas graves y que no existe la suficiente claridad «sobre la competencia doctrinal de los órganos existentes». A lo cual hemos de agregar que se hace necesario repensar de nuevo esa cuestión. Pero sigue siendo determinante el principio de la *Confessio Augustana*, según el cual el ejercicio de ese magisterio «no debe hacerse con autoridad humana, sino sólo mediante la palabra de Dios».

«En ambas Iglesias existe, por lo mismo, una responsabilidad doctrinal supracomunitaria, que ciertamente se aplica de distintos modos, pero que permite reconocer un cierto paralelismo entre las dos Iglesias. En ambas la responsabilidad doctrinal está ligada al testimonio creyente de toda la Iglesia. Ambas Iglesias reconocen estar en este punto bajo la norma del evangelio» (57).

El problema de la sucesión apostólica

Durante largo tiempo del lado católico se ha entendido la sucesión apostólica como una secuencia ininterrumpida de los obispos en el ministerio eclesiástico. Si esa cadena se rompía, como en tiempos de la Reforma, parecía que también cesaba la sucesión apostólica. Y ahí precisamente parecía darse una de las diferencias que separaban a las Iglesias. Entretanto en todas las Iglesias se ha ido imponiendo cada vez más la idea de que lo «apostólico» y la sucesión apostólica pertenecen a la definición esencial de la Iglesia en general, y que la sucesión apostólica significa ante todo un *cierto contenido*. Significa «*la sucesión de la Iglesia universal en la fe apostólica*» (61). En esa perspectiva amplia hay que ver la sucesión como sucesión ministerial de los obispos. El «testimonio del evangelio está ligado a los testigos del evangelio». Así podemos decir que la doctrina católica entiende la sucesión apostólica en el episcopado como signo y como servicio de la apostolicidad de la Iglesia. Los obispos, a su vez, están «ligados al canon de la Escritura y a la tradición de la fe apostólica, y tienen que testificarla de una manera viva».

Mediante el énfasis coincidente de que «la comprensión objetiva de la apostolicidad es lo primario», se abre paso «una vasta coincidencia» (60).

Ésta se acentúa por el hecho de que también para la tradición luterana «la sucesión apostólica es necesaria y constitutiva tanto de la Iglesia como de su ministerio» (63). Durante la época de la Reforma la salvaguarda de la sucesión histórica en el ministerio episcopal quedó interrumpida. «Así, la sucesión apostólica se concentró para ella en la recta proclamación del evangelio, que siempre incluía el ministerio, la fe y el testimonio vital.» Sobre ese apoyo continuó realizándose la ordenación de ministro en ministro dentro de la Iglesia luterana (64).

Teniendo en cuenta todo eso hoy se defiende la tesis, que no sólo afirma junto a la sucesión episcopal la existencia de la llamada *sucesión presbiterial*, sino también que ésta representa una forma legítima de sucesión episcopal, hasta el punto de que en un sentido estricto la sucesión ministerial no se vio interrumpida. Esta idea puede reforzarse con la concepción, defendida por Walter Kasper, de que el concilio de Trento no adoptó una posición definida sobre el problema de la validez del ministerio en la comunidad evangélico-luterana. «El rechazo de la validez de los ministerios luteranos es una opinión doctrinal ampliamente difundida y prácticamente generalizada en la época postridentina, que se apoya sí en el concilio de Trento, pero que en manera alguna se deriva necesariamente del mismo. Se trata no de una doctrina católica vincu-

lante, sino más bien de una praxis que se impuso»⁵. El problema de la validez hay que separarlo del problema de la ortodoxia, y en modo alguno se resuelve con el mismo. Así lo demuestra la validez del bautismo, aceptada por todas las Iglesias, con tal de que se confiera de una manera adecuada —cualquiera sea la Iglesia en que se confiere—.

De unas reflexiones como las expuestas el documento «El ministerio espiritual en la Iglesia» saca las consecuencias siguientes: «El que, según la convicción católica, la permanencia en la sucesión histórica pertenezca a la plena forma del ministerio episcopal, no excluye que el ministerio en las Iglesias luteranas ejerza, incluso según la convicción católica, funciones esenciales del ministerio, que Jesucristo ha instituido en su Iglesia» (77).

Esta afirmación proyecta una luz sobre la cuestión de cómo ha de entenderse la expresión tantas veces discutida del decreto ecuménico (n.º 22) acerca del *defectus ordinis*. La traducción «por carencia del sacramento de la consagración», que amenazaba con bloquear el diálogo ecuménico en el problema del ministerio y la ordenación, ha abierto paso a una posible reinterpretación. *Defectus* no tiene por qué significar carencia completa, puede entenderse también como una deficiencia en algo que existe. En nuestro documento se propone la formulación: «Defecto en la plena forma del ministerio eclesiástico». Lo cual significa un progreso, aunque habida cuenta de lo dicho aún se podría haber dado un paso más hacia la posibilidad de reconocer los ministerios eclesiásticos. Esa posibilidad se expresó en forma de deseo (81).

El documento reflexiona asimismo sobre el modo en que cabría imaginar un recíproco *reconocimiento de los ministerios*. Un acto unilateral aislado, en las diversas formas propuestas (ordenación complementaria, actos jurisdiccionales, recíproca imposición de manos), no se considera adecuado ni satisfactorio. El reconocimiento de los ministerios más bien ha de entenderse como un proceso eclesiástico general, en el que las Iglesias se aceptan mutuamente. «En esa perspectiva la aceptación de la plena comunión eclesial significaría el reconocimiento de los ministerios.» En cambio, hay que preguntarse si la plena comunión eclesial no resulta imposible en tanto no hay ningún reconocimiento de los ministerios. Y si decimos que un reconocimiento recíproco «debe darse en el contexto de la unidad de la Iglesia, en la confesión de la única fe y en la celebración de la cena del Señor», no podremos por menos de aceptarlo. Mas cabe preguntarse, a su vez —y es éste un problema que tam-

5. *Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen*, en ThQ 151 (1971) 97-109, especialm. 103; H. Fries-K. Rahner, *Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit*, Friburgo-Basilea-Viena 1983, 109-122; versión castellana: *La unión de las Iglesias*, Herder, Barcelona 1987.

poco aquí se ha resuelto— cómo puede darse una unidad de la Iglesia en la celebración de la cena del Señor, en tanto que no se explique satisfactoriamente el problema del reconocimiento de los ministerios; porque la celebración de la cena del Señor requiere el liturgo ministerial, el presidente ordenado de dicha celebración. ¿O acaso pretende decir el documento que la cena del Señor, en tanto que sacramento de la unidad, no sólo es expresión de una plena comunión eclesial, sino también un signo que prepara el camino a esa plena comunión eclesial, una función que de hecho se reconoce en la posible comunión eucarística con las Iglesias ortodoxas? La comunión de la cena es allí posible, aunque todavía no haya una plena unidad de fe (primado del papa, infalibilidad de su magisterio extraordinario).

Habida cuenta de todo el contenido de este documento, y especialmente su valoración teológica de la documentación relativa a las liturgias de ordenación (57-101), sería perfectamente legítimo hablar en la conclusión de algo más que de los pasos dados sobre el «mutuo respeto de los ministerios en una cooperación práctica ordenada al mutuo reconocimiento de los mismos en las otras Iglesias, el cual se identifica con la aceptación de la comunión eucarística» (83). De todos modos, la meta está señalada y se han dado los primeros pasos. Y eso no es poco. Es verosímil que por el momento no sea posible decir más, sino que el tema del «ministerio en la Iglesia» ha de entrar en la concepción eclesiástica general. Para no pocos lo dicho aquí les parecerá que va demasiado lejos, por el hecho mismo de enterarse del documento.

La cuestión de un ministerio como servicio a la unidad universal de la Iglesia, *el ministerio del obispo de Roma*, del papa como sucesor en el ministerio y servicio de Pedro, no se estudia con detalle, sino que simplemente se señala como problema, si bien con una conciencia notable de su problematicidad.

Hasta qué punto se ha dado aquí un vuelco que bien podríamos calificar de revolucionario, piénsese en la frase de Lutero calificando al papa de anticristo, se echa de ver en el mencionado documento cuando consigna: «En los distintos diálogos se advierte la posibilidad de que tampoco el ministerio petrino del obispo de Roma, como signo visible de la unidad de toda la Iglesia, tenga que ser excluido por los luteranos, si mediante una reinterpretación teológica y una reestructuración práctica se subordina al primado del evangelio» (73).

Declaraciones convergentes del Consejo Ecuménico de las Iglesias

Sobre un fundamento ecuménico más amplio descansan las declaraciones convergentes de la Comisión para la fe y la constitución ecle-

siástica del Consejo Ecuménico de las Iglesias sobre bautismo, eucaristía y ministerio. Es el denominado *Papel de Lima*, resultado de un proceso de estudios que se inició en Lausana en 1927. También los teólogos romano-católicos han colaborado en ese texto de Lima. De tan importante documento⁶ vamos a entresacar los siguientes textos relativos al tema del «ministerio».

«Para cumplir su misión, la Iglesia tiene necesidad de personas que, abiertamente y de manera constante, se responsabilicen de señalar su fundamental dependencia de Jesucristo, y que con ello representen dentro de los múltiples dones un punto de referencia de su unidad. El ministerio de tales personas, que fueron ordenados desde los primeros tiempos, es *constitutivo* para la vida y el testimonio de la Iglesia» (8).

El ministerio se remonta a la voluntad y autoridad de Jesucristo: «Así como Cristo eligió y envió a los apóstoles, así también por medio del Espíritu Santo continúa eligiendo y llamando a ciertas personas para el ministerio de la ordenación. Como heraldos y mensajeros, los ministros ordenados son representantes de Jesucristo frente a la comunidad y proclaman su mensaje de reconciliación. Como guías y maestros exhortan a la comunidad a someterse a la autoridad de Jesucristo, el maestro y profeta. Como pastores a las órdenes de Jesucristo, el Pastor supremo, congregan y guían al pueblo disperso de Dios, en una anticipación del futuro reino de Dios» (11).

La responsabilidad de ese ministerio se describe como la tarea de «reunir y edificar el cuerpo de Cristo mediante la predicación y la instrucción en la palabra de Dios, mediante la celebración de los sacramentos y mediante la guía de la vida de la comunidad en su liturgia, en su misión y en su servicio pastoral» (13).

Expresamente se habla de que en la celebración eucarística el ministerio ordenado es el punto referencial visible de la comunión entre Cristo y los miembros de su cuerpo. Cristo es el que invita al banquete y el que lo preside. A ello se debe que la celebración de la eucaristía sea dirigida y representada por un ministro ordenado (14). La presencia de los ministros recuerda «la iniciativa divina y la dependencia de la Iglesia respecto de Jesucristo» (12).

Al ministerio ordenado se le atribuye una *autoridad* especial; que no debe entenderse como una posesión del ordenado sino como un don para la edificación constante del cuerpo, en el cual y para el cual ha sido ordenado el ministro.

Esa autoridad tiene carácter de responsabilidad ante Dios y se ejerce en colaboración con toda la comunidad. «Por ello, los ministros orde-

6. *Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Francfort-Paderborn 1982.

nados no deben ser ni autócratas ni funcionarios impersonales.» Sólo cuando buscan una respuesta y reconocimiento de la comunidad, puede su autoridad verse protegida de las deformaciones debidas al aislamiento y al dominio (15 y 16).

El Documento de Lima se manifiesta también acerca de la cuestión del *ministerio y sacerdocio*. Se refiere al hecho de que en el Nuevo Testamento nunca aparecen las expresiones «sacerdocio» o «sacerdote» para designar al ministerio o a los ministros ordenados. Por una parte, la expresión queda reservada al sacerdocio único de Jesucristo y, por otra, al sacerdocio regio y profético de todos los bautizados. «En la Iglesia antigua esas expresiones se fueron empleando poco a poco para relacionar el ministerio ordenado con la realidad sacerdotal de Jesucristo y de toda la comunidad. Cuando se emplean esos conceptos en conexión con el ministerio ordenado, se distingue en forma adecuada su importancia de la que tenía el sacerdocio que ofrecía sacrificios en el Antiguo Testamento, del único sacerdocio redentor de Cristo y del sacerdocio corporativo del pueblo de Dios (comentario al n.º 17). Al mismo tiempo ahí se fundamentan la posibilidad y el derecho de que los ministros ordenados sean llamados sacerdotes.

A propósito del ministerio de *varones y mujeres* en la Iglesia se dice: «Donde Cristo está presente, caen las barreras humanas. La Iglesia está llamada a dar al mundo la imagen de una nueva humanidad. En Cristo no hay varón ni mujer (Gál 3,28). La Iglesia ha de descubrir el servicio que puede ser realizado por mujeres... Aunque las Iglesias comparten por igual esa necesidad, son diferentes las conclusiones que sacan acerca de permitir a las mujeres el acceso al ministerio ordenado. Un número cada vez mayor de Iglesias ha resuelto que no existen fundamentos bíblicos ni teológicos contra la ordenación de las mujeres, y muchas entre ellas ya han empezado a ordenar mujeres» (18). Aquellas Iglesias que no las ordenan piensan que no se puede arrinconar sin más la fuerza de una tradición de mil novecientos años.

La discusión de estas cuestiones prácticas y teológicas debería completarse en las distintas Iglesias mediante estudios y reflexiones en común en la comunión ecuménica de todas las Iglesias.

Acerca de la cuestión de *las formas del ministerio ordenado* dice el documento: «El Nuevo Testamento no describe una estructura ministerial unitaria, que pudiera servir de modelo o de norma permanente para cualquier futuro ministerio en la Iglesia. En el Nuevo Testamento más bien se encuentra una pluralidad de formas, que han existido en distintos lugares y tiempos. Dado que el Espíritu Santo seguía dirigiendo la Iglesia en su vida, su liturgia y su misión, algunos elementos de aquella pluralidad primitiva continuaron desarrollándose y acabaron formando una estructura más universal del ministerio. En los siglos II-III se formó

el triple ministerio de obispo, presbítero y diácono como estructura del ministerio de ordenación en toda la Iglesia. En los siglos siguientes el ministerio del obispo, del presbítero y del diácono experimentó cambios notables en su ejercicio práctico» (19).

Explícitamente se dice que entre esos dones y servicios es necesario un servicio de la *episkope*, para preservar la unidad del cuerpo de Cristo. Y a ese servicio se subordina el ministerio *del episkopos, del obispo*. En el curso del tiempo se le asignó cada vez más la *episkope* sobre varias comunidades locales. Los presbíteros pasan a ser los dirigentes de la comunidad eucarística local. El triple ministerio de obispo, presbítero y diácono podría considerarse como expresión de la unidad anhelada y cual medio para alcanzarla (22).

La relevancia ecuménica de esta cuestión la formula así el documento: «De la triple estructura se derivan ciertas cuestiones para todas las Iglesias. Aquellas que han conservado dicha estructura deberán preguntarse cómo se puede desarrollar plenamente su potencial con vistas al testimonio más eficaz posible de la Iglesia en este mundo. Y en esa tarea deberían participar las Iglesias que no poseen la triple estructura. Éstas deberán preguntarse, además, si dicha estructura triple, tal como se ha desarrollado, no puede esgrimir una pretensión poderosa para que también ellas la asuman» (25).

El problema de la tradición apostólica se describe en el documento de Lima de manera parecida a como lo hace el documento sobre el ministerio espiritual: «La tradición apostólica significa en la Iglesia continuidad en las notas permanentes de la Iglesia de los apóstoles: testimonio de la fe apostólica, anuncio y nueva interpretación del evangelio, celebración del bautismo y de la eucaristía, transmisión de la responsabilidad ministerial, comunión en la oración, el amor, el gozo y sufrimiento, servicio a los enfermos y necesitados, unidad entre las iglesias locales y común participación en los dones que el Señor ha otorgado a cada una» (34).

Desde esta definición se contempla también el problema de la *sucesión* del ministerio apostólico: «Dentro de la Iglesia el ministerio ordenado tiene una tarea especial, que es la de preservar y actualizar la fe apostólica. La transmisión regulada del ministerio de ordenación resulta por ello una expresión eficaz de la continuidad de la Iglesia a través de la historia. Donde las Iglesias han dado poca importancia a la transmisión regulada, tienen que preguntarse si no deberían de cambiar sus relaciones de continuidad en la tradición apostólica. Por otra parte, donde el ministerio ordenado de la predicación de la fe apostólica no sirve adecuadamente, las Iglesias deben de preguntarse si sus estructuras ministeriales no necesitan un cambio» (35).

En este contexto vuelve a hablarse del ministerio del obispo y de la

sucesión apostólica: «En las peculiares circunstancias históricas de la Iglesia que crecía durante los primeros siglos, la sucesión de los obispos, junto con la transmisión del evangelio y a una con la vida de la comunidad, se convirtió en una de las formas en que se expresaba la tradición apostólica de la Iglesia. Esa sucesión se entendió como servicio, símbolo y protección de la continuidad de la fe y de la comunión apostólicas» (36).

Por lo demás, el reconocimiento de ese hecho va ligado a la prueba de que una continuidad en la fe apostólica también se ha asegurado en las Iglesias «que no han conservado la forma del episcopado histórico». La realidad y las funciones del ministerio episcopal «se han conservado con o sin el título de obispo» en muchas de esas Iglesias (37).

Mas todo esto no debe mermar la importancia ecuménica de la cuestión del ministerio episcopal. Explícitamente dice el texto de Lima: «Estas reflexiones no aminoran la importancia del ministerio episcopal. Al contrario, permiten a las Iglesias sin ministerio episcopal valorar la sucesión de los obispos como un signo, aunque no como una garantía de la continuidad y unidad de la Iglesia. Hoy las Iglesias, incluidas aquellas que han participado en negociaciones unionistas, se declaran dispuestas a aceptar la sucesión episcopal como un signo de la apostolicidad de la vida de toda la Iglesia. Pero a la vez no pueden suscribir ninguna propuesta que desemboque en la conclusión de que el ministerio, que se ejerce en su propia tradición, no puede ser válido hasta el momento en que se establezca una línea constante de la sucesión episcopal. Su aceptación de la sucesión episcopal fomentará al máximo la unidad de toda la Iglesia, si es parte de un proceso más vasto a través del cual también las Iglesias episcopales recuperen a su vez la unidad perdida» (38).

La ordenación se describe como una acción de Dios y de la comunidad, «por la cual el ordenado viene fortalecido por el Espíritu para su cometido, y está sostenido por el reconocimiento y las oraciones de la comunidad» (40). El acto de la ordenación por la imposición de manos «de los llamados a la misma, es a la vez una invocación al Espíritu Santo (*epiklesis*), un signo sacramental y un reconocimiento de los dones y una obligación» (41).

Mediante el Documento de Lima puede iniciarse en las Iglesias un vasto *proceso de recepción*. De ahí que el texto haya sido presentado a todas las Iglesias para su examen y valoración, a fin de que puedan conocer en qué medida responde a la fe de las mismas y qué consecuencias concretas están dispuestas a sacar⁷.

7. Explicaciones sobre el Papel de Lima: J. Dantine, *Zur Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt*, en «Ökumenische Rundschau» 32 (1983) 12-27; Konfessionskundliches Institut (edit.), *Kommentar zu den Lima-Erklärungen über Taufe, Eu-*

¿Qué significa reconocimiento?

Reconocimiento es un *concepto clave* en la actual discusión ecuménica. Pero las más de las veces no se expone ni explica con precisión, sino que se emplea como algo perfectamente conocido⁸.

Reconocimiento no significa despreciar, negar, traicionar o abandonar lo propio. Ni tampoco quiere decir, por lo mismo, cambiarse y dejarse absorber por lo otro. El reconocimiento supone más bien el hecho de lo uno y de lo otro, la diversidad y la diferencia.

Positivamente, reconocimiento significa un estar referido al otro o al otro, visto y aceptado eso otro como una realidad. Lo que importa es la manera en que se ve y se acepta. Reconocimiento significa que lo conocido se ve primordialmente como algo reconocido sin infravalorarlo negativamente y rechazarlo en consecuencia; uno no se resigna sin más

charistie und Amt (Bensheimer Hefte 59), Gottinga 1983; W. Kasper, *Taufe, Eucharistie und Amt in der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion*, en *Präsentia Christi* (Homenaje a Johannes Betz), edit. por L. Lies, Düsseldorf 1984, 293-308.

El tema «ministerio» se encuentra también en el documento del grupo de trabajo bilateral de la Conferencia episcopal alemana y de la Dirección de las Iglesias evangélico-luteranas reunidas: *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*, Paderborn-Hannover 1984, 62-90. Se habla de una alta medida de coincidencia y de la recíproca confirmación en el documento *Das geistliche Amt in der Kirche*, 102, nota 25.

El tema del «ministerio» ha vuelto a ser objeto de una viva discusión por obra del escrito de E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, Düsseldorf 1981; cf. W. Kasper en ThQ 163 (1983) 46-53. Ya antes J. Ratzinger en *Theologische Prinzipienlehre*, Munich 1982, 300-314; versión castellana: *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985. En este contexto de nuestro planteamiento ecuménico no podemos ni debemos abordar la temática específica intracatólica.

Las conclusiones de ese libro merecen citarse. «Un teólogo no puede ni debe ocupar en la Iglesia el sitio de la dirección pastoral. Pero, en razón precisamente de su cometido como teólogo, tiene el deber, en ocasiones penoso, de preguntar a la superioridad eclesiástica —en un servicio crítico a la Iglesia— si en su dirección tiene realmente en cuenta todos los datos de la problemática, muy compleja en efecto. También ahí se encuentra el teólogo una vez más bajo la inspección pastoral de la dirección eclesiástica; pero ello no debe acobardarle y hacerle tragarse la penúltima palabra. También debe hablar, cuando está convencido de que esa dirección eclesiástica ha de tomar con toda probabilidad unas decisiones diferentes. Cada uno tiene aquí una responsabilidad peculiar e intransferible de actuar según su honor y conciencia, teniendo en cuenta las posibles consecuencias eclesiales, incluso quizá para él mismo» (203).

8. H. Fries, *Was heisst Anerkennung der kirchlichen Ämter?*, en StdZ 191 (1973) 505-515; Id., en *Amt im Widerstreit*, 110-121. Estos artículos se refieren a la crítica del libro, en su momento acaloradamente discutido, *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute*, Munich-Maguncia 1973. El desarrollo ecuménico ulterior lejos de contradecir la intención y el contenido del memorándum no ha hecho sino refrendarlo.

a ello como una realidad inevitable. Más bien *se valora positivamente* lo otro.

El reconocimiento supone que, pese a todas las diferencias y junto con ellas, hay algo común, a lo que apunta el conocimiento y el posible y consiguiente reconocimiento; algo común, cuya afirmación no se discute.

El reconocimiento supone la unidad de una pluralidad legítima, y la apertura y posibilidad de afirmación que late en la misma. Pero eso sólo es posible cuando la pluralidad transparenta la unidad de la causa común, cuando en la pluralidad se percibe la unidad. De otro modo la pluralidad se convierte en un pluralismo inconexo y atomizado, que ya no puede predicarse de algo común y que preserva la unidad.

Estas precisiones formales y genéricas del reconocimiento tienen las siguientes consecuencias por lo que respecta al tema de nuestro estudio.

La posibilidad de un reconocimiento de los ministerios eclesiásticos no requiere una negación, renuncia o supresión de la forma en que el ministerio se ha realizado dentro de la propia Iglesia ni del modo en que se transmite. Pero reflexionando sobre el sentido y función del ministerio, así como sobre la apertura y pluralidad que se derivan del Nuevo Testamento y sobre las múltiples formas que aparecen en la historia de la Iglesia acerca de la configuración y transmisión concretas del ministerio, podemos concluir que esas bases no sólo brindan una confirmación sin problemas de lo existente y de lo propio, sino que abren un horizonte más vasto de posibilidades en el que lo otro aparece bajo una luz nueva.

El reconocimiento posibilita ciertamente lo que hoy se repite de continuo y se desea: *una perfilación de lo propio*. Pero esa perfilación y la lealtad ya mencionada a lo propio plantean la pregunta de si lo propio, así perfilado, ve lo otro, y cómo; si se ve, por ejemplo y para decirlo de una manera concreta, que en la Iglesia luterana existe un ministerio, una ordenación, una forma de sucesión apostólica. Y nos seguimos preguntando cómo hay que enjuiciar lo que se ve y reconoce: si como pura negación o como antítesis de lo que es constitutivo en la Iglesia católica —y en lo que se fundan el derecho y el deber de la separación de las Iglesias—, si como una forma de realización predominantemente defectuosa, o como una realidad que ha de valorarse de modo positivo pese a todas las diferencias. El carácter positivo habrá de medirse, según esto, en si se ve y reconoce como una realidad el porqué y para qué del ministerio y el peculiar servicio público de palabra y sacramento como transmisión de la múltiple presencia de Cristo, y en si se puede reconocer la realidad de la fe y de la Iglesia, presentada y transmitida de ese modo.

De ser así, también se proyecta la luz sobre el posible carácter positivo y sobre el reconocimiento de una forma, o de un ministerio, en los que se conservan esa continuidad e identidad, y por tanto el contenido de la tradición apostólica. Todo esto supone naturalmente y reclama que el ministerio y la ordenación no sean socavados en la Iglesia evangélica ni sean sustituidos por meros actos administrativos, sino que el ministerio conserve el rango y valor que el Nuevo Testamento y los escritos confesionales le atribuyen.

El reconocimiento incluye que el cristiano se encuentra y permanece en su Iglesia concreta como en su propia casa, que vive de su propia tradición histórica concreta, que no piensa negar ni eliminar. Pero el reconocimiento significa también que valora lo otro, que asimismo cuenta con una historia viva, sobre todo en su carácter positivo.

Así, el reconocimiento hace perfectamente posible que, por ejemplo, del lado católico, y dentro del contexto de una comprensión más amplia y general de la apostolicidad de la Iglesia, «se atribuya a la sucesión episcopal una peculiar importancia y se lamente su falta en el interlocutor, pero sin negar por ello a la tradición evangélica una sucesión apostólica, pues que también ella ha conservado otros elementos de esa sucesión, y en ocasiones con mayor fidelidad que la tradición católica». Por otra parte, sería posible que, del lado de la Iglesia evangélica, se resaltase especialmente el propio convencimiento acerca del único ministerio «sin ver por ello en el triple *ordo* surgido en la historia de las Iglesias romana, ortodoxa y anglicana una oposición separadora de las Iglesias» (G. Gassmann).

Y otra cosa más: un reconocimiento no exige, sino que excluye, que tengan que desaparecer todas las diferencias, que haya que desdibujar y borrar los perfiles. El reconocimiento significa que esos perfiles, considerados hasta ahora como el impedimento insuperable para la unidad de las Iglesias, se contemplan *bajo una nueva luz y con otros ojos*. Y ello es posible porque la historia de las Iglesias desde hace cuatrocientos años no permanece estancada y porque la situación de entonces ha cambiado. Y eso no hay que lamentarlo sino celebrarlo más bien.

Si desde el lado católico —y para sacar un ejemplo ajeno a toda sospecha— se reconocen los ministerios de la Iglesia ortodoxa, si pese a las diferencias con dicha Iglesia en el problema del ministerio petrino, es posible incluso una comunión eucarística, no se sigue de tal reconocimiento que quien reconoce eso sea un cristiano ortodoxo en el sentido de la definición confesional. Más bien lo que se sigue es que con ello se tiene una nueva visión y se intenta conseguir la meta de que las confesiones, que hasta ahora han sido los pilares de la tensión y división del cristianismo, tras un estudio de los numerosos problemas que aún quedan pendientes, y frente al reto de secularización que a todas amenaza

y compromete poniendo en entredicho y combatiendo todo lo cristiano, pasen a ser simplemente sujetos de una pluralidad legítima, que no es la antítesis sino la expresión de la unidad. Igual sucedía en tiempos del Nuevo Testamento, en el que no hay una imagen de lo que existe al presente, pero sí se ofrece una imagen de lo que se persigue y será posible en el futuro. La ecumene no tiene que entrar en el puesto de las confesiones; son *las confesiones las que deben ser expresión y forma de la ecumene*⁹.

Recientemente se ha propuesto sustituir el concepto de «reconocimiento» por el de «reconciliación» y hablar de una «*diversidad reconciliada*»; y ello porque el reconocimiento fácilmente «puede entenderse en el sentido de una justificación posterior del *status quo*»; se ha propuesto, mejor, reunir reconocimiento y reconciliación. Nada que objetar en contrario. El concepto de «reconciliación» contiene elementos de dinamismo y futuro, más tal vez que el concepto de «reconocimiento». Pero que este concepto significa en modo alguno la mera justificación de lo existente, lo pone de manifiesto la conexión entre reforma y reconocimiento y asimismo la tentativa que aquí hemos hecho para describir el reconocimiento: el reconocimiento sólo es posible mediante el dinamismo y el movimiento.

§ 57

EL PAPADO COMO PROBLEMA ECUMÉNICO

La cuestión del ministerio en la Iglesia no puede pasar por alto la cuestión de un ministerio supremo. La Iglesia romano-católica ve ese ministerio en el papado, que últimamente describe con los conceptos de «ministerio petrino», «servicio de Pedro» o función petrina.

El planteamiento

En los documentos presentados hasta ahora han quedado excluida la cuestión del papado. Lo cual siempre ha motivado la objeción de que no se puede hablar del ministerio en la Iglesia como tema de un diálogo ecuménico sin formular unas afirmaciones claras sobre el papado. Lo cual resulta tanto menos posible cuanto que la Iglesia romano-católica

9. H. Fries, *Ökumene statt Konfessionen?*, Francfort 1977; H. Fries-K. Rahner, *Einigang der Kirchen - reale Möglichkeit*, Friburgo-Basilea-Viena 1983; versión castellana: *La unión de las Iglesias*, Herder, Barcelona 1987.

define lo «romano» entendiéndolo por ello el ministerio del papa, al que se ve como el sucesor de Pedro, cuya función, el ministerio, el servicio petrino, asume y realiza en la Iglesia. Ese servicio se entiende del lado católico, al hilo de los conocidos pasajes petrinos del Nuevo Testamento, como una función de roca y fundamento, como colocación del poder de las llaves, como fortalecimiento de los hermanos en la fe y como guía en el sentido que corresponde al cometido pastoral¹.

En la medida en que hoy puede darse un consenso sobre la posición de Pedro en el Nuevo Testamento, aunque todavía persistan bastantes dificultades al respecto, la verdadera dificultad empieza y consiste en entender y explicar el papado en tanto que sucesión de un ministerio o servicio petrino, como es corriente en el pensamiento católico. Se dice que tales funciones no pueden cesar con la muerte de quien las ha ejercido el primero. Por ello en las funciones asignadas a Simón Pedro puede darse lógicamente una sucesión como la que se ha dado en la sucesión del cometido y misión apostólicos a través de los sucesores de los apóstoles.

En este contexto no podemos presentar una exposición exhaustiva de este complejo problema. Es difícil llegar a un consenso sobre una

1. Cf. las voces «papa» y «papado» en las obras de consulta teológicas, los estudios de historia de la Iglesia y del papado, derecho canónico, teología fundamental y dogmática. Ver asimismo: F. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, Munich 1941; O. Karrer, *Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage*, Francfort 1953; K. Rahner-J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Friburgo-Basilea-Viena 1961; versión castellana: *Episcopado y primado*, Herder, Barcelona 1965; H. Küng, *Strukturen der Kirche*, Friburgo-Basilea-Viena 1962, 206-355; versión castellana: *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1969; Id., *Die Kirche*, Friburgo-Basilea-Viena 1967, 524-562; versión castellana: *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1984; G. Denzler-F. Christ-W. Trilling-P. Stockmeier-W. de Vries-P. Lippert, *Zum Thema Petrusamt und Papsttum*, Stuttgart 1970; G. Schwaiger, *Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum*, Ratisbona 1970; H.U. von Balthasar, *Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, Friburgo-Basilea-Viena 1974; versión castellana: *El complejo antirromano*, Católica, Madrid 1981; G. Denzler, *Das Papsttum in der Diskussion*, Ratisbona 1974; H. Stirnimann-L. Vischer, *Papsttum und Petrusdienst*, Francfort 1975; H. J. Mund (dir.), *Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion*, Paderborn 1976; P. Misner, *Papacy and Development Newman and the Primacy of the Pope*, Leiden 1976; A. Brandenburg-H. J. Urban (dirs.), *Petrus und Papst. Evangelium - Einheit der Kirche - Papstdienst*, 2 vols., Münster 1977/78; G. Schwaiger, *Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte*, Munich-Paderborn-Viena 1977; J. Ratzinger (dir.), *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes*, Düsseldorf 1978; *Das Papsttum als ökumenische Frage*, edit. por Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, Munich-Maguncia 1979; M. Hardt, *Papsttum und Ökumene. Ansätze eines Neuverständnisses für einen Papstprimat in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Paderborn-Munich-Zurich 1981; H. Fries-K. Rahner, *Einigung der Kirchenreale Möglichkeit*, especialm. 35-53, 70-98; versión castellana: *La unión de las Iglesias*, Herder, Barcelona 1987; P. Granfield, *Das Papsttum. Kontinuität und Wandel*, Münster 1984.

base exegética. Por lo demás, las razones de las múltiples diferencias no se encuentran sólo en los datos textuales, sino en los supuestos objetivos y teológicos, así como en los «intereses» que van ligados a la cuestión del papado.

Por otra parte —y ello demuestra el alcance de esta cuestión en el horizonte de la «jerarquía de verdades» de la que hoy se tiene conciencia—, la no solución de ese problema precisamente o la diferencia en este punto no constituyen un impedimento para la posible comunión eucarística. Ésta, según el sentir compartido por muchos, es expresión de la comunión creyente y eclesial, casi como su refrendo y sello. La comunión eucarística con las Iglesias ortodoxas y últimamente con los Viejos Católicos se considera posible, según el Vaticano II, con determinadas condiciones, aunque la cuestión del papado ya no pueda considerarse simplemente como una cuestión de disciplina, es decir, como un cisma, sino como un asunto de fe.

Una ojeada a la historia

En los comienzos de la historia de la Iglesia encontramos el hecho de que *la comunidad de Roma* adquiere una importancia singular entre el resto de las comunidades cristianas. Esa importancia no consiste ante todo en que el obispo de dicha comunidad se reclame a su ministerio como sucesor de Pedro e insista en remitirse a Mt 16,17-19, sino en que la comunidad romana ha sido fundada por los apóstoles Pedro y Pablo, en que ambos apóstoles trabajaron en Roma y allí murieron. De ahí que esa comunidad pueda pretender de manera particular el ser una *sedes apostolica* y portadora, por tanto, de la tradición apostólica.

Esas ideas las ponen de relieve a su modo la carta primera de Clemente, la carta de Ignacio de Antioquía a los romanos y, sobre todo, Ireneo de Lyon. En su lucha contra las doctrinas secretas de la gnosis, la comunidad de Roma es para Ireneo el lugar de la tradición auténtica —ejemplar por lo que respecta a la sucesión apostólica de todas las iglesias—. Si, además, en esa comunidad se toman decisiones que superan su ámbito —ya en la carta primera de Clemente—, si allí se echa de ver un carisma especial en la dirección comunitaria y en la actividad caritativa, si allí surge la confesión de fe apostólica y obtiene un amplio reconocimiento, si en Roma se prepara la colección de escritos del Nuevo Testamento para un canon posterior, nada tiene de sorprendente que Roma alcanzase una primacía entre las iglesias ni que en muchos casos actuase como instancia de orientación, ajuste y apelación. En algunas decisiones conocidas, y también abiertamente criticadas —como en la controversia sobre la fiesta de pascua y más tarde en la disputa

sobre el bautismo de los herejes— el obispo de Roma exigió obediencia a su decisión y un reconocimiento por parte de las otras iglesias.

Que *el obispo de Roma* es el sucesor del apóstol Pedro, y que las palabras de Jesús a Simón Pedro (Mt 16,18) se refieren también al obispo romano, lo expresó por vez primera el papa Calixto II (217-222), formulando así el primado del obispo de Roma. Éste fue reconocido por los otros obispos no en un sentido jurídico sino simbólico: el titular de la *cathedra Petri* salvaguarda y encarna la unidad de los obispos y, por ende, de toda la Iglesia.

Para Cipriano, obispo de Cartago († 258), el conjunto de los obispos constituye el fundamento de la Iglesia y de su unidad. Para este teólogo la iglesia romana es la madre y raíz de la Iglesia católica; y lo explica con la consideración de que el obispo de Roma posee la *cathedra Petri* y con ella el *primatus Petri*, y porque es el heredero de la promesa de Jesús. Por lo demás, Cipriano entendió ese primado de un modo representativo y episcopalista. La fundación de la Iglesia sobre Pedro va unida, según el obispo de Cartago, con la otra idea de que el Resucitado otorgó a todos los apóstoles la misma autoridad que a Pedro. Por ello Cipriano se opuso abiertamente al papa Esteban, que en la disputa sobre el bautismo de los herejes había reclamado la obediencia de las otras iglesias, y en especial de las del Norte de África, para su decisión —autoritaria— que apoyaba en la sucesión de Pedro, revocándose por lo mismo al primado de Pedro, que ahora había pasado al obispo de Roma. Pero Cipriano, que rechazaba la decisión del papa en ese punto, había formulado de hecho una idea que en el decurso ulterior de la historia iba a resultar decisiva: al obispo de Roma le corresponde un primado sobre la Iglesia universal.

La evolución, que tiene ahí su arranque, se vio favorecida por un motivo político: a la iglesia local de Roma, en *la capital del imperio*, le compete un rango especial. Esa categoría se vio más reforzada aún, en la época histórico-eclesiástica que *Constantino* introduce, por el hecho de que se permite la religión cristiana y más tarde se convierte en la religión oficial del Estado, con lo que pasa a la Iglesia cristiana la herencia de la religión romana.

Ello afectó también a las cuestiones de estructura y de derecho religioso. Con el traslado de la capitalidad imperial de Roma a Bizancio-Constantinopla *la posición política* del obispo de Roma fue ganando en influencia y prestigio tanto más cuanto que la decadencia del imperio romano de Occidente progresaba a ojos vistas. En el período de las invasiones de los pueblos germánicos y de la ruina de la ciudad de Roma, que representó una gran sacudida para muchos cristianos, el obispo romano alcanzó una autoridad «que no sólo se caracterizaba por unas categorías espirituales, sino que encarnó también un poder mundano en

su acomodación a las estructuras del dominio temporal»². La figura e imagen del *imperium* marcaron la forma de la Iglesia. La *imitatio imperii* se le planteó a la Iglesia como un problema y un cometido.

A la situación dada se sumó la suerte de unas personalidades descollantes, que ocuparon la cátedra del obispo de Roma. León I († 461) tuvo importantes éxitos políticos en su encuentro con Atila y Genserico, convirtiéndose así en abogado no sólo de los cristianos sino de los ciudadanos todos de Roma. Al mismo tiempo intensificó las razones teológicas que hasta entonces se habían esgrimido en favor del ministerio petrino, al transferir la posición peculiar de Pedro como el primero entre los apóstoles también a sus sucesores en la cátedra romana, y conectar su función de fundamento con la potestad de las llaves y con el poder de atar y desatar. Un escrito doctrinal de cristología, que León envió al concilio de Calcedonia (450), obtuvo el asentimiento de los obispos allí reunidos que lo aceptaron con las conocidas palabras de «Pedro ha hablado por boca de León».

Pero también surgieron *dificultades*, debidas a la situación política. Al obispo de la nueva Roma, Bizancio, se le reconocieron en el mismo concilio de Calcedonia iguales derechos que los ejercidos por el obispo y patriarca de la Roma antigua en Occidente (can. 28). Con ello simplemente se confirmaba y ampliaba lo que ya había dicho el concilio de Nicea (325): que las *sedes apostolicae* de Roma, Alejandría y Antioquía poseían *derechos patriarcales*. Contra tal decisión protestaron los delegados del papa. «De tal proceder se puede concluir ciertamente que en la propia Roma la vieja comisión apostólica, es decir, el germen del primado universal, se había ido fundiendo tan estrechamente con los nuevos cometidos patriarcales, que apenas era posible diferenciarlos, por lo que se empezó a ver un peligro para el primado de Roma en la formación de nuevos patriarcados independientes»³. Por otra parte, al mezclar la importancia de la sede apostólica con la idea del patriarcado —surgida más tarde, en la época posterior a Constantino, y en la que prevalecían las funciones administrativas— la situación se complicó todavía más y comportó un malentendido incluso en el terreno teológico. Estaba echada la base de las diferencias, que condujeron cada vez más a contraposiciones y distanciamientos.

La historia ulterior de Oriente y Occidente —en la que no entraremos detenidamente— agudizó aún más esas tendencias, aunque con

2. P. Stockmeier, *Das Petrusamt in der frühen Kirche*, en *Zum Thema Petrusamt und Papsttum*, 76; W. de Vries, *Die Entwicklung des Primats in den ersten drei Jahrhunderten*, en *Das Papsttum als ökumenische Frage*, 114-158.

3. G. Schwaiger, *Der päpstliche Primat in der Geschichte der Kirche*, ZKG 82 (1971) 5.

modalidades específicas en cada caso. Baste consignar que Gregorio Magno († 604) —con León I el ocupante más convincente y destacado de la *cathedra Petri*— presentó de manera especial el ministerio petrino como una diaconía, como «solicitud por todas las comunidades», como solicitud por la Iglesia universal⁴. En esa solicitud, y como inaugurador de una misión amplísima, incorporó el mundo de los pueblos romano-germánicos y las jóvenes iglesias allí surgidas. Con el título de *Servus servorum Dei* se despojó honrada y conscientemente de la designación de «Patriarca ecuménico» que pretendía el obispo de Bizancio y que a su vez contenía una aspiración a dirigir la Iglesia universal.

Si en la época siguiente el papado hubiera seguido las huellas de este papa, sin duda que se habrían evitado muchas desgracias. Pero la diferencia, condicionada por numerosas circunstancias y acontecimientos, condujo en el curso de los siglos a tensiones y distanciamientos cada vez mayores y acabó con la mutua excomunión de Roma y Bizancio por las bulas de 1054. Así, las Iglesias de Oriente y de Occidente llegaron al cisma, a la separación, pese a que estaban de acuerdo en todas las cuestiones de fe, liturgia, estructura y reconocimiento de un primado de honor.

Para poder refrendar y justificar ese cisma, se acentuaron las diferencias en la interpretación de la fe, por ejemplo en la disputa del *Filio-que*, o las diferencias en usos y prácticas, hasta convertirlas en diferencias fundamentales y separadoras. Y a ésas se les fueron sumando otras con el tiempo. Pero al cisma —para decirlo con palabras de Y. Congar— «no es propiamente ese distanciamiento, sino que consiste más bien en el aguante»⁵.

A lo cual hemos de agregar que el aguante del cisma ha durado casi hasta hoy, habiendo fracasado las diferentes tentativas que se hicieron para poner fin a la separación.

La situación se agravó en el último siglo cuando, con los dogmas del Vaticano I, el cisma alcanzó una relevancia dogmática. Pues justo se definió dogmáticamente lo que las Iglesias de Oriente sentían como el impedimento y el motivo más profundo del cisma: el primado de jurisdicción universal del obispo romano, que se extiende a todas las Iglesias, que explícitamente no se daba por satisfecho con el *primatus honoris et inspectionis*, que los ortodoxos no discutían, sino que reclamó y definió explícitamente un primado jurídico como «potestad suprema», como «potestad plena».

4. Cf. J. Richards, *Gregor der Grosse. Sein Leben-seine Zeit*, Graz-Viena-Colonia 1983.

5. Y. Congar, *Zerrissene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West?*, Viena-Munich 1969, 10.

La Reforma

Antes de abordar con detalle la situación actual, digamos una palabra sobre la posición de las Iglesias reformadas acerca del papa y del papado. No es fácil discernir si las afirmaciones se dirigen contra el respectivo representante del papado o contra el mismo papado como institución. En todo caso los papas de aquel tiempo fueron «papas renacentistas» que, según declararon ellos mismos, procuraban «disfrutar del papado» y que veían el modelo de su sucesión más en el César de Roma que en el pescador Pedro. Por lo que hace a nuestras consideraciones bástenos decir cómo se comportó Lutero con el papado⁶. Lo cual resulta mucho menos claro de lo que suele suponerse al pensar que desde el comienzo defendió un repudio del papado. En Lutero hay varios estadios.

Ciertamente que ya en sus primeros escritos ejerce Lutero una crítica de los papas; pero es una crítica que comparte con muchos otros teólogos anteriores o coetáneos suyos. Es una crítica que se refiere a los abusos, como el carácter aseglarado y el dominio mundano de los papas. Lo cual no le impide a Lutero reconocer la Iglesia romana y el papado. Afirma, por ejemplo, que todas las obras y méritos de Cristo y de la Iglesia están en la mano del papa. Califica a la Iglesia romana de baluarte de la verdad, en la que jamás podría sostenerse algo que fuera contra la Sagrada Escritura. Ciertamente que en las tesis luteranas sobre las indulgencias se agranda la distancia de Lutero frente al papado y que la crítica se hace más mordaz y profunda. Pero todavía en el año 1519 Lutero ataca a los bohemios que rechazaban el primado de la Iglesia romana.

En las resoluciones sobre las tesis de las indulgencias se encuentran afirmaciones claramente papistas en opinión de R. Bäumer, y culminan con estas palabras entusiásticas: «Por ello, santísimo Padre, me pongo a los pies de Tu Santidad y me confío a Ti con cuanto soy y tengo. ¡Hazme vivir o morir, aprueba mi obra o recházala conforme a tu beneplácito! Quiero reconocer en tu voz la voz de Cristo, que en Ti alienta y habla. Si he merecido la muerte, no quiero resistirme a la muerte.» En una *protestatio* Lutero testifica solemnemente que no quiere decir ni afirmar sino única y exclusivamente lo que se contiene en la Sagrada Escritura, en los Santos Padres reconocidos por la Iglesia de Roma y en el derecho canónico y pontificio, y de ahí puede derivarse⁷.

6. Pruebas en R. Bäumer, *Martin Luther und der Papst*, Münster 1970; G. Müller, *Martin Luther und das Papsttum*, en *Das Papsttum in der Diskussion*, dir. por G. Denzler, 73-101; H. Meyer, *Das Papsttum in lutherischer Sicht*, en H. Stirnimann-L. Vischer, *Papsttum und Petrusdienst*, 73-90.

7. R. Bäumer, o. cit. 21.

Se ha calificado al reformador del año 1519 como el «Lutero que lucha consigo mismo» acerca del problema del papado. Apela «del papa mal informado al papa que ha de ser informado mejor». El papa no está por encima sino por debajo de la palabra de Dios. Pero con tales supuestos Lutero no tiene empacho alguno en hablar del papa como la boca de Cristo. En su apelación al concilio universal (1518), aunque de acuerdo con muchos teólogos de su tiempo, Lutero se pronuncia abiertamente por la superioridad del concilio sobre el papa, con lo que pone de relieve un nuevo punto de controversia. La crítica a fondo del papado se puede percibir en la Disputa de Leipzig (1519), en que Lutero proclama que no quiere ser prisionero de ninguna autoridad, que sólo quiere reconocer lo que ha conocido como verdadero, ya lo afirme un católico o un hereje, lo acepte o lo rechace un concilio; también los concilios pueden equivocarse.

En los escritos *Sobre la cautividad babilónica de la Iglesia* y *A la nobleza cristiana de la nación alemana* se encuentra la representación del papado como el imperio de Babilonia; es decir, como una institución anticristiana. Tras conocer la bula que le amenazaba con la excomunión, Lutero exhorta a los fieles, en su escrito *Adversus Antichristi Bullam*, a que en virtud de su fe consideren al papa como el Anticristo. Si no se revoca la bula de la amenaza, o lo que es lo mismo, si el papa no acepta el evangelio de la justificación por la fe, nadie deberá ya dudar de que «el papa es un enemigo de Dios, un perseguidor de Cristo, destructor del cristianismo y el verdadero Anticristo»⁸.

De esa idea de que *el papa es el Anticristo*, porque se resiste al evangelio, ya no se liberará Lutero a lo largo de su vida.

No podemos seguirle los pasos en este sentido, y sólo nos contenteremos con subrayar que los *Artículos de Esmalcalda*, que se deben a Lutero y que se cuentan entre los escritos confesionales de la Iglesia evangélico-luterana, tratan extensamente del papado en el artículo iv. Según dicho texto, el papa posee la autoridad como cabeza de toda la cristiandad no *iure divino* ni por la palabra de Dios. Es más bien el obispo o párroco de la iglesia de Roma y de quienes por libre decisión o por imposición del poder civil se le han unido. Pero éstos no están bajo su autoridad como la de un señor, sino que están junto a él como hermanos y compañeros. Así había ocurrido en los concilios antiguos y en tiempos de Cipriano. Pero ahora ningún obispo se atreve a llamar hermano al papa, y hablan de él como del Señor clementísimo. Todo cuanto el papa ha hecho o emprendido en virtud de su autoridad desmedida ha sido una trata diabólica, encaminada a corromper a todas las iglesias cristianas y a destruir el artículo capital y primero de la redención

8. Ibid. 56.

de Jesucristo. La historia demuestra que la Iglesia existió sin papa al menos más de quinientos años. Y hasta el día de hoy las Iglesias orientales no se le han sometido. Lutero se refiere a las deposiciones de papas realizadas por el concilio de Constanza, que depuso a tres y eligió a un cuarto. La Iglesia jamás podrá regirse y mantenerse mejor, que si todos nosotros vivimos bajo la única cabeza, que es Cristo, y si los obispos son todos iguales por su ministerio. El papa se ha alzado sobre los otros obispos. Lo cual demuestra que es el último de los cristianos y el verdadero Anticristo, que se ha instalado por encima de Cristo y que no quiere que los cristianos sean dichosos sin su autoridad y poder⁹.

Melanchthon, con muchos otros teólogos, suscribió los *Artículos de Esmalcalda*, aunque agregando esta notable aclaración: «Yo tengo los artículos por rectos y cristianos, pero acerca del papa sostengo, que, en la medida en que él reconozca el evangelio, por amor de la paz y de la unión general de aquellos cristianos que le están sometidos y que puedan estarlo en el futuro, también nosotros reconocamos su superioridad, que tiene *iure humano* sobre los obispos»¹⁰. En su tratado *De potestate Papae* expone esta idea más ampliamente e intenta demostrarla con argumentos bíblicos e históricos, no sin rechazar las, en su opinión, falsas pretensiones de que el papa sea la cabeza de toda la cristiandad y que tenga autoridad sobre las dos espadas «por derecho divino»¹¹. Esta idea no sólo apunta a una posibilidad de entendimiento, que por los motivos que fuese no se aprovechó en aquel tiempo sino que también cuenta hoy de nuevo en la discusión del problema, y no sólo por parte de los teólogos evangélicos. El punto importante, sin embargo, es la distinción *ius divinum* - *ius humanum* y el problema del entrelazamiento de funciones que a lo largo de la historia se han dado en este ministerio: obispo de Roma, patriarca de Occidente, cabeza suprema de la Iglesia católica universal.

Para concluir —por lo que se refiere a Lutero— digamos que los escritos *De los concilios y de las iglesias*, *Contra Hans Worst* y *Contra el papado de Roma, fundado por el diablo* —que señala la culminación— representan una actitud suplementaria. Precisamente el último de los escritos mencionados sobrepasa todos los límites de la polémica, la difamación y el odio, y los mismos amigos de Lutero no dejaron de criticarlo duramente. Parece ser que poco antes de su muerte escribió Lutero en la pared estas palabras: «En vida fui, oh papa, la peste para ti, en la muerte seré tu muerte.»

La crítica de Lutero y de los reformadores no iba dirigida primor-

9. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 427-433.

10. *Ibid.* 464.

11. *Ibid.* 471-496.

dialmente al papado como institución, ni siquiera a la mala imagen moral que daban los papas de aquel tiempo; la crítica, que alcanzó caracteres de veredicto haciendo del papa el Anticristo, se centraba sobre todo en el hecho de que el papa se negase a ser el servidor de la palabra de Dios y del verdadero evangelio. Y ello se echaba de ver, según Lutero, en que no estaba dispuesto a reconocer y aceptar el nuevo evangelio de la justificación proclamado por el propio Lutero.

La respuesta católica

Como respuesta a la crítica y al rechazo parcial del papado por parte de los reformadores, en la Iglesia romano-católica no sólo se impuso una polémica de tintes parecidos contra Lutero, por obra principalmente de Cochläus¹², sino que se hizo especial hincapié en el propio papado destacándolo como la nota específica de la Iglesia católica. Lo que había sido objeto de crítica y discusión recibió ahora una relevancia y valoración nueva. Al mismo tiempo la crítica de los reformadores al aseglaramiento y mundanización del papado no dejó de producir sus efectos. En distintos aspectos empieza la *Contrarreforma* y la *renovación católica*, que —como muy bien puede advertirse en el arte del barroco— se adornó con los rasgos del triunfalismo. Como ejemplo de la recuperada concepción de la Iglesia podemos recordar la descripción clásica y de gran repercusión que Roberto Belarmino da de la Iglesia en su obra *Disputationes de controversiis christianae fidei*: «La Iglesia es la comunión de personas, que por la confesión de la misma fe y la participación en los mismos sacramentos están unidos bajo la guía de los legítimos pastores, y especialmente del único representante de Cristo sobre la tierra, el papa de Roma.»

La orden de los jesuitas, nacida en el curso de la Contrarreforma y de la renovación católica, se impuso como cometido especial el de ser *militia Christi*, haciendo de la obediencia al papa su tarea y obligación peculiar. Que la imagen de la Iglesia romana se fuera perfilando cada vez más como *la Iglesia papal* no es en modo alguno una visión parcial y crítica de los otros, sino una autoafirmación de la propia Iglesia católica, proclamada de manera consciente. En la apologética católica la *romanitas* se trocó en una *nota ecclesiae*, que incluía las otras¹³. Estas tendencias se reforzaron aún más con las agitadas y difíciles vicisitudes externas —en las cuales no podemos entrar con detalle— que los papas

12. A. Herte, *Die Lutherkommentare des Johannes Cochläus*, Münster 1935.

13. Ver sobre este punto: H. Fries, *Wandel des Kirchenbildes und dogmatische Entfaltung*, en *MySal* IV/1, 223-285, especialm. 257-261.

de los siglos XVIII y XIX hubieron de afrontar, sobre todo con la Revolución francesa y con Napoleón I.

En el siglo XIX, que puso fin al cesaropapismo, surgió bajo el signo de la restauración un *papismo* pronunciado. Su representante literario más significativo fue Joseph de Maistre con su obra *Du Pape*. Floreció un verdadero culto formal del papa, que no pocas veces superó las fronteras del mal gusto y de la blasfemia. Tales tendencias iban ligadas a una marcada actitud de rechazo, que prevaleció a lo largo de todo el siglo, por parte de la Iglesia católica contra el espíritu de la época hostil a la fe, como culminación de la edad moderna.

Sus raíces se atribuían —junto a otros factores— también y sobre todo a la Reforma. Se la calificaba como la «así llamada» Reforma y se la descalificaba como una de las fuentes del corruptor subjetivismo y del perverso relativismo modernos. Contra todo ello por parte de la Iglesia católica no parecía haber más que una respuesta: el simultáneo *reforzamiento de la unidad de la Iglesia* así como el alcance universal del ministerio supremo en la Iglesia, del *sumo episcopado del obispo romano*, del papa. La suprema y total jurisdicción sobre la Iglesia universal, que en él se concentraba, debía ser la prenda que garantizase la unidad, mediante la orientación centrípeta y la máxima unificación posible en todos los campos de la vida eclesiástica. La definición dogmática, pronunciada por el concilio Vaticano I en 1869-1870, sobre el primado del papa como un primado universal de jurisdicción, y la definición aneja sobre la infalibilidad de su magisterio *ex cathedra* habían de articular lo que el supremo ministerio de la Iglesia significaba y operaba como centro de la unidad¹⁴.

El Vaticano I

En la *Constitutio dogmatica I «Pastor aeternus»*, sobre la Iglesia de Cristo¹⁵, se dice que Cristo, «el pastor eterno y obispo de nuestras almas», estableció a Pedro, a los obispos y sacerdotes como principio permanente y unificador y como fundamento visible; que *el primado petrino* fue fundado por Cristo y que de Cristo recibió Pedro en forma directa e inmediata el primado de jurisdicción. Como pruebas se citan los pasajes de Jn 1,42; Mt 16,16ss; y Jn 21,15, aunque no Lc 22,32.

Después se habla de la *perpetuitas* o permanencia constante del pri-

14. Cf. C. Butler-H. Lang, *Das I. Vatikanische Konzil*, Munich ²1961; R. Aubert, *Vatikanum I*, Maguncia 1965; Id., *Die Ekklesiologie beim VatikanKonzil*, in *Das Konzil und die Konzile*, Stuttgart 1962, 285-330; Y. Congar, *Handbuch der Dogmengeschichte* III/3, d, Friburgo-Basilea-Viena 1971, 100-107.

15. DS 3050-3079.

mado petrino en los papas romanos. Y se confirma con tres testimonios históricos: los de León I, Ireneo y Ambrosio; pero son documentos que requieren justamente una discusión profunda ya que, prescindiendo de su datación relativamente tardía, no resultan dentro de su respectivo contexto histórico tan inequívocos como el Concilio pretende.

Se define *el contenido y esencia del primado papal*, diciendo que el obispo de Roma posee *el primado sobre todo el orbe*, y que es «verdadero vicario de Jesucristo y *cabeza de toda la Iglesia, y padre y maestro de todos los cristianos*», y que se le ha dado la plena potestad de «apacentar, regir y gobernar a la Iglesia universal». El obispo romano «posee el primado de potestad ordinaria sobre todas las iglesias, y que esa potestad del romano pontífice, que es verdaderamente episcopal, es inmediata». El papa es *el obispo universal*. El obispo romano es también *el juez supremo* de todos los fieles. Y, como no hay ninguna potestad ministerial superior a la suya, a nadie le está permitido juzgar a ese tribunal¹⁶.

Y el canon final resume la esencia del primado en las frases siguientes: «Así, pues, si alguno dijere que el romano pontífice tiene sólo deber de inspección y dirección, pero no *plena y suprema potestad de jurisdicción sobre la Iglesia universal*, no sólo en las materias que pertenecen a la fe y a las costumbres, sino también en las de régimen y disciplina de la Iglesia difundida por todo el orbe, o que tiene la parte principal, pero no toda la plenitud de esta suprema potestad; o que esta potestad suya no es ordinaria e inmediata, tanto sobre todas y cada una de las Iglesias, como todos y cada uno de los pastores y de los fieles, sea anatemá»¹⁷.

La definición del Vaticano I sobre el primado del papa como un *ius divinum* llegaba en la misma hora en que el Estado de la Iglesia llegaba a su fin, y con él terminaba asimismo el poder político del papa. Ya antes no habían faltado voces que habían proclamado la necesidad de un Estado de la Iglesia, como un dogma, para la realización y ejercicio del papado. Los teólogos que habían advertido los peligros de semejante propuesta, como I. Döllinger y J.H. Newman, fueron tildados de falta de lealtad a la Iglesia. Como el Estado de la Iglesia ya no podía sostenerse, con tanto mayor apremio se destacó la autoridad moral y la posición primada del papa dentro de la Iglesia, convirtiéndola en una obligación de fe.

La frase de Bismarck comparando a la Iglesia de Roma con una monarquía absoluta, «más que cualquier forma estatal del mundo», fue explícitamente refutada sobre todo mediante una notable declaración que

16. DS 3059-3063.

17. DS 3064.

los obispos alemanes hicieron en 1875 y que el papa Pío IX celebró jubiloso¹⁸, pero la comparación no dejaba de tener fuerza; tanto más cuando la monarquía se consideraba como la forma mejor de gobierno. ¿Por qué no habría de valer también para la Iglesia, que era la sociedad perfecta?

En virtud de las definiciones dogmáticas del Vaticano I la situación entre las confesiones cristianas volvió a agravarse. Hombres como J.H. Newman —aunque no sólo él— habían llegado a verlo, declarando como inoportuna y superflua el haber dogmatizado la doctrina sobre el papa; porque, a diferencia de los dogmas antiguos, no se remediaba una necesidad, sino que la necesidad se creaba. «¿Qué delito hemos cometido, para que se nos trate como jamás antes fueron tratados los creyentes?»¹⁹ Esas frases nunca se le perdonaron a Newman por completo.

El Vaticano II

A pesar del asentimiento de toda la cristiandad a muchos de los textos e intenciones del concilio Vaticano II por lo que se refiere a la Iglesia y al apaciguamiento de tensiones que se logró en este «concilio de la Iglesia sobre la Iglesia», dando preferencia a una reflexión sobre la Iglesia como sacramento y misterio de la unidad y como pueblo de Dios, acentuando la colegialidad como un principio estructural de la Iglesia, que une al papa con los obispos y a éstos con el papa, «con el papa y bajo el papa», revalorizando el elemento sinodal, afirmando explícitamente el sacerdocio de todos los fieles, proclamando que el ministerio espiritual y especial, distinto «por esencia y no sólo por grado» del sacerdocio común, había de entenderse como un servicio y como un don, y, finalmente, destacando de modo inequívoco el valor de la Sagrada Escritura como instancia normativa, lo cierto es que continúa influyendo la declaración del Vaticano I acerca del primado de jurisdicción del papa. Y esto es tanto más cierto cuanto que en el Vaticano II se repiten las fórmulas del concilio Vaticano I con todos sus malentendidos. A menudo se ha llamado ya la atención sobre el hecho de que en los distintos textos del Vaticano II, que debía y quería ser el comple-

18. DS 3112-3117. Dicha carta se refiere a una declaración del propio concilio Vaticano I: el primado de jurisdicción del papa tan lejos está de «dañar a aquella ordinaria e inmediata potestad de jurisdicción episcopal por la que los obispos que, puestos por el Espíritu Santo, sucedieron a los apóstoles, apacientan y rigen, como verdaderos pastores, cada uno la grey que le fue designada; que más bien esa misma es afirmada, robustecida y vindicada por el pastor supremo y universal...» (DS 3061 - Denz. 1828).

19. Carta de 18 de enero de 1870 al obispo Ullathorne, en J.H. Kardinal Newman, *Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens*, 543.

mento del Vaticano I, sobre todo en lo que respecta a los obispos, al colegio episcopal y al pueblo de Dios, se habla más y con mayor frecuencia del papa que en el Vaticano I. La *Nota praevia*, que junto con la constitución eclesial *Lumen gentium* se distribuyó a los padres conciliares de parte «de una autoridad superior» por medio del secretario general, no sólo modifica el concepto del colegio de los obispos sino que formula una frase que no tiene parigual en el Vaticano I en cuanto a su tono cortante y equívoco: «El papa, como pastor supremo de la Iglesia, puede ejercer su potestad en todo tiempo según le parezca y según lo exija su ministerio» (n.º 4)²⁰.

El nuevo *Codex Iuris Canonici* ha recogido esas afirmaciones en todo su contenido y con un énfasis extremado, declarando por lo que a la Iglesia latina se refiere: «El obispo de la Iglesia de Roma, en el que perdura el ministerio, otorgado por el Señor únicamente a Pedro, el primero de los apóstoles y que ha de transmitir a sus sucesores, es cabeza del colegio episcopal, vicario de Cristo y pastor de la Iglesia universal aquí en la tierra; por ello dispone en la Iglesia, en virtud de su ministerio, de una potestad suprema, plena, inmediata y universal, que siempre puede ejercer libremente» (can 331).

Así, pues, persiste la cuestión del papado como un problema ecuménico, todavía sin resolver. Persiste entre la Iglesia romano-católica y las Iglesias ortodoxas, anglicana y protestantes, para no hablar de las denominadas Iglesias libres. El rechazo del papado en la cuestión de su suprema autoridad espiritual, formulada en el Vaticano I y en el Código de Derecho canónico, parece actuar como un vínculo de unión, que hace que las distintas formas y confesiones de las Iglesias cristianas —tan diferentes por lo demás en otros puntos— sientan al unísono y se identifiquen entre sí de alguna manera. Pero debemos rechazar la idea de que el no a Roma sea en el fondo la única base eficaz del ecumenismo²¹. Ésta tiene que estar más bien en el sí a los contenidos capitales de la fe cristiana.

Pero la problemática planteada por el tema «Papa y papado» persiste; y eso que a los papas actuales —a diferencia de los papas del siglo XVI— se les respeta, con un respeto que jamás ha sido tan grande y universal como el que rodeó a Juan XXIII, «el papa de compromiso y de transición». Bajo su pontificado y durante el concilio Vaticano II no hubo ningún sentimiento antirromano, ni dentro ni fuera de la Iglesia católica. Y de ello no hace tanto tiempo.

20. Ver sobre el tema: J. Ratzinger, *Das Zweite Vatikanische Konzil* (LThK) I, 348-359, en que afirma que el «*ad placitum*» es una expresión desafortunada, pese a la delimitación subsiguiente (357).

21. H.U. von Balthasar, *Der antirömische Affekt*, Friburgo-Basilea-Viena 1974; versión castellana: *El complejo antirromano*, Católica, Madrid 1981.

El diálogo con las Iglesias ortodoxas

Hemos de preguntarnos ahora qué ha ocurrido —pese a todo— en esta cuestión o qué es lo que tal vez puede ocurrir, para no repetir sin más el famoso no, el *non possumus*, cualesquiera sean sus motivaciones y modalidades. Sobre el respecto podemos considerar lo siguiente:

Con *las Iglesias ortodoxas* se hizo un gran avance, por lo que atañe a la cuestión del papado, cuando el 7 de diciembre de 1965 el papa Pablo VI, *revocó solemnemente la bula de excomunión* emitida el año 1054 contra el entonces patriarca de Constantinopla, Miguel Cerulario. Como se dice en la carta apostólica, leída por el cardenal Bea, «fue borrada de la memoria y retirada de enmedio de la Iglesia».

En la basílica de San Pedro se leyó una declaración conjunta de la Iglesia romano-católica y de la Iglesia de Constantinopla, según la cual de ahora en adelante nada podrá impedir la aproximación fraterna de ambas Iglesias. Ambas lamentan las injurias y los actos ofensivos de entonces. Y ambas son por lo demás conscientes de que con ello no se han superado las viejas y las nuevas discrepancias, aunque pueden solucionarse por completo mediante un ulterior examen de conciencia y con buena voluntad. El diálogo, que ha de conducir a esa meta, se establece sobre una nueva base de confianza, ya que los corazones están purificados con tales acontecimientos.

El patriarca Atenágoras fijó el sentido del suceso con estas palabras: «El 7 de diciembre representa una luz que disuelve las tinieblas, que han ensombrecido el período ahora cerrado de la historia de la Iglesia; esa luz ilumina el camino presente y futuro de la Iglesia»²².

El resultado de aquellos acontecimientos podría compendiarse, según Joseph Ratzinger —que diez años después intentaba describir y explicar la situación alcanzada—, en esos términos: las relaciones de una caridad enfriada, de rencillas, desconfianzas y antagonismos ha dejado paso a una relación de amor y fraternidad. El símbolo de la división ha sido sustituido por el símbolo del amor. Después que el diálogo de la caridad ha alcanzado una primera meta, se necesita —según Ratzinger— el diálogo teológico, aunque éste nunca ha faltado. Pero, sobre todo, al olvido del pasado debe seguir un nuevo recuerdo, que trabaja en la curación de la memoria y que, de la *agape* como realidad eclesial, conduce al ágape eucarístico²³. Con determinados requisitos éste es ya ahora po-

22. H. Fries, *Sind die Christen einander nähergekommen?*, en K. Rahner-O. Cullmann-H. Fries, *Sind die Erwartungen erfüllt?*, Munich 1966, 67-192, especialm. 69s.

23. J. Ratzinger, *Das Ende der Bannflüche von 1054. Folgen für Rom und die Ost-*

sible y deseable, y de él se hace una oferta explícita en el decreto sobre el ecumenismo.

A los diez años de revocada la mutua excomunión, el papa Pablo VI durante una liturgia, dedicada a ese acontecimiento y celebrada en la Capilla Sixtina, realizó un gesto simbólico impresionante y que conmovió a la cristiandad entera: se arrodilló ante el metropolitano Melitón, delegado del patriarca ecuménico de Constantinopla, y le besó los pies. El significado de ese gesto puede esclarecerse, si se piensa que la *proskynesis* había sido durante largo tiempo una pretensión y exigencia papal. Si el papa —y así se interpretó el gesto— «se exige a sí mismo esa sumisión, es que ha llegado al límite de la autonegación y demuestra de una forma extrema hasta qué punto le preocupa la reunificación con la Iglesia ortodoxa y cuán apasionante aspira a superar el cisma eclesiástico del 1054». En su alocución dijo el papa: «entramos en una nueva fase de nuestra reconciliación, con la común voluntad de que sea la fase final»²⁴.

No hay duda alguna de que en el estadio actual la Iglesia romano-católica, por iniciativa sobre todo del papa Juan Pablo II, dirige su esfuerzo ecuménico a las Iglesias ortodoxas, poniendo en ello las mayores expectativas. El papa habló de una reunificación con la Iglesia de Oriente a comienzos del tercer milenio. No es mucho el tiempo que queda, y no hay que engañarse sobre lo difíciles que serán las conversaciones, especialmente cuando se trata de asuntos en los que interviene el primado jurisdiccional del papa. Así se ha demostrado ya en las reuniones que ha celebrado hasta ahora la Comisión Internacional ortodoxo-católica, la más reciente de las cuales tuvo lugar en Munich, en 1982: «Estamos sólo a los comienzos.» Los ortodoxos no admitirán *un primado* del papa en el sentido de una aceptación explícita de las fórmulas del Vaticano I y del nuevo Código. Sólo cabe una solución, como la que propone Joseph Ratzinger:

«Quien se encuentra en el campo de la teología católica no puede ciertamente declarar nula y baladí la doctrina del primado, y menos aún si se intenta comprender las objeciones y valora con ojos abiertos los cambios de interés que pueden comprobarse en la historia. Por otra parte, sin embargo, es imposible que vea y considere la forma del primado de los siglos XIX y XX como la única posible y necesaria para todos los cristianos. Los gestos simbólicos del papa Pablo VI, y últimamente el hecho de arrodillarse a los pies del representante del patriarca ecu-

kirchen, en «Internationale katholische Zeitschrift» 4 (1971) 280-303; *Theologische Prinzipienlehre*, Munich 1982, 214-230; versión castellana: *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985.

24. HerKorr 30 (1976) 67.

ménico, quieren precisamente expresarlo y, mediante tales signos, salir del callejón sin salida del pasado. Aunque no nos es dado silenciar la historia ni borrar el camino de siglos, hay que decir no obstante que no es imposible ser hoy cristiano como lo fue durante un milenio. Aun así, todavía en el año 1054, Humberto de Silva Candida, en la misma bula en la que excomulgaba al patriarca Cerulario introduciendo así el cisma entre Oriente y Occidente, calificaba al emperador y a los ciudadanos de Constantinopla como «muy cristianos y ortodoxos», aunque su concepción del primado romano sin duda que se diferenciaba mucho menos de la de Cerulario que, por ejemplo, la que formula el Vaticano I. Dicho de otro modo: *Roma no debe ya exigir de Oriente sino una doctrina del primado como la que se formuló y vivió en el milenio primero*. Si el patriarca Atenágoras el 25 de julio de 1967, en la visita del papa a Phanar, lo calificó de sucesor de Pedro, el primero en honor entre nosotros, el prelado de la caridad, en labios de ese gran dirigente eclesiástico se encuentra ya el contenido esencial de las afirmaciones sobre el primado, que se hicieron durante el primer milenio, y Roma no debe exigir más. La unión podría darse aquí sobre la base de que, por una parte, Oriente renuncie a combatir como herética la evolución occidental durante el segundo milenio y acepte a la Iglesia católica como legítima y ortodoxa en la forma que ella ha adoptado durante dicha evolución, mientras que, a la inversa, Occidente reconozca a la Iglesia oriental en la forma en que se ha conservado como ortodoxa y legítima»²⁵.

El diálogo con las Iglesias de la Reforma

La cuestión del papado como problema ecuménico aparece —en la perspectiva del breve esbozo histórico que hemos trazado— todavía más difícil al convertirse en tema de un diálogo entre la Iglesia romano-católica y las Iglesias de la Reforma.

Pero también en este campo la cuestión del papado ha saltado al primer plano en el esfuerzo ecuménico por resolver las cuestiones de la teología de controversia: el problema de la justificación, las relaciones de Escritura y Tradición, la doctrina de la eucaristía y del ministerio, la discusión acerca del «sólo» y del «y» (la fe y las obras) debidamente entendidos. En todas esas cuestiones afloraba también el problema del papado, enmarcado siempre en un contexto amplio. Esto pudo ya advertirse en tiempo de la Reforma y en la crítica que entonces se le hizo al papado. Por ello «si se superan o quedan sin contenido los reproches

25. *Die ökumenische Situation. Orthodoxie, Katholizismus und Reformation*, en *Theologische Prinzipienlehre*, 209.

fundamentales de la Reforma, que constituyen el núcleo propiamente dicho de la polémica reformada contra el papa, sustituyéndolos por *nuevas coincidencias o convergencias*, se habrá dado también un paso decisivo, si es que no el verdaderamente decisivo, en el camino de una solución a la problemática papal. Sólo ahora tiene sentido y futuro ocuparse de la cuestión de un ministerio eclesiástico universal, que pueda tomar en serio la aceptación del papado como una de las posibilidades concretas, incluso para las Iglesias no-católicas»²⁶. Esto resulta tanto más fácil cuanto que el pensamiento y la praxis de las Iglesias reformadas evidencian en el fondo una notable libertad y despreocupación por lo que respecta a la configuración concreta de los ministerios eclesiásticos.

Entretanto ese esfuerzo ya se ha iniciado con intentos dignos de consideración.

Aquí sólo vamos a citar algunas documentaciones importantes. En el denominado *Documento de Malta* (1972), redactado por la Liga Luterana Mundial y por los delegados del Secretariado para la Unidad, de Roma, y que lleva el título: *El Evangelio y la Iglesia*, se esboza brevemente la cuestión del papado. En él se dice que el primado de jurisdicción debe «entenderse sobre todo como un servicio a la comunidad y como lazo de unión de la Iglesia». El ministerio del papa incluye también el cometido de prestar atención y solicitud a las legítimas peculiaridades de las iglesias locales. La forma concreta de ese ministerio puede ser muy variable, según las respectivas circunstancias históricas. Por parte luterana se reconoce que ninguna iglesia local puede aislarse, toda vez que es una manifestación de la Iglesia universal. En ese sentido se ve la importancia de un servicio a la comunión de las Iglesias, a la vez que se alude al problema que la falta de un tal servicio eficaz para la unidad les plantea a los luteranos. Por eso no se excluye el ministerio del papa como signo visible de la unidad de las Iglesias, con tal que mediante una *reinterpretación teológica y una reestructuración práctica* quede sometido al primado del Evangelio.

Pero entre católicos y luteranos continúa discutiéndose la cuestión de si es necesario para la Iglesia el primado del papa o si sólo representa una función fundamentalmente posible.

Puede decirse, no obstante, que si se reconoce como posible la función primacial del papa y esa posibilidad se realiza de hecho, no habría que recabar de las Iglesias evangélicas, que forman parte de la Iglesia única, ninguna confesión explícita sobre la necesidad dogmática del primado del papa²⁷.

26. H. Meyer, en *Papsttum und Petrusdienst*, 84.

27. Textos del Documento de Malta, en *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, 248-271, especialm. 266.

El *Lutheran-Roman Catholic Dialog Group for the United States* (1974) —un grupo oficial para el diálogo, formado por teólogos y obispos— se ha ocupado extensa y detenidamente del problema del papado en un documento titulado *Ministry and the Church Universal. Differing Attitudes Towards Papal Primacy*, «Ministerio e Iglesia universal»²⁸. El documento discute cuidadosamente los problemas históricos y exegéticos relativos a la cuestión, y llama atinadamente la atención sobre el hecho de que los datos que ahí afloran hayan sido valorados de modo distinto en la perspectiva evangélico-luterana y en la católica, de acuerdo con los respectivos supuestos apriorísticos. Las afirmaciones más importantes del documento se refieren a *las perspectivas de futuro*, desarrolladas bajo el título de «Panorama de la renovación de las estructuras del papado».

Si el papado ha de adquirir al presente y en el futuro una importancia ecuménica, si ha de servir mejor y más eficazmente a la Iglesia en su conjunto, hay que decir que se impone una renovación de su estructura o de sus estructuras. Éstas deberán orientarse por los principios de *pluralidad legítima*, *colegialidad* y *subsidiaridad*. Advertimos que son principios que entienden el papado «dentro» de la Iglesia y ahí quieren verlo realizado. Se está persuadido —y con razón— de que un ministerio supremo de la unidad sólo puede realizar sus posibilidades y cumplir sus cometidos, si abandona su forma centralista, aislada y deseosa de uniformarlo todo; y si no sólo afirma teóricamente sino que además permite poner en marcha, prácticamente, la realidad que es conforme a la forma de la Iglesia: una unidad que no ve en la legítima pluralidad un impedimento, sino la expresión viva de la unidad misma, que sólo puede conocer al «primero» en su importancia, cuando se nombra y reconoce aquello para lo que el papa debe ser el primero. Es la colegialidad en los diversos grados y planos de la Iglesia y en la Iglesia. Y es, además, la legítima pluralidad de las Iglesias, cuya unidad debe proteger el papa.

El principio de subsidiaridad es la consecuencia de la pluralidad y colegialidad legítimas. Descarga el «vértice» y pone de manifiesto la vitalidad y riqueza de lo diferente. Y es eso justamente lo que puede contribuir a la vitalidad y edificación de la Iglesia.

Desde esos principios hay que perseguir una *renovación en las estructuras del papado*. La distinción entre autoridad suprema y el ejercicio de la misma hace posible que el papa limite voluntariamente el empleo de su jurisdicción. Eso introduciría una diferenciación respecto de las funciones del papado, que hace pensar en una «ecumene» mayor. Por la misma razón, y reclamándose a los mismos principios, resultaría que el primado del papa sería más una prerrogativa de solicitud pastoral

28. Texto en H: Stirnimann-L. Vischer, *Papsttum und Petrusdienst*, 91-140.

que un primado jurídico con los planteamientos típicos respecto a derechos, facultades y competencias, y lo jurídico permanente se entendería en su necesidad y limitación (interna) justo desde el cometido pastoral del papa.

Aceptados esos principios y llevados a la práctica, ya no existe fundamento alguno, según la concepción de los miembros luteranos que han colaborado en ese documento, para rechazar un supremo ministerio de la unidad de la Iglesia. El sentido, importancia y la «bendición» de semejante ministerio se reconocen y afirman cada vez más explícitamente sobre todo en la cristiandad actual deseosa de la unidad eclesial. Como única condición necesaria para ello los participantes evangélicos sólo reclaman que el primado papal se conciba, entienda y sobre todo se realice de manera que dicho ministerio sirva inequívocamente al evangelio y a la unidad de los cristianos y que el ejercicio de su potestad no impida la libertad cristiana²⁹. Bien se echa de ver que las intenciones de la Reforma han encontrado expresión.

Explícitamente se agrega en esta declaración, fruto del consenso, que frente a esta cuestión fundamental resulta secundario hablar de derecho divino o humano acerca del papado. Sobre la base de ese planteamiento y limitación del problema no sería posible ningún progreso ecuménico, sino sólo una discusión inacabable.

Los autores del Documento se dirigen después a las Iglesias con el ruego de que den pasos concretos hacia una reconciliación: «Por ello preguntamos a las Iglesias luteranas, si están dispuestas a ratificar que *el primado papal*, renovado a la luz del evangelio, no tiene por qué representar *un impedimento para la reconciliación*. Y les requerimos asimismo si están en condiciones de reconocer no sólo la legitimidad del ministerio papal al servicio de la Iglesia romano-católica sino también la posibilidad y conveniencia del ministerio papal, renovado desde el evangelio en una comunión más amplia, que incluirá a las Iglesias luteranas.» Mas también se requiere de la Iglesia católica si está dispuesta a abrir conversaciones sobre posibles estructuras para una reconciliación, que protejan las legítimas tradiciones de las Iglesias luteranas y respeten su herencia espiritual. Y asimismo, si en la expectativa de una previsible reconciliación, estaría pronta a reconocer como Iglesias hermanas a las Iglesias luteranas representadas en nuestro diálogo, las cuales poseen ya el derecho a una determinada medida de comunión eclesial (n.º 32 y 33).

El Documento termina: «Creemos que nuestra declaración común refleja *una convergencia en la comprensión teológica del papado*, que hace posible un acceso fecundo a estas cuestiones. Nuestras Iglesias no

29. Ibid. 108.

deberían dejar pasar esta ocasión para responder a la voluntad de Cristo, que quiere la unidad de sus discípulos. Ninguna de las Iglesias debería mantener una situación en que los miembros de una comunidad consideran como extraña a otra comunidad. La confianza en el Señor, que ha hecho de nosotros un cuerpo en Cristo, nos ayudará a entrar en los caminos todavía desconocidos por los que su Espíritu Santo conduce a su Iglesia» (n.º 34).

De todos modos este sorprendente documento no ha recibido hasta ahora ningún respaldo oficial por parte de las Iglesias. Lo cual no impide que ese grupo dialogante persista en el camino emprendido, se aplique al estudio del tema de la infalibilidad pontificia y declare: «Esta cuestión, aparentemente insoluble, no tiene por qué ser un impedimento para la reconciliación entre la Iglesia luterana y la católica.» El documento *El ministerio espiritual de la Iglesia* habla en forma parecida del papado bajo el título «Episcopado y unidad universal de la Iglesia» (67-73). Las declaraciones convergentes de Lima no adoptan posición alguna sobre esta cuestión.

En el *Catecismo Evangélico para adultos*, editado por encargo de la Iglesia Unida Evangélico-Luterana de Alemania, se dice acerca de nuestro tema: «Todos los apóstoles tienen, según el Nuevo Testamento, una importancia fundamental para la Iglesia. Pedro es su representante. Y aunque el fundamento se pone sólo una vez, cabe sin embargo preguntarse, si también más tarde tiene sentido el servicio de un representante y portavoz de toda la cristiandad... Por lo demás, las Iglesias no romanas no han presentado hasta ahora ningún modelo convincente sobre cómo la unidad de la Iglesia podría adquirir una forma visible... La posición de las otras comunidades eclesiales frente al papado dependerá en buena parte de si Roma consigue presentar el papado en forma convincente como tal servicio a la unidad y como signo de la misma»³⁰. De manera similar se ha expresado Wolfhart Pannenberg, que propone tomar al pie de la letra la pretensión del papa de servir a la fe y de ser centro de la unidad, pastor y maestro de todos los creyentes, y centrar la atención en una consecuencia, que él formula así: «Si ya existe la instancia especialmente adecuada para la unidad de la cristiandad entera, en la figura del obispo de Roma, ¿no debería ser la unión de las Iglesias separadas el propósito primero y más apremiante del papa? ¿No debería él en todas sus decisiones y declaraciones tener en cuenta las necesidades y problemas así como la posible contribución de los cristianos hoy todavía separados de Roma, en vez de cuidar únicamente de mantener a la Iglesia, que al presente se llama católica, y a sus miembros en la fe de los apóstoles? Se habría logrado mucho, y tal vez algo decisivo, para la causa de

30. *Evangelischer Erwachsenenkatechismus*, Gütersloh 1977, 916.

la unidad cristiana, si en cada ocasión y con toda franqueza se pusiera de manifiesto que el papa asume la causa de todos los cristianos, incluso de los que aún están separados de Roma, y en su conducta hiciera patente la comunión en Cristo que liga a todos los cristianos. En la medida en que el obispo romano deja entrar en su pensamiento y en sus resoluciones los problemas y mentalidades de hoy así como la posible contribución de las restantes Iglesias para la vida de la cristiandad actual, y así lo manifiesta, en esa misma medida su pretensión de ser el representante de toda la cristiandad ganaría en credibilidad hasta fuera de la actual Iglesia romano-católica. El ejemplo de Juan XXIII muestra cuáles son las posibilidades que se abren de hecho en esa dirección»³¹.

El diálogo con la Iglesia anglicana

Sin duda que el informe final, presentado por la comisión oficial para el diálogo anglicano-romanocatólico, la llamada *Declaración de Windsor* (1981), representa el resultado de nueve años de trabajo al tiempo que constituye la mayor aproximación y entendimiento de Iglesias diferentes logrado hasta ahora en la cuestión del papado³². La comisión habla de un *substantial agreement*, un acuerdo substancial. El punto de partida y el horizonte de la declaración, que ahí se hace, es la concepción de *la Iglesia como koinonia*, como comunión, que a su vez es una definición fundamental de la eclesiología del Vaticano II.

En ese contexto se dice: «Todos los servidores del evangelio han de estar en comunión recíproca, puesto que la única Iglesia es una comunión de iglesias locales. Deben asimismo estar unidos en la fe apostólica. Un primado, como foco dentro de la *koinonia*, representa una garantía de que cuanto enseñan y hacen está en consonancia con la fe de los apóstoles.» «Unidad es la esencia de la Iglesia, y como la Iglesia es visible, también la unidad ha de ser visible. Una comunión plenamente visible entre las Iglesias no puede alcanzarse sin el mutuo reconocimiento de los sacramentos y del ministerio, junto con la común *aceptación de un primado universal*, que está vinculado al colegio de los obispos en el servicio de la unidad» (n.º 9). «Convenimos en que un primado universal en una Iglesia reunida será necesario y convenientemente deberá serlo *el primado del obispo de Roma*. En una Iglesia reunida un

31. *Einheit der Kirche als Glaubenswirklichkeit und als ökumenisches Ziel*, en «Una sancta» 30 (1975), 220ss.

32. *Anglican-Roman Catholic International Commission, The Final Report*, Windsor 1981; cf. H. Fries, *Das Petrusamt im anglikanisch-katholischen Dialog*, en *StdZ* 107 (1982) 723-738.

ministerio configurado según el rol de Pedro será signo y salvaguarda de esa unidad.»

Para la tesis del Vaticano I, que pasó a ser la tesis de la teología católica, el primado del papa descansa en el derecho divino, porque fue instituido por Jesucristo. A eso comenta el texto:

«Es el signo de la *koinonia* visible, que Dios quiere para su Iglesia y que se realiza a través de la unidad en la pluralidad. Sobre un primado universal, concebido de esa forma dentro de la colegialidad de los obispos y de la *koinonia* de toda la Iglesia, se le puede aplicar la cualificación *de iure divino*» (n.º 11). «En el pasado los anglicanos consideraron inadmisibles la doctrina romano-católica de que el obispo de Roma es el primado universal en virtud de un derecho divino. Nosotros creemos, sin embargo, que el primado del obispo de Roma puede entenderse como parte del plan de Dios para la *koinonia* universal, de una manera conciliable con nuestras tradiciones de ambos lados. Frente a este consenso, la expresión de derecho divino, que emplea el concilio Vaticano I, ya no se puede considerar como causa de la diversidad de opiniones» (n.º 15).

Frase, que se completa de este modo: «Según la doctrina cristiana, la unidad de la comunión cristiana requiere una *expresión visible*. Nosotros estamos de acuerdo en que esa expresión visible es la voluntad de Dios, y en que el mantenimiento de la unidad visible en el plano universal incluye la *episkope* de un primado universal. Esto es una doctrina dogmática.»

La jurisdicción, de la que se habla en la declaración del primado, se describe como una «potestad necesaria para el ejercicio de un ministerio». Esto lleva anejas unas *orientaciones*, que pueden venir dadas con el ejercicio del primado. De ahí la exigencia del texto:

«El primado universal debería ser un ministerio —y desde luego reconocible para todos— no en aislamiento, sino ejercido en asociación colegiada con los obispos. Lo cual no disminuye en modo alguno su responsabilidad propia de hablar y actuar para toda la Iglesia, llegado el caso. Con cada ministerio episcopal se apoya la solicitud por la universal jurisdicción del primado universal. Pero ese primado universal no es la fuente de la que toman su autoridad los obispos diocesanos, ni su autoridad socava la del metropolitano o del obispo diocesano. El primado no es un poder autocrático sobre la Iglesia, sino un servicio dentro de la Iglesia y para la Iglesia, que se entiende como una comunión de iglesias locales en la fe y en el amor» (n.º 19).

De ahí se derivan también *los límites morales* en el ejercicio del primado universal.

«La jurisdicción del primado universal tiene sentido en su capacidad para fomentar la catolicidad así como la unidad y para cuidar y reunir

las riquezas de las diferentes tradiciones eclesiales. La responsabilidad colegiada y primacial para la preservación de la vida peculiar de las iglesias locales exige la adecuada alta estima de sus usos y tradiciones, mientras no estén en contradicción con la fe ni rompan la comunión. El anhelo de unidad y la solicitud por la catolicidad no deben de separarse» (n.º 21).

Se requiere asimismo que no corra peligro la libertad de conciencia.

Si, como aquí ocurre, el primado se deduce de la *esencia de la Iglesia*, y si esa esencia se ve fundada en la voluntad de Dios y por la cruz y la resurrección, bien puede verse el origen del primado como fundado en Jesucristo. Y se puede calificar ese origen como un *ius divinum*, como un derecho divino, aunque tal derecho no se apoye en una palabra fundacional de Jesús explícita y con una formulación jurídica.

Ni se puede decir más, ni tampoco es necesario decirlo, en el diálogo de las Iglesias sobre la fundamentación del primado papal, si se atiende a la situación bíblica e histórica, si se tiene en cuenta el estado de la actual teología ecuménica. Los anglicanos no dicen menos, sino más que las Iglesias orientales, acerca del sentido, derecho y fundamentación del primado. Y si, de acuerdo con Joseph Ratzinger, la forma del primado de los siglos XIX y XX es imposible considerarla como la única posible y necesaria para todos los cristianos, tampoco es lícito —como ocurrió en la respuesta de la Congregación romana de la fe del— medir y enjuiciar las declaraciones del Informe anglicano-romanocatólico únicamente con el patrón de las declaraciones del Vaticano I, y preguntar si aquéllas convienen con el tenor literal y las exigencias de éste. Hacerlo así significa convertir al Vaticano I en una magnitud absoluta al margen de la historia.

La exigencia maximalista occidental al Oriente sería, dice Ratzinger, un reconocimiento del primado del obispo de Roma en todo su alcance, como fue definido en 1870, y subordinarlo así a una praxis primacial como la que aceptaron los Unionistas. Acerca de ésa y de otras exigencias maximalistas declara dicho autor «que ninguna de las soluciones maximalistas contiene una esperanza real de unidad». Lo que es correcto para la ortodoxia ¿no habría que concedérselo también a los anglicanos, sobre todo cuando no debe imponerse como verdad «lo que en realidad es una forma surgida en la historia, y que está en una conexión más o menos estrecha con la verdad»?³³

33. *Theologische Prinzipienlehre*, 208.

EL PROBLEMA DE LA INFALIBILIDAD

El Vaticano I

La Constitución dogmática sobre la Iglesia de Jesucristo, promulgada en el concilio Vaticano I (1869-1870), había declarado en el capítulo IV «Sobre el magisterio infalible del obispo de Roma» como verdad de fe revelada por Dios: «Que el Romano Pontífice, cuando habla *ex cathedra* —esto es, cuando cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre la fe y costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal—, por la asistencia divina que le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres; y, por tanto, que las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia (*Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles esse*)»¹.

1. DS 3074; H. Fries, *Ex sese, non ex consensu ecclesiae*, en R. Bäumer-H. Dolch, *Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie*, Friburgo-Basilea-Viena 1967, 480-500; H. Fries-J. Finsterhölzl, *Infalibilidad*, en SM, vol. 3, 891-903; H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zurich-Einsiedeln-Colonia 1970; versión castellana: *¿Infalible?*, Herder, Buenos Aires 1971; K. Rahner (edit.), *Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfragen von Hans Küng*, Friburgo-Basilea-Viena 1971; versión castellana: *La infalibilidad de la Iglesia*, Católica, Madrid 1978; H. Küng (edit.), *Fehlbar? Eine Bilanz*, Zurich-Einsiedeln-Colonia 1973; M. Seybold, *Unfehlbarkeit des Papstes-Unfehlbarkeit der Kirche*, en G. Denzler (dir.), *Das Papsttum in der Diskussion*, Ratisbona 1974, 102-122; K. Schatz, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischofen aus dem 1. Vatikanum*, Roma 1975; H.J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der Ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Maguncia 1975; A.B. Hasler, *Pius IX, (1846-1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*, Stuttgart 1977; Id., *Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogmas* (con una introducción de H. Küng), Munich 1979; versión castellana: *Cómo llegó el papa a ser infalible*, Planeta, Barcelona 1980. Sobre el libro: cf. M. Weitlauff, *Pius IX und die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit*, en ZKG 91 (1980) 94-105; W. Beinert, *Die Exzentrität des Papstes. Über die Unfehlbarkeit des römischen Bischofs in der Kirche*, en A. Brandenburg-H. J. Urban (dirs.), *Petrus und Papst. Evangelium - Einheit der Kirche - Papstdienst II*, 56-86; O.H. Pesch-H. Ott, *Bilanz der Diskussion um die vatikanische Primats- und Unfehlbarkeitsdiskussion*, en *Das Papsttum als ökumenische Frage*, 159-233; U. Horst, *Unfehlbarkeit und Ge-*

En ese párrafo —según una *visión* ampliamente difundida entre los *luteranos*— no sólo alcanza su punto culminante la concepción teológica del concilio Vaticano I por lo que se refiere a la doctrina de la Iglesia, sino que expresa asimismo la oposición más radical y clara a la confesión evangélica y a su concepción eclesial. De ahí que no sólo el Vaticano I en general, sino precisamente esta fórmula final, fuera causa del rechazo más tajante. La marcada diferencia frente a la confesión de la Reforma, que trazó ya el concilio de Trento (1545-1563), cobra un nuevo acento en el Vaticano I, que multiplica las discrepancias en un punto decisivo y que ahonda aún más la sima entre las confesiones, hasta extremos que bien puede decirse que con las declaraciones de la Iglesia romano-católica en el concilio Vaticano I se puso bien de manifiesto la hondura de la separación. La necesidad de la Reforma se confirmó de nuevo y hasta se justificó más aún que antes.

En su *Kirchliche Dogmatik* Karl Barth habló de un «crimen vaticanista» contra el que era necesario protestar de continuo². Ese crimen cree reconocerlo en el hecho de que en ese Concilio —aunque no como una innovación, sino como conclusión de una evolución que arranca ya de Ireneo († ha. 202) y que cada vez se fue manifestando con mayor claridad y fuerza— la Iglesia se declara como la instancia que ha definido y define lo que es la Escritura y lo que a ella pertenece, la instancia —y eso es aún más grave en sus consecuencias— que se convierte en la intérprete única, auténtica y legitimada, de la Escritura. Pero sobre todo —y aquí radica el motivo fundamental de la protesta— porque las cuestiones todavía pendientes a propósito de la Iglesia, a la que hasta entonces se le habían asignado y reconocido funciones, cometidos y derechos tan importantes frente a la Escritura, ahora esas cuestiones se declaran, precisan y concentran inequívocamente mediante la declaración del primado y la dogmatización de la infalibilidad papal. Tiene así efecto la «identificación panteísta de la Iglesia con la revelación». Así, la autoridad escriturística se trocó en una autoridad eclesial, cumpliendo con creces la palabra agustiniana: «Yo no creería en el Evangelio, si no me moviera a ello la autoridad de la Iglesia católica.» Efectivamente, la identificación de revelación e Iglesia se exagera aún más dando como resultado la *exaltación de la Iglesia por encima de la Escritura*. Pues quien se constituye en juez de una cosa, quien decide sobre ella, se pone por encima de la misma, ya que dispone de ella y se convierte en su dueño y señor. Nada tiene, pues, de extraño que, a propósito de la cuestión que aquí nos ocupa, en la pluma de Barth afloren las manifestacio-

schichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil, Maguncia 1982.

2. *Kirchliche Dogmatik* I/2, Zurich 1975, 628-652.

nes de anticristianismo y blasfemia, contra las que sólo cabe una acción de protección y defensa: una Iglesia evangélica, cuya autoridad no está por encima sino sometida a la palabra bíblica, cuya existencia significa servicio y obediencia, cuya autoridad es autorizada ya que por encima de ella se encuentra la autoridad de Dios, con la que nunca se ha identificado ni puede identificarse.

La protesta y la alternativa no pueden expresarse con mayor vigor. Probablemente nos engañaríamos suponiendo que esa negativa ya ha pasado a la historia, aunque cada una de las negativas no se sirva del lenguaje de Karl Barth.

Explícitamente hemos de referirnos al hecho de que un sucesor de Karl Barth en la Universidad de Basilea, Heinrich Ott, ha escrito un admirable «comentario evangélico» a la doctrina del concilio Vaticano I, en el que llega a una interpretación radicalmente distinta del mismo hecho y del mismo texto, no viendo ahí una oposición insuperable entre las confesiones, sino el apoyo para un diálogo ecuménico³. H. Ott encuentra sumamente interesante el que en este texto del Concilio se habla de *la infalibilidad de la Iglesia* y que se haya convertido en el tema universal de las declaraciones conciliares: «Cristo quiere que en las definiciones *ex cathedra* de los papas se actualice la infalibilidad de la Iglesia como tal. Aquí subyace un punto de conexión, pues que de la infalibilidad de la Iglesia como tal podemos y debemos hablar también nosotros, los cristianos evangélicos. Ciertamente que el Espíritu de Dios guiará a su comunidad hacia toda la verdad, según la promesa de Jesucristo (Jn 16,13). Es imposible que la verdad del evangelio se pierda jamás o que cambie su esencia en el pueblo de Dios sobre la tierra. Si eso ocurriera, el pueblo de Dios dejaría de ser tal pueblo... Si nosotros contamos realmente con la revelación de Dios para nuestra salvación, también debemos contar con la infalibilidad de la Iglesia en su conjunto. La cuestión está simplemente (y aquí empieza la controversia) en el modo en que esa infalibilidad se realiza. Según la concepción evangélica se impone ver el asunto así: por la libre acción de Dios en el Espíritu Santo siempre se corregirán los errores y deformaciones en la historia de la Iglesia y siempre se superará la herejía —aunque pueda difundirse por algún tiempo—. Por el contrario, según la concepción católica la infalibilidad de la Iglesia está anclada institucionalmente en el ministerio petrino; se actualiza y se hace visible y vinculante en las decisiones *ex cathedra* del magisterio papal»⁴.

Aquí, como a lo largo de toda su obra, H. Ott se esfuerza por dar una interpretación objetiva del Concilio y de su propósito, incluso res-

3. H. Ott, *Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils*, Basilea 1963.

4. Ibid. 162s.

pecto de la distinción entre inspiración positiva y asistencia negativa, por ejemplo: «Al magisterio no se le otorgan nuevas revelaciones. Se encuentra bajo la Sagrada Escritura y la expone simplemente. Pero mediante la asistencia del Espíritu Santo se le garantiza su exposición auténtica, es decir, sin errores.»

Aquí dominan un tono y una atmósfera diferentes de las palabras inflamadas y de la irritada protesta de Karl Barth. Lo cual no le impide a H. Ott el marcar la diferencia evangélico-católica ni formular la objeción y temor «de que mediante un magisterio que decide infaliblemente en el punto decisivo la conciencia del creyente se vea forzada y violentada, que su inmediatez a Dios se vea interrumpida y de que incluso se le quite la posibilidad de un recurso supremo y legítimo del vicario de Cristo al mismo Cristo».

Pero no hay duda alguna de que aquí se acomete el intento de desmoronar los frentes y de recorrer un camino nuevo. El programa teológico de Ott «unión mediante la interpretación» merece la atención máxima.

El sentido del texto conciliar

Ciertamente que la formulación de que las decisiones definitivas del papa son irreformables «por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia» no suscitó demasiado entusiasmo desde los mismos días del Vaticano I, ni siquiera dentro de la teología católica. Y ello en buena medida porque esa formulación ha inducido a malentendidos diferentes. Mas no se puede suponer sin más mala voluntad ni el propósito de una interpretación tendenciosa.

Si en una reflexión ulterior se examinan los aspectos teológicos, y especialmente los ecuménicos del «por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia», habrá que referirse a lo siguiente: dicha formulación fue susceptible, ya en el Vaticano I, de una interpretación mejor de la que se le dio en efecto y de la que ha seguido manteniéndose; sobre todo si se la presenta aislada y centrada en sí misma, sin tener en cuenta ni el contexto literario ni el transfondo histórico de la época y de la Iglesia.

Las declaraciones sobre la infalibilidad del papa no son en modo alguno un triunfo de los llamados papalistas y maximalistas representados en el Concilio, sino que constituyen más bien una evidente corrección de los mismos. Las huellas pueden reconocerse claramente por el curso del Concilio, y desde luego en los elementos siguientes: se rechazó la propuesta de titular el capítulo IV de la constitución dogmática *Pastor aeternus* como «De la infalibilidad del obispo de Roma» prevaleciendo

la fórmula incomparablemente más objetiva «Del magisterio infalible del obispo de Roma». Con ello se pretendía indicar que infalible no es la persona del papa, sino que infalibles y sin error son *los actos de su magisterio* concretos y perfectamente señalados. En la asistencia del Espíritu Santo, que tiene ahí eficacia, se trata —como expuso el cardenal Guidi, arzobispo de Bolonia— de una «ayuda eventual», de una «iluminación transitoria»⁵. Un acto determinado del papa resulta así infalible, mas no su persona, que no cambia. El ámbito de ese magisterio infalible —y éste es otro dato— se precisa mediante la determinación «fe y costumbres». El papa no puede proclamar una doctrina nueva, sino sólo lo que la Iglesia ha recibido como verdad de fe.

Y se determina con mayor exactitud *el tipo de declaración* de una decisión *ex cathedra*. Ésta se da cuando el papa, no como obispo residencial de Roma ni como patriarca de Occidente, sino «cuando cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre la fe y costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal».

Se señala con ello un acto extraordinario, claramente determinado en su contenido y objetivo: se trata de un *magisterio extraordinario*. Por todo ello el papa está obligado a actuar de ese modo sólo por motivos graves.

Y finalmente: la infalibilidad del magisterio papal se precisa y determina mediante una *perspectiva amplia*: es la infalibilidad con que Cristo dotó a su Iglesia, para que permanezca en la verdad y la verdad en ella. Lo cual significa que también, y precisamente, en el Vaticano I el papa y su ministerio se describen desde la Iglesia, y no la Iglesia desde el papa.

H.J. Pottmeyer llama la atención sobre otra perspectiva, a menudo olvidada, en su amplio estudio «Infalibilidad y soberanía», en el que dice: «La formulación de la infalibilidad pontificia se hizo en el marco de una eclesiología conscientemente política que, tras el derrumbamiento de la *universitas christiana*, aspiraba a la afirmación y reforzamiento de las estructuras eclesiástico-sociales y de su legitimación; la independencia exterior y la integración interna fueron los objetivos concretos»⁶.

El propósito y función políticos se ven así: «Políticamente su función revestía una importancia triple: primero, tenía que legitimar el principio de autoridad como base del sistema social de la restauración o —entre los liberales ultramontanos— el campo de libertad de los pueblos; segundo, en la autoridad infalible del papa se representaba la aspiración

5. W. Kasper, *Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I*, en ThQ 142 (1962) 69.

6. H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität*, 18.

de la Iglesia a ser independiente del Estado; y, finalmente, estaba en conexión necesaria con el primado de jurisdicción, cuya praxis rectora centralista-autocrática legitimaba»⁷.

A través de esa *perspectiva histórica* no se pone en entredicho la declaración dogmática sobre la infalibilidad pontificia; simplemente se destaca lo que podríamos llamar el marco relacional de cualquier declaración de verdad. Al cambiar la situación exterior, y el consiguiente supuesto de la misma, el propio tema exige una «relectura» y una nueva forma de apropiación y de interpretación adecuada al tema. Con ello pueden reconocerse el derecho y los límites de cualquier declaración de verdad. Lo cual se aplica también, y precisamente, a las definiciones del concilio Vaticano I.

Puntos de orientación

La perspectiva decisiva de no situar la inerrancia de las decisiones papales *ex cathedra* en cuestiones de fe y de costumbres en sí misma y de no considerarla aisladamente desde un «sí mismo» falsamente entendido, sino verla más bien desde *la Iglesia en su conjunto*, desde el «permanecer en la verdad» prometido a esa Iglesia universal, ha sido una perspectiva que apenas si se ha tenido en cuenta dentro y fuera de la teología. Y esto se aplica tanto a la teología católica como a la evangélica; también aquí las excepciones confirman la regla.

Desde esta concepción que contempla la Iglesia en su totalidad, y desde la interpretación que de ella se deriva, resulta teológicamente iluminador que el «carisma de la verdad», otorgado al magisterio extraordinario del papa, tenga una correspondencia en la estructura general de la revelación y represente un caso de la llamada *analogia fidei*. La revelación tiene en general la estructura de lo «universal en lo particular» (*universale concretum*). Lo cual quiere decir que la revelación, que a todos se dirige y para todos se ha convertido en un suceso, ocurre siempre de un modo *concreto*: en un acontecimiento histórico, en un individuo, por una palabra específica, por un hecho particular. La culminación y cumplimiento de la revelación en la persona de Jesús de Nazaret y en el acontecimiento cristiano constituye también la realización insuperable de «lo universal en lo particular».

La aplicación a nuestro caso es evidente: la promesa, hecha a toda la Iglesia, de que permanecerá en la verdad y la verdad en ella, no requiere que todos y cada uno de sus miembros posean el «carisma de la verdad» de la misma manera; pero sí exige que ese carisma exista en la

7. Ibid. 410.

Iglesia para el conjunto de la misma. La concreción particular en un concilio o en un acto del magisterio extraordinario del papa no lo excluye, sino que lo hace posible y real —como un caso de «lo universal en lo particular»—. Pero de ello se sigue, por la misma ley, que la infalibilidad otorgada a toda la Iglesia quedaría en entredicho si su concreción no se diera también en una posible última palabra de aquel que es el primero, el pastor supremo y la roca, en cuyo servicio entra el confirmar a sus hermanos en la fe (Lc 22,32).

El «por sí mismas» (de las definiciones *ex cathedra*) del Vaticano I hay que asumirlo, pues, audazmente desde la promesa hecha a toda la Iglesia de ser presencia y lugar de la verdad de Jesucristo y de gozar para ello de la asistencia de Cristo y del Espíritu. De ese modo esta definición se preserva del aislamiento.

El «por sí mismas» se asume igualmente desde un *asentimiento de la Iglesia* rectamente entendido, aunque el tenor literal inmediato parece oponerse a ello: «y no por el consentimiento de la Iglesia». Porque el Concilio quiere expresar intencionadamente una coincidencia de las decisiones *ex cathedra* del papa con la Iglesia. Explícitamente se toma posición contra una infalibilidad aislada, pues con ésta, como se puso atinadamente de relieve, la cabeza de la Iglesia aparece separada de los miembros y ya no quedaría claro hasta qué punto podría ser el papa cabeza de la Iglesia. Con ello llega —y esto quedó claro en el Concilio— la subordinación del papa a los obispos. Expresarla de modo patente era el propósito de la minoría conciliar.

Durante largo tiempo se luchó por sustituir la fórmula: «El papa, que se sirve del consejo de toda la Iglesia y de su ayuda, no puede errar.» De haberse logrado, la minoría del concilio habría quedado plenamente satisfecha.

El obispo Hefele de Rottenburg propuso formular la infalibilidad del papa en forma que entrase siempre la Iglesia, y decir por tanto: «El papa es... infalible, apoyándose en la tradición eclesiástica o en el consejo y ayuda de todo el magisterio.» Dio al respecto unas explicaciones, las cuales venían a decir que la cláusula segunda se refería a los casos ordinarios en que se ejerce la infalibilidad, ya que se ejerce desde el consentimiento previo o simultáneo de los obispos. La cláusula primera «apoyándose en la tradición eclesiástica» se refiere a casos en que la tradición es tan clara, que el papa considera innecesario consultar al resto del magisterio⁸.

Esta opinión se vio respaldada por un discurso del cardenal Guidi, que causó sensación y que explicaba que en el decreto había de quedar claro que no es el papa solo el que emite una definición, sino el papa

8. C. Butler-H. Lang, *Das I. Vatikanische Konzil*, Munich ²1961, 424.

con el consentimiento de los obispos. Por eso quiso introducir en el texto: «Después de haber hecho indagaciones respecto de la tradición de las otras Iglesias y de haberse aconsejado con un número mayor o menor de obispos según las circunstancias, de haber examinado personalmente el asunto y haber invocado al Espíritu Santo», no puede errar. El cardenal propuso asimismo un canon: «Si alguno afirma que el papa de Roma, cuando emite decretos o constituciones dogmáticas, actúa por su propia voluntad y con la plenitud de su poder, independientemente de la Iglesia, es decir, separado de la misma y no sobre el consejo de los obispos, que declaran la tradición de su Iglesia, sea anatema»⁹.

Siempre alentó la esperanza dentro de los distintos grupos y tendencias del Concilio de llegar a un acuerdo en esta cuestión, que pudiera señalar la peculiar posición de una decisión *ex cathedra* del papa y evitar al mismo tiempo el malentendido de una infalibilidad aislada. En cualquier caso hay que tener en cuenta lo siguiente: la formulación propuesta sobre el consentimiento de la Iglesia fue rechazada por la mayoría aduciendo el motivo de que dicho concepto era equívoco, ya que podía indicar tanto el consentimiento fáctico con la Iglesia como el acto de asentimiento de los obispos a los decretos. Pero fue precisamente este concepto equívoco el que, a instancias sobre todo del cardenal Manning y literalmente en el último minuto, y de una manera que estando al orden del día no dejó de tener dificultades, al final se introdujo en el texto definitivo, con la formulación —también equívoca y más necesitada aún de interpretación—: «Y no por el consentimiento de la Iglesia.»

La propuesta del obispo Dupanloup de eliminar esas palabras y sustituirlas por la fórmula «apoyado en el testimonio de las Iglesias»¹⁰, tampoco prevaleció. Como ni tampoco la propuesta totalmente distinta de un grupo de maximalistas: «que las definiciones por sí mismas son inmutables, sin que para ello necesiten de un consentimiento por parte de los obispos, ni previo ni simultáneo ni posterior»¹¹.

No es fácil decir por qué no se recogieron las diferentes propuestas de la minoría. Seguramente que no con el propósito de separar al papa de la Iglesia —en el rechazo de una infalibilidad aislada todo el Concilio estuvo de acuerdo—, sino porque, como queda dicho, esa determinación era de un manejo inseguro (¡como si el rechazo del «non ex consensu ecclesiae» fuera más seguro e inequívoco!), por no destacar suficientemente la peculiar posición del papa, porque se sobreentiende que en una decisión dogmática del papa hará todo lo que está en su mano y utilizará todos los medios para presentar su decisión como una decisión

9. Ibid. 376.

10. R. Aubert, *Vatikanum I*, Maguncia 1965, 274; versión castellana: *Vaticano I*, Eset, Vitoria 1970.

11. Ibid. 273.

de toda la Iglesia. Las obligaciones morales, que en el fondo contienen un elevado compromiso, no podían fijarse de un modo jurídico y dogmático.

Que esto no sea una mera suposición se desprende del hecho de que en el texto oficial del Concilio se hace relación explícita a tales hechos: «Los Romanos Pontífices, por su parte, según lo persuadía la condición de los tiempos y de las circunstancias, ora por la convocación de concilios universales o explorando el sentir de la Iglesia dispersa por el orbe, ora por sínodos particulares, ora empleando otros medios que la divina Providencia deparaba, definieron que habían de mantenerse aquellas cosas que, con la ayuda de Dios, habían reconocido ser conformes a las Sagradas Escrituras y a las tradiciones apostólicas; pues no fue prometido a los sucesores de Pedro el Espíritu Santo para que por revelación suya manifestaran una nueva doctrina, sino para que, con su asistencia, santamente custodiaran y fielmente expusieran la revelación transmitida por los apóstoles o depósito de la fe»¹².

Por este motivo hay que oponerse a la frase de Hans Küng: «Así pues, la doctrina del Vaticano I es ésta: si el papa lo quiere, lo puede todo sin la Iglesia.» «Un proceder arbitrario y caprichoso, un ir el papa por su cuenta contra la Iglesia, es una consecuencia legítima del dogma de 1870.» «Para la plena validez no es necesario ningún consentimiento previo, simultáneo o posterior a la Iglesia, ni la consulta, colaboración o ratificación del episcopado.» Tampoco puede sostenerse la tesis de Küng, según la cual en el sentir del Vaticano I las proposiciones infalibles «no sólo no son erróneas *de facto*, sino que en principio no pueden ser erróneas», y que por lo mismo se trataría de proposiciones infalibles *a priori*. Las proposiciones de la fe son siempre proposiciones *a posteriori*¹³.

Las frases de Küng no se apoyan en la lógica consecuente del Vaticano I, sino en la pervivencia de los maximalistas y papalistas que no lograron su propósito en el Concilio, que se sintieron defraudados y que intentaron remediar ese «defecto» mediante una historia consecuente montada por ellos. Por ello habría que decir que la historia posvaticana, así manipulada, no es en modo alguno una consecuencia legítima del dogma de 1870, sino que entra en el fardo de negligencias, olvidos y omisiones de lo que fue la intención del Vaticano I: destacar la unión del papa y de la Iglesia.

Esa unión viene explícitamente acentuada en la declaración colectiva de los obispos alemanes (1875), como respuesta a la circular de Bismarck. La concepción del primado del papa como un soberano, «que

12. DS 3069.

13. H. Küng, *Unfehlbar?*, 82, 84, 122.

en virtud de su infalibilidad es un monarca totalmente absolutista, más absolutista que cualquier otro monarca del mundo», fue calificada como contraria al dogma de 1870; interpretación que refrendó Pío IX¹⁴. Por lo demás dicha carta de los obispos alemanes fue casi totalmente ignorada y no ejerció influencia alguna: lo no negado por evidente, pero sobre lo que no se insistió debidamente, la unión del papa y la Iglesia, quedó en un segundo plano detrás de las prerrogativas del papado.

El trasfondo histórico

Si en la formulación definitiva se agrega «y no por el consentimiento de la Iglesia», ello no puede estar en contradicción con lo dicho hasta entonces; por otra parte, tampoco esa fórmula puede estar en contradicción con el conjunto del texto. Digámoslo de una vez: ese inciso tiene un destinatario histórico: *el galicanismo*. Se creyó —con razón o sin ella— que era necesario echar un cerrojo al artículo cuarto de los galicanos, el cual asegura que el juicio del papa no es definitivo, si la Iglesia no ha dado su consentimiento. De lo cual síguese que el *non ex consensu ecclesiae* señala el denominado *consensus subsequens* es decir, *el consentimiento posterior* como *acto complementario y subsiguiente de los obispos*.

Con otras palabras: el «por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia» no puede significar que el papa en sus decisiones doctrinales quede privado del consentimiento de la Iglesia; lo único que puede y quiere decir es que la proclamación de un dogma por el papa como pastor y maestro supremo de toda la Iglesia, cuando se realiza en las condiciones y supuestos indicados, ya no está sujeta posteriormente de una manera formal-jurídica al acto del consentimiento.

La formulación «por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia» ha de explicarse desde el trasfondo histórico de la época. Pero como en tiempos del Vaticano I ese trasfondo no contaba ya demasiado por haber perdido vigencia y como hoy ha desaparecido por completo, la formulación fácilmente se presta a malentendidos. Mas, si se tiene en cuenta todo el contexto del Concilio y no perdemos de vista la perspectiva ya señalada de que la infalibilidad de la decisión papal *ex cathedra* se explica desde la promesa hecha a toda la Iglesia, quedará claro que ya en el propio Vaticano I se trataba de entender el ministerio papal desde la Iglesia y de convertir, por ende, su decisión *ex cathedra* en la voz de la fe y del conocimiento creyente de la Iglesia universal. Lo cual no es posible en modo alguno si el papa no está de hecho en contacto

14. DS 2112-3116.

permanente con el sentido de la fe de la Iglesia (*sensus ecclesiae*), es decir, si no tiene su asentimiento previo y concomitante (*consensus ecclesiae*) y si no está seguro del mismo, cualquiera sea el modo en que ello ocurra.

Las amplias explicaciones que dio el obispo Gasser, por encargo de la Comisión de la Fe, y que se esforzaban sobre todo en exponer los conceptos y refutar las objeciones formuladas, confirman esta tesis en muchos de sus puntos. Su información sobre el famoso inciso «y no por el consentimiento de la Iglesia» refiere que ahí se quiso decir algo sobre el fundamento jurídico del que deriva la fuerza vinculante de una definición del papa, pero *no sobre el fundamento cognoscitivo* del que el papa la saca. El *ex sese*, el «por sí mismas» es, pues, «una declaración sobre las definiciones dogmáticas, no sobre el papa y su deber de sacar sus tales definiciones de la revelación y de la fe de la Iglesia»¹⁵.

El Vaticano II

Habida cuenta de las cuestiones y problemas que suscita el dogma del «magisterio infalible del obispo de Roma», proclamado en el concilio Vaticano I, se impone la pregunta de cómo se entiende ese dogma hoy, después del Vaticano II. La fórmula del Vaticano I, de que las decisiones doctrinales solemnes del obispo de Roma «por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia» son inmutables o irreformables, reaparece en la Constitución dogmática sobre la Iglesia. En el extenso capítulo tercero sobre «La constitución jerárquica de la Iglesia y particularmente del episcopado» se recogen las frases decisivas de la constitución *Pastor aeternus* de 1869. Las declaraciones sobre los obispos y el colegio episcopal se confrontan de continuo con el hecho del primado del papa y de la infalibilidad de sus decisiones *ex cathedra*. A lo cual se suma que las formulaciones allí propuestas de que las decisiones doctrinales definitivas del papa son irreformables «por sí mismas, pero no por el consentimiento de la Iglesia», están recogidas al pie de la letra. La única mitigación de las mismas está en la supresión de la adversativa «pero no» del original por la simple copulativa «y no». Pero la fórmula incluso se amplía con estas palabras: «y así no necesitan (tales definiciones) de ninguna aprobación de otros, ni admiten tampoco la apelación a ningún otro tribunal» (n.º 25).

Para la comprensión de este texto es importante *el contexto*. El capítulo sobre la constitución jerárquica de la Iglesia sigue a los grandes temas «El misterio de la Iglesia» y «El pueblo de Dios» (capítulos I y

15. K. Rahner, *Das Zweite Vatikanische Konzil* (LThK) I, 239.

II). Por ello se puede y se debe señalar en qué conexión, en función y servicio de qué están la estructura jerárquica, el colegio de los obispos y su cabeza, el papa, así como sus ministerios: al servicio de un misterio, de una verdad y realidad de la fe, al servicio y en función del pueblo de Dios.

La infalibilidad se le atribuye a la Iglesia, como dotación otorgada por el Redentor divino en la fijación definitiva de la doctrina sobre la fe y las costumbres (n.º 25). Está determinada esa infalibilidad —lo cual aclara la precisión hecha antes— en su extensión y alcance así como en su cualidad de servicio a la verdad de la revelación: «*Se extiende a todo cuanto abarca el depósito de la divina revelación*, que ha de ser santamente custodiado y fielmente expuesto.» (Esta formulación está tomada al pie de la letra de un primer esquema de constitución para la Iglesia, elaborado para el Vaticano I.)¹⁶ Mediante la expresión «que ha de ser santamente custodiado» se incluyen también verdades que pertenecen a la conservación del depósito revelado, aunque no estén reveladas formalmente. Lo de «y fielmente expuesto» alude a la evolución y desarrollo de una verdad de fe, que se ha cumplido a lo largo de la historia.

La infalibilidad de la Iglesia, así descrita y limitada, está presente en el obispo de Roma —«compete al obispo romano»—, y desde luego en tanto que cabeza del colegio episcopal; y opera la infalibilidad, cuando el romano pontífice «en razón de su oficio proclama como definitiva la doctrina de fe o costumbres en su calidad de supremo pastor y maestro de todos los fieles». Se expresa aquí claramente el carácter real de la infalibilidad en acto, siempre ligada a determinados instantes y actuaciones. Se deja así sentir la promesa de ayuda del Espíritu Santo, ligada al ministerio petrino. En este caso «el romano pontífice no da sentencia como persona privada, sino en calidad de maestro supremo de la Iglesia universal... que expone o defiende la doctrina de la fe católica». Aquí precisamente se alude a la ya mencionada idea de «lo universal en lo particular»; y no en el lenguaje del poder y de la autoridad ministerial, sino del carisma: es el romano pontífice aquel «en quien reside singularmente el carisma de la infalibilidad de la Iglesia misma» (n.º 25).

La constitución dogmática sobre la Iglesia establece la misma conexión desde otra perspectiva y desde un planteamiento distinto. Se dice que el pueblo santo de Dios participa del ministerio profético de Cristo. Más aún, «*la universalidad de los fieles*, que tiene la unción del Santo (cf. 1Jn 2,20 y 27), *no puede engañarse en su creencia* y manifiesta esta su singular propiedad mediante el sentimiento sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando desde el obispo hasta los últimos fieles seculares

16. Cf. F. van de Horst, *Das Schema über die Kirche auf dem 1. Vatikanischen Konzil*, Paderborn 1963.

manifiesta el asentimiento universal en las cosas de la fe y de costumbres» (n.º 12). Se menciona aquí explícitamente el asentimiento universal del pueblo de Dios, o sea, de la Iglesia.

En la constitución *Lumen gentium* se dice —cosa que en el Vaticano I no se hizo de forma tan clara—: «*La infalibilidad prometida a la Iglesia reside también en el cuerpo de los obispos*» (n.º 25). Ciertamente que siempre se habla del colegio episcopal, que por la posición del sucesor de Pedro es un colegio especial, que sin él no puede cumplirse la función de ese colegio ya que sin la cabeza no está completo ni presente: «El colegio o cuerpo episcopal, por su parte, no tiene autoridad si no se considera incluido el romano pontífice, sucesor de Pedro, como cabeza del mismo, quedando siempre a salvo el poder primacial de éste, tanto sobre los pastores como sobre los fieles» (n.º 22).

Las afirmaciones sobre la «potestad plena, suprema y universal» del romano pontífice se repiten también en el Vaticano II, agregando que el papa siempre puede ejercer libremente esa potestad. El nuevo *Codex Iuris Canonici* recoge precisamente esa declaración (can. 331).

Pese a todo ello, hemos de decir que por lo que atañe a nuestro texto (n.º 25), la subordinación del colegio de los obispos al papa como cabeza del mismo no se describe como un sometimiento al papa de Roma, sino como una colaboración «*junto con el sucesor de Pedro*». En el mismo pasaje otra fórmula habla del «vínculo de comunión (de los obispos) entre sí y con el sucesor de Pedro». Suponen una precisión y declaración del Vaticano I las palabras que el Vaticano II dice que el romano pontífice y el colegio de los obispos cuando definen una doctrina lo hacen siempre de acuerdo con la revelación «a la cual deben sujetarse y conformarse todos». «El romano pontífice y los obispos, como lo requiere su cargo y la importancia del asunto, celosamente trabajan con los medios adecuados, a fin de que se estudie como debe esta revelación, se la proponga apropiadamente, y no aceptan ninguna nueva revelación pública como perteneciente al divino depósito de la fe.» El «celosamente trabajan» ha de entenderse, según el comentario de Karl Rahner, «como un indicativo del lenguaje jurídico: su celoso esfuerzo ha de encaminarse...» «Los medios adecuados» (*apta media*) se ofrecen hoy en la teología y en la vida de la Iglesia con una abundancia incomparablemente superior a la de antes a la vez que requieren un esfuerzo común incomparablemente mayor¹⁷.

La incorporación del «*ex sese, non ex consensu ecclesiae*» a la concepción general de la Iglesia y a la infalibilidad prometida, la precisión mediante la referencia a la infalibilidad de la gracia otorgada siempre de manera transitoria, la explícita infalibilidad del colegio de los obispos,

17. K. Rahner, *Das Zweite Vatikanische Konzil* (LThK) I, 239s.

la referencia a la vinculación a la palabra de la verdad de la revelación y a la responsabilidad de la fe, la repetida alusión a la comunión que existe en toda la Iglesia, como pueblo de Dios, pueden contribuir ciertamente a rebajar de manera notable la posibilidad de un malentendido de la fórmula de 1869.

También cabe decir que la cuestión del sujeto del carisma de la infalibilidad puede tener una respuesta más clara gracias al Vaticano II: *sujeto de la infalibilidad es el colegio de los obispos*, cuya cabeza es el papa, que sin esa cabeza no está completo. Por otra parte, en las definiciones *ex cathedra* el papa actúa como cabeza de los obispos. «Si, pues, el papa una vez define solo y otra en unión del concilio, no se trata de dos actos con sujetos diferentes, sino de dos formas de proceder del único y mismo sujeto, que se diferencia únicamente por las circunstancias de que en un caso el sujeto moral está disperso por todo el planeta, y en otro está reunido en un lugar; pero la colaboración y la participación concordante de los miembros del colegio con la cabeza aparecen con toda claridad»¹⁸.

En el libro *Unión de las iglesias - Posibilidad real* se intenta en una tesis (IV b) presentar la autoridad magistral del papa *ex cathedra* de una manera que pueda obtener hoy una respuesta *ecuménica*. El papa «declara (*iure humano*) que sólo usará aquella suprema autoridad magistral (*ex cathedra*), que a partir del Vaticano I la compete según los principios católicos de una manera que corresponde jurídica u objetivamente a *un concilio universal de toda la Iglesia*, tal como de hecho ha ocurrido en sus anteriores definiciones *ex cathedra*, promulgadas de acuerdo con el máxime sentir de la totalidad del episcopado católico».

El magisterio auténtico

Como aclaración se menciona también el *magisterium ordinarium*, el magisterio auténtico del papa (*cum no ex cathedra loquitur*, cuando no habla *ex cathedra*). A él y a sus declaraciones ha de otorgárseles «una religiosa sumisión de la voluntad y del entendimiento», así como un reconocimiento y reverencia «según el deseo que (el papa) haya manifestado».

Tal deseo puede reconocerse sobre todo «por la índole del documento, por la insistencia con que repite una misma doctrina y también por las fórmulas empleadas» (n.º 25). Pero no pocas veces existe la ten-

18. K. Rahner, *Über das ius divinum des Episkopats*, en K. Rahner-J. Ratzinger, *Episkopat und Primat* 90; L. Scheffczyk, *Träger der Unfehlbarkeit in ekklesiologischer Sicht*, en ThQ 142 (1962) 310-328.

dencia de dotar también esas manifestaciones con la cualidad de infalibles.

A lo cual hay que añadir que justamente ese magisterio también se ha equivocado. El caso más espectacular y famoso fue la condena de Galileo, que también ha sido revocada. La frase de Martín Lutero de que quemar a los herejes va contra la voluntad del Espíritu (de Dios), fue condenada por el papa León x. Y el papa Gregorio xvi rechazó con todas sus energías las exigencias de libertad de conciencia y libertad religiosa¹⁹, mientras que el Vaticano II la ha reconocido explícitamente y la ha proclamado con toda solemnidad. El movimiento ecumenista fue calificado por Pío xi en su encíclica *Mortalium animos* de 1928 como un «pancristianismo», en tanto que el concilio Vaticano II habla de ese movimiento como de una obra del Espíritu Santo. La moderna teoría evolucionista se consideró como una negación de la doctrina de la creación, cuando hoy se reconoce su coordinación mutua. El principio «extra ecclesiam nulla salus» (No hay salvación fuera de la Iglesia) se expone hoy de manera distinta a la época en que se formuló y de manera distinta del lenguaje aterrador que empleó el concilio de Florencia²⁰.

Un ejemplo mucho más reciente es la permanente discusión que sigue suscitando la encíclica *Humanae vitae* de Pablo vi acerca de la regulación de los nacimientos, afirmaciones que el papa Juan Pablo II repite de continuo²¹, sin lograr por ello el pleno asentimiento ni siquiera de los fieles católicos.

J.H. Newman, en su declaración sobre el Vaticano I, hizo unas afirmaciones que siguen siendo válidas hoy. «Un papa no es infalible en sus leyes, como no lo es en sus órdenes y acciones políticas, en su administración, en su política pública. Se confirma la observación de que el concilio Vaticano lo ha dejado en este punto como lo encontró... ¿Fue Pedro infalible en Antioquía, en aquella ocasión en que Pablo le opuso una resistencia abierta? ¿Fue infalible el papa Víctor, cuando excluyó de su comunión a las iglesias del Asia Menor? ¿O Liberio, cuando excomulgó de igual modo a Atanasio? ¿O lo fue, para venir a tiempos más recientes, Gregorio XIII, cuando hizo acuñar una moneda en recuerdo de la noche de San Bartolomé? ¿O Pablo IV en su conducta frente a

19. DS 2731.

20. DS 1351.

21. Cf. sobre este punto: F. Böckle-C. Holenstein (dirs.), *Die Enzyklika in der Diskussion*, Zurich 1968; B. Häring, *Krise und «Humanae vitae»*, Bergen-Enkheim 1968; A. Auer, *Nach dem Erscheinen der Enzyklika «Humanae vitae»*, en ThQ 149 (1969) 75-85; H. Fries, *Nach «Humanae vitae»*, en Ärgernis und Widerspruch, Würzburg 1968, 175-190; K. Rahner, *Schriften IX*, 276-301. Para el tema en su conjunto: J. Schuster, *Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des kirchlichen Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit*, Francfort 1984.

Isabel I de Inglaterra? ¿O Sixto V, al bendecir la Armada Invencible? ¿O Urbano VIII, cuando persiguió a Galileo? Ningún católico afirmará jamás que esos papas fueron infalibles en tales actos. Así, pues, como sólo la infalibilidad podría impedir la actuación en conciencia, y el papa no posee ninguna infalibilidad en aquellas cosas en que la conciencia es la autoridad suprema, no puede darse ningún punto muerto del conflicto entre *conciencia y papa*, como afirma la objeción a la que yo respondo aquí»²².

Cuestiones críticas

Por lo que respecta a los concilios Vaticano I y II habrá que preguntarse si fue razonable adoptar una fórmula, lastrada en el pasado con múltiples malentendidos de hecho y que incluso ahora presenta una amplia necesidad de interpretación. Y esto vale tanto del «por sí mismas» como del «y no por el consentimiento de la Iglesia», pues es precisamente ese inciso el que antes y ahora sigue dando pie a los malentendidos.

No acabamos de comprender por qué, bajo el signo del Vaticano II, no habría tenido que procederse a eliminar los malentendidos en la medida de lo posible. Lo cual no significa en modo alguno velar o negar la diferencia de las confesiones, que se funda justamente en la cuestión del ministerio petrino y de las funciones que se le asignan de cara a la fe de la Iglesia. De lo que se trata es de no cargar esa diferencia con fórmulas ni de orientarla quizá en una dirección que nada tiene que ver con la verdad ni con el sentido del ministerio petrino.

La declaración de la *Nota previa explicativa*: «El papa, como supremo pastor de la Iglesia, puede ejercer en todo tiempo su potestad a su criterio, según su ministerio lo exija», no es en modo alguno una formulación afortunada, pues también se puede decir que la determinación «según su criterio» —de eco maximalista— por el inciso «según su ministerio lo exija» representa una precisión y una limitación. De hecho se pretende decir y subrayar que «el papa en su actuación no está sujeto a ningún tribunal exterior, que pudiera actuar contra él como una instancia de apelación; pero sí que está obligado a la exigencia interna de su ministerio, de la revelación y de la Iglesia. Pero dicha exigencia interna de su ministerio incluye una vinculación moral sin duda alguna a la voz de toda la Iglesia»²³.

Nos preguntamos si —de acuerdo con el propósito del Concilio—

22. J.H. Newman, *Brief an den Herzog von Norfolk*, en *Polemische Schriften*, 168.

23. J. Ratzinger, *Das Zweite Vatikanische Konzil* (LThK) I, 356.

la vieja e insustituible verdad, que viene dada con la confesión del hecho y de la función del ministerio petrino, no habría que intentar formularla con un lenguaje y expresión nuevos, a fin de preservar esa verdad de deformaciones y asociaciones falsas.

Por ese mismo motivo hay que preguntarse si la palabra —ciertamente antigua y firmemente acuñada— *infallibilis*, infalibilidad, es una palabra buena, que expresa la realidad y que deba mantenerse en todas las circunstancias²⁴. Quiérase o no, la palabra «infalibilidad» contiene hoy para nuestra sensibilidad lingüística una multitud de significados «maximalistas», que van de la integridad moral hasta un non plus ultra de alcance creyente y teológico. Y eso es precisamente lo que la *infallibilis* no significa y lo que se discute de la misma.

Expícitamente dice el mismo Concilio que la razón, iluminada por la fe, «nunca se vuelve idónea para entender los misterios totalmente, a la manera de las verdades que constituyen su propio objeto; porque los misterios divinos, por su propia naturaleza, de tal manera sobrepasan el entendimiento creado que, aun enseñados por la revelación y aceptados por la fe, siguen no obstante encubiertos por el velo de la misma fe y envueltos de cierta oscuridad, mientras en esta vida mortal peregrinamos lejos del Señor, pues por fe caminamos y no por visión»²⁵. Y si las cosas son así y la palabra «infalibilidad» suscita hoy las asociaciones señaladas que no corresponden a la realidad, ¿no habría que recordar la ley de que a veces es necesario buscar nuevas fórmulas y conceptos nuevos para decir lo que significaban las viejas formulaciones? ¿No es cierto que una mera repetición de las fórmulas del pasado puede inducir a un malentendido del asunto? Tal vez el concepto de «inerrancia» (Möhler) fuera más adecuado, o simplemente el concepto de «verdadero», de «verdad», ligado eso sí con el concepto de «obligatoriedad», que en el caso de un compromiso supremo puede convertirse en *obligatoriedad última*. Obligatoria en ese sentido no puede ser una declaración arbitraria, sino la auténtica que se funda en la realidad de la fe y que por ello sirve a su vez de fundamento y resulta determinante y decisiva para la comunidad de los fieles. A lo cual hay que añadir que esa vinculación tiene también que ver con la unión y con la regulación del lenguaje.

Así, pues, infalible significa lo que se dice y decide por unas afirmaciones del magisterio, exactamente determinadas en sus supuestos, forma y contenido; infalible es *lo no falso*, lo no erróneo y, *por tanto*,

24. H. Fries, *Das missverständliche Wort*, en K. Rahner (dir.), *Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfragen von Hans Küng*, 216-232; Id., *Die nicht ausgehaltene Spannung. Überlegungen zur Auseinandersetzung um H. Küng*, en *Dienst am Glauben*, Munich 1981, 94-108.

25. DS 3016; sobre el tema: H. Fries, *Das Problem der Vollständigkeit im Bereich von Glaube und Lehre*, en *Dienst am Glauben*, 59-73.

verdadero. Pero se encuentra —y esto hay que vincularlo con la verdad como posibilidad de la afirmación humana— bajo las leyes de lo inadecuado, finito, perspectivista, analógico y sujeto a malentendidos; porque tal es la ley de la fe y de todas las funciones al servicio de la fe, así como de todas sus articulaciones, en las que entran la doctrina y la definición o definibilidad. Mas todas estas cualificaciones que acabamos de mencionar no equivalen a «erróneo». Y ésta es precisamente la diferencia que en Hans Küng no alcanza la suficiente claridad y que constituye una nueva fuente de falsas interpretaciones.

La cualidad de lo no falso y, por tanto, de la infalibilidad corresponde a tales articulaciones de la fe, como el propio Küng expone en la tesis fundamental de que la fe de la Iglesia está referida a unos principios, porque es una fe determinada en su contenido, porque es una fe que ha de estar en condiciones de comunicarse, de decir y articular aquello que significa y de lo que habla. La comunión de fe y de los creyentes está referida a la comunidad de lenguaje, a su inteligencia y regulación²⁶.

Es propósito fundamental de H. Küng hacer hincapié en que la Iglesia, a pesar de todos los errores, permanece en la verdad. Pero en tal caso hay que preguntar cómo puede la Iglesia permanecer en la verdad, pese a todos los errores, si en su servicio a la fe no proporciona también —ciertamente que no sólo— unos principios infalibles, infalibles en el sentido de principios vinculantemente verdaderos. Ciertamente que Küng afirma esto último de una manera explícita. Pero con la diferencia de infalibilidad, que él adopta como «*superadditum*», como «principios infalibles garantizados de antemano» llega en su formulación dialéctica: la Iglesia permanece en la verdad, a pesar de todos los errores. Hay que seguir preguntando cómo se puede conocer y realizar ese «permanecer de la Iglesia en la verdad, a pesar de todos los errores», si no es sobre unos principios también verdaderos. Lo mismo ha de aplicarse al permanecer en la verdad en el sentido de la promesa de que Dios con su obra y su palabra está en Jesús de Nazaret.

Lo que el concilio Vaticano I definió, y que el Vaticano II ha recogido, es el hecho de que en las *instancias* y *actos* por los que puede llegarse a una afirmación obligatoriamente verdadera, y por tanto a las decisiones dogmáticas de los concilios, entra también el magisterio del obispo de Roma según la forma y contenido, según los supuestos y condiciones en la manera exactamente descrita, que representa todo lo contrario de un *apriori* y que sólo es posible *a posteriori*.

En el *Final Report* del diálogo anglicano-católico se dice que la conservación de la Iglesia en la verdad hace necesario «que la Iglesia en determinados momentos pueda emitir un juicio decisivo sobre cuestio-

26. H. Küng, *Unfehlbar?*, 116-122.

nes esenciales de la doctrina, juicio que es una parte de su permanente testimonio» (24). En un plano universal la Iglesia puede tomar tales decisiones en los concilios generales, *pero también el primado universal puede hablar de un modo vinculante en nombre de toda la Iglesia*» (26). «Aunque la responsabilidad de preservar a la Iglesia de errores fundamentales corresponda a la Iglesia en su conjunto, puede también ser asumida en su lugar por un primado universal» (28).

Estas reflexiones hay que aplicarlas, además, a otro concepto: el concepto de «irreformable» (*irreformabilis*), que aquí se contiene en la fórmula que apoya este tema. En su redacción apodíctica no pretende encajar en el programa de un concilio, que persigue la *reformatio* como objetivo y que en sus declaraciones la realiza en forma tan apremiante, que repite la distribución entre verdad inmutable y forma de expresión histórica, y la presenta como una tarea²⁷. También el concepto de *irreformabilis* tiene una necesidad máxima de interpretación, y hay que preguntarse a su vez si con una fórmula más adecuada a la realidad no podría aliviarse ese esfuerzo, aunque no pueda ahorrarse por completo. Ciertamente que el *irreformabilis* pretende excluir el error de fe en la definición, pero no pretende decir simple y llanamente unas realidades absolutamente irreformables, sino que incluye la posibilidad de otra redacción más adecuada a la realidad o más vasta y completa; la cual no tiene desde luego que retroceder tras la verdad expresada ya en una definición ni volver a caer en el estadio de la confusión; pero sí que puede abrir lo formulado en una definición a una comprensión más profunda y hacerlo accesible a una nueva formulación derivada de una mejor inteligencia. Ahora bien, la palabra «irreformable» ¿no obstruye más que abre ese hecho y posibilidad?

Magisterio y palabra de Dios

Tal vez el acento ecuménicamente más importante a la vez que la protección más fuerte contra un posible malentendido lo contiene el *ex sese* de la constitución dogmática sobre la revelación; sobre todo por la afirmación que allí se hace sobre el magisterio de la Iglesia y en la Iglesia: «Este magisterio, evidentemente, *no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve*, enseñando solamente lo que le ha sido confiado, en cuanto que, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad» (n.º 10).

27. Cf. la declaración de la Comisión pontificia de la Fe, *Mysterium ecclesiae* (cf. HerKorr 27-1973 - 416-421); ver comentarios a la misma de K. Rahner en *Schriften* XII, 482-500; M. Seckler, en ThQ 153 (1973) 380-382.

De tal modo se define la «sagrada tradición», que es también una forma por la que se hace presente la palabra de Dios, aunque no al modo de la Escritura inspirada.

«La sagrada tradición, pues, y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia. Fiel a este depósito todo el pueblo santo, unido con sus pastores en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, persevera constante en la fracción del pan y en la oración (cf. Act 2,22), de suerte que prelados y fieles colaboran estrechamente en la conservación, en el ejercicio y en la profesión de la fe recibida.» Con todo lo cual se hace patente que «la sagrada tradición, la Sagrada Escritura y el magisterio de la Iglesia, según el designio sapientísimo de Dios, están entrelazados y unidos de tal forma que no tiene consistencia el uno sin los otros, y que juntos, cada uno a su modo, bajo la acción del Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas.»

Según estas palabras —que desde luego no esclarecen todas las cuestiones relativas a la Escritura y la tradición, aunque sí dan pie a ulteriores reflexiones teológicas— está claro que no puede haber duda alguna sobre la preeminencia incomparable de la palabra de Dios en la Iglesia. La Iglesia se sabe puesta bajo la autoridad de la palabra de Dios, y entiende explícitamente su propio obrar como un servicio a esa palabra, y no como un disponer de la misma²⁸.

Hay aquí una respuesta a la caracterización que de la Iglesia romano-católica y de su magisterio ha dado Karl Barth, y a la que nos hemos referido al comienzo de nuestras reflexiones: la identidad de Iglesia y revelación, el disponer de la palabra de Dios. La alternativa que allí y entonces proponía Barth, entre Iglesia de autogobierno e Iglesia de obediencia, Iglesia de pretensiones e Iglesia de humildad, resulta hoy totalmente imposible. Y es curioso que el propio Karl Barth acabara reconociéndolo así. Sus repetidas observaciones sobre el Vaticano II confirman esta hipótesis²⁹.

Pero más importante aún que la interpretación adecuada del «por sí mismas y sin el consentimiento de la Iglesia» en el marco de las conexiones y contexto del Concilio —e importante sobre todo para la credibilidad de la Iglesia— es *el ejercicio práctico de ese magisterio* como un ministerio, en el que no es la autoridad, evocada por la formulación y el vocabulario, la que habla con toda solemnidad, fuerza y energía, sino la humildad del servicio a la fe, la responsabilidad y modestia, que

28. W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Maguncia 1965; versión castellana: *Dogma y palabra de Dios*, Mensajero, Bilbao 1968.

29. Cf. *Ad limina Apostolorum*, Zurich 1967; versión castellana: *Ante las puertas de San Pedro*, Marova, Madrid 1971.

se mantiene de modo consciente aun en la declaración verdadera, sabiendo que nuestro conocimiento es fragmentario, que es una visión en espejos y entre enigmas, no un conocer como seremos conocidos (cf. 1Cor 13,12) o, para decirlo con Tomás de Aquino, que también y precisamente en la fe todas las formas de lo «enunciable» se quedan por debajo del «asunto».

En su réplica a la Declaración de la Conferencia Episcopal alemana Hans Küng asegura que en la declaración de los obispos su pregunta (de él) acerca de la posibilidad de unas afirmaciones no sólo verdaderas sino infaliblemente garantizadas había sido eludida. Curiosamente la palabra «infalible» no aparece en toda la Declaración.

Yo no veo ahí ningún silenciamiento del tema, sino la tentativa elogiabile en grado sumo de ofrecer una nueva articulación del asunto dejando precisamente de lado el concepto de «infalible» sujeto a malentendidos; y, por tanto, la tentativa por liberarse de actitudes anquilosadas, estrechas e inamovibles y por expresar el asunto en su realidad. Lo que se piensa y significa con la «infalibilidad», y lo que abarca como don y cometido de la Iglesia, incluso de cara a las afirmaciones infalibles, queda así formulado: «La fuerza vinculante, propia de la palabra reveladora de Dios, encuentra su expresión concreta en el Credo de la Iglesia, en el que se recoge y responde a la revelación testificada en la Biblia. Aunque la fe de la Iglesia siempre haya que repensarla de nuevo, y en ese sentido está inconclusa hasta el final de la historia, comporta un sí inmutable y un no inmutable asimismo; ambos son inmutables. De otro modo no sería posible la permanencia de la Iglesia en la verdad de Jesucristo.

»Frente a las nuevas cuestiones que afloran en las respectivas situaciones históricas, derecho y deber de la Iglesia es, de una parte, dar lugar a una reflexión profunda de la fe y, de la otra, expresar de nuevo, cuando el caso lo requiera, su sí o su no inmutables a tales cuestiones, y de una manera vinculante»³⁰.

§ 59

EL MAGISTERIO ECLESIASTICO Y LA SAGRADA ESCRITURA

El magisterio eclesiástico está representado en la Iglesia católica por *el colegio de los obispos*, en el que entra como cabeza el obispo de Roma. En los obispos se realiza el cometido y misión de los apóstoles para el respectivo presente de la Iglesia. El testimonio apostólico, la doctrina

30. Citado en K. Rahner (edit.), *Zum Problem der Unfehlbarkeit*, 373.

apostólica, la orientación vinculante para toda la Iglesia que asimismo se llama apostólica, están confiados a los obispos «de una manera oficial» para preservar, conservar y hacer presente.

El Vaticano II dice: «Los obispos son los pregoneros de la fe que ganan nuevos discípulos para Cristo y son los maestros auténticos, es decir, dotados de la autoridad de Cristo, que predicán al pueblo que les ha sido encomendado, la fe que ha de creerse y ha de aplicarse a la vida, la ilustran con la luz del Espíritu Santo, sacando del tesoro de la Revelación cosas nuevas y cosas antiguas (cf. Mt 13,52), la hacen fructificar y con vigilancia apartan de la grey los errores que la amenazan (cf. 2Tim 4,1-4)»¹.

En la *liturgia de la consagración episcopal* se describen los deberes de los obispos. Y en la primera pregunta de dicha consagración se menciona como la tarea más importante: «¿Quieres poner todo el empeño para penetrar con toda tu sabiduría en la inteligencia de la Sagrada Escritura?» La segunda obligación aparece en esta pregunta: «Lo que has leído en el estudio de la Sagrada Escritura ¿quieres enseñárselo al pueblo, para el que eres consagrado, de palabra y con el ejemplo?»²

La obligación así contraída se representa con un símbolo impresionante: al que va a ser consagrado obispo se le pone el libro de los Evangelios sobre los hombros, signo inequívoco de quién es el señor y quién el siervo, siguiendo luego la imposición de las manos. Los consagrantes pronuncian entonces las palabras: «Recibe al Espíritu Santo.» Al final de la consagración se le entrega al consagrado el evangeliario con estas palabras: «Recibe el evangelio. Ve y predícalo al pueblo que se te ha confiado. Dios es poderoso para asegurarte su gracia. Él vive y reina por toda la eternidad.»

En los concilios y en las sesiones conciliares se entroniza solemnemente la Biblia y se la coloca en el centro de la sala conciliar. Con esa ceremonia se expresan inequívocamente la voluntad y el propósito de que todas las reflexiones y decisiones están al servicio de la Sagrada Escritura, cuya exposición es lo que persiguen en último término.

Con tales textos y gestos se hace patente, de una manera que impresiona, hasta qué punto el obispo y los obispos, en el cumplimiento de su ministerio y de su responsabilidad como testigos de la fe y de la doctrina de la Sagrada Escritura están obligados a la proclama, transmisión y exposición de la misma.

1. *Lumen gentium*, n.º 25.

2. Cf. H. Fries, *Die Bedeutung der Heiligen Schrift für die Kirche nach katholischem Verständnis*, en *Zur Auferbauung des Leibes Christi* (Homenaje a Peter Brunner), Kassel 1965, 28-40, especialm. 28.

Dogma y Sagrada Escritura

El magisterio eclesiástico se remite a la Sagrada Escritura cuando de manera eminente realiza su función: en las decisiones sobre la fe y la doctrina, como las que se toman por ejemplo en los concilios generales, en la formulación de artículos de fe, de dogmas, de los que se dice que están contenidos en la revelación divina y que, por lo mismo, son también contenido de la fe.

Los dogmas son declaraciones de fe con la pretensión de ser verdaderos y obligatorios. Si ello es así, los dogmas tienen que tener un apoyo en el documento normativo de la fe, en la Sagrada Escritura. Los dogmas son por consiguiente una consecuencia del trato de la Iglesia con la Escritura; constituyen una exposición de la Escritura de cara a una situación concreta, que exige una decisión y requiere claridad: la exposición de la Escritura en el lenguaje y los conceptos de cada época.

En las decisiones de fe y de doctrina, en las formulaciones dogmáticas del magisterio eclesiástico se encuentran de continuo referencias y pruebas sacadas de la Sagrada Escritura. Lo cual se comprende y resulta necesario, si tales decisiones pretenden poner de manifiesto que lo dicho en el dogma, lo dicho a menudo en un lenguaje ajeno a la Biblia y mediante conceptos filosóficos, está en conexión con el origen y el documento de la fe.

Los textos de la Sagrada Escritura, aducidos en los dogmas, en principio se citan simplemente, sin que se haga una exégesis magistral de los mismos. Sirven como pruebas objetivas, como *dicta probantia*, como principios que confirman lo que dice el magisterio. O, para emplear otras palabras, las decisiones doctrinales tomadas no son el resultado de lo que llamaríamos una exégesis técnica, sino afirmaciones sobre un contenido de la fe, que aquí y ahora hay que determinar y quizá delimitar, un contenido que está vivo en la fe de la Iglesia en general, y, por ende, en la confesión, la predicación, la liturgia y primordialmente también en el testimonio de la Escritura.

Acercas de lo cual hay que subrayar los elementos siguientes: son muy pocos los lugares escriturísticos, cuyo sentido haya declarado obligatorio el magisterio eclesiástico. Del Nuevo Testamento hay alrededor de una docena de pasajes, acerca de los cuales se dice que la decisión doctrinal deriva *de textu citato*, es decir, reclamándose el texto de la cita. Esos pasajes se refieren, en el concilio de Trento, al pecado original, bautismo, eucaristía y confesión; en el Vaticano I se aduce explícitamente la Escritura en favor de la denominada «revelación natural», así como en favor de la posición de Pedro, de su primado y de la potestad

de las llaves. Mas ni siquiera en esos casos se da una exégesis detallada dentro del texto conciliar; se dice simplemente que un determinado contenido doctrinal o de fe tiene su apoyo objetivo y su «fundamento último» en el texto escriturístico aducido. No hay, pues —del lado católico— ni la imposición ni la prohibición de una exégesis particular.

Y otra observación. En la teología católica vige un principio hermenéutico: la exigencia de obligatoriedad, de verdad, y en casos graves, de «infalibilidad» de un contenido de fe presentado en un dogma, se refiere y limita al mismo. Lo cual quiere decir que los fundamentos de índole bíblica, histórica y aun filosófica, aducidos como pruebas y apoyos de esa afirmación de fe, no participan de la «infalibilidad» del dogma en esa su función fundamentadora. Eso significa que la asunción de determinados textos bíblicos como prueba y fundamentación de un dogma no equivale a decir que la aplicación de la Escritura tenga ahí un valor infalible, en el sentido de una interpretación magistral de la Escritura. Se echa de ver ahí la primacía y predominio de la praxis, de la fe vivida, de la existencia creyente, por encima de la fundamentación teórica, prescindiendo de que los textos bíblicos sobre el bautismo y la cena del Señor describen a su vez una práctica. En esa regla hermenéutica se le reserva y asegura a la exégesis, como exposición científica, el campo que le es propio. Pero aquí surge otro problema.

El magisterio y la exposición de la Escritura

El concilio de Trento, al igual que los concilios Vaticano I y II, han hecho las siguientes afirmaciones sobre la exposición de la Escritura: el sacrosanto concilio de Trento «para reprimir los ingenios petulantes decreta que nadie, apoyado en su prudencia, sea osado a interpretar la Escritura Sagrada, en materias de fe y costumbres, que pertenecen a la edificación de la doctrina cristiana, retorciendo la misma Sagrada Escritura conforme al propio sentir, contra aquel sentido que sostuvo y sostiene la santa madre Iglesia, a quien atañe juzgar el verdadero sentido e interpretación de las Escrituras Santas, o también contra el unánime sentir de los Padres...»³

Este texto tiene ante los ojos *determinados abusos* de aquella época y lucha por una auténtica renovación. Los fallos de la época se daban en los «ingenios petulantes» y afectaban asimismo a la mala formación teológica y sobre todo exegetica de los sacerdotes. En el contexto se habla de predicadores que, apoyándose en abstrusos relatos milagrosos y en revelaciones privadas, exponen la Sagrada Escritura a su criterio y capricho (la retuercen) y con ello falsean el evangelio.

3. DS 1507.

Se hace hincapié por el contrario en la regla exegética de que la Escritura ha de exponerse en el sentido que sostuvo y sostiene la Iglesia. Lo cual significa en concreto —y se dice explícitamente— en el sentido de los *doctores et magistri* de la Sagrada Escritura, que la Iglesia reconoce. Y se piensa no sólo en los obispos, sino también en los teólogos, incluidos los laicos. Se rechaza de manera categórica —y así lo prueban las Actas— que la interpretación de la Sagrada Escritura sea asunto exclusivo del magisterio⁴. El sentido, que la Iglesia sostuvo y sostiene, significa además, es la exposición tal como se encuentra en la tradición auténtica, como las decisiones conciliares, y además en el testimonio unánime de los Padres de la Iglesia y de los doctores eclesiásticos. Aquí la unanimidad es importante, pues que la afirmación aislada de un teólogo particular, por aguda que pueda ser y por importante que sea el teólogo, no cumple evidentemente tal requisito⁵.

La frase contiene una precisión ulterior, en el sentido de que la competencia exegética, reclamada por el magisterio, se limita al ámbito de *la fe y las costumbres*, a *fides et mores*. Según la concepción del concilio tridentino por *more* no tanto han de entenderse unas exigencias éticas, cuanto unos «usos y costumbres», ritos, ordenanzas, que afectan a la liturgia y a la vida de piedad.

La frase, pues, del concilio de Trento vendría a significar: por lo que respecta a las formulaciones dogmáticas y las normas litúrgicas de la Iglesia, y en tanto que afectadas por la exégesis, nadie debe interpretar la Escritura contra ese sentido que la Iglesia sostiene. Se establece, por lo mismo, una regla negativa.

Estas precisiones las repite el concilio Vaticano I, que explícitamente se remite a la decisión de Trento: «Como quiera que hay algunos que exponen depravadamente lo que el santo concilio de Trento, para reprimir a los ingenios petulantes, saludablemente decretó sobre la interpretación de la Escritura divina, Nos, renovando el mismo decreto, declaramos que su mente es que en materias de fe y costumbres que atañen a la edificación de la doctrina cristiana, ha de tenerse por verdadero sentido de la Sagrada Escritura aquel que sostuvo y sostiene la santa (madre) Iglesia, a quien toca juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Escrituras santas»⁶.

Tampoco, según este texto, asume el magisterio la labor exegética como función suya exclusiva, convirtiéndola en innecesaria o en mero instrumento del magisterio mismo. No se hace ninguna afirmación particular sobre exégesis ni se ofrece ninguna exégesis particular; se hace

4. Cf. H. Kümminger, *Es ist Sache der Kirche*, «*iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum*», en ThQ 149 (1969) 282-296.

5. Ibid. 287.

6. DS 3007.

más bien una afirmación programática sobre los escritos de la Biblia, es decir, sobre su conjunto.

¿Una autoridad por encima de la Escritura?

¿No se constituye así el magisterio eclesiástico en norma e instancia para la Escritura? ¿No dispone de la misma?

A esto hay que empezar diciendo que la autoridad reclamada por el magisterio eclesiástico no es una autoridad sobre la Escritura, sino una *autoridad contra el particular* y su subjetividad y contra una posible arbitrariedad. En Trento se mencionaba expresamente a los exaltados, queriendo decir en general que para la exposición de la Escritura es una regla negativa la comunión de la Iglesia, su tradición y su exposición escriturística en forma de confesiones y liturgias. No se puede ir contra ese contexto y horizonte que han de ser respetados y tenidos en cuenta.

La Iglesia que expone la Escritura en ese sentido, aunque lo haga en forma de magisterio eclesiástico, no se sitúa por encima de la Escritura, sino que está ligada a la misma.

En principio hemos de decir que quien expone, quien interpreta—incluso y precisamente cuando lo hace de un modo auténtico— no se pone por encima sino por debajo de lo que ha de exponer, del texto, de la palabra, de la Escritura. Una *exposición vinculante* no significa un dominio y manipulación de lo que se expone sino un *servicio de máxima responsabilidad*, una entrega y un esfuerzo intensos a su contenido.

Se puede decir incluso que, en tanto que lectora y expositora de la Escritura, la Iglesia está sujeta al testimonio de la Escritura como testimonio de la palabra de Dios. Pretende hacer valer la autoridad y el poder salvífico de la palabra de Dios, pero no quiere suplantarlos.

Para juzgar hay que partir de esa voluntad originaria, de esa intención primordial, no de las insuficiencias, los abusos y comprensión deficiente que se dan en el servicio de esa tarea. Nada de todo ello elimina la autenticidad y legitimidad de tal tarea.

La autoridad de la Iglesia es, pues, una *autoridad expositiva*. Con ello adquiere una función e importancia normativa para los particulares. Mas con ello no pretende la Iglesia en primer término vincular a sus miembros consigo misma ni «ponerlos en cadenas»⁷, lo que quiere más bien es «incorporarlos a su propio sometimiento a la palabra de Dios en la Escritura»⁸. La autoridad de la Iglesia sigue estando sometida al tes-

7. H. Grass, *Die katholische Lehre von der Heiligen Schrift und von der Tradition*, Lüneburg 1954; K.G. Steck, *Das römische Lehramt und die Heilige Schrift*, Munich 1963.

8. P. Lengsfeld, *Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1960, 196; Id., *Tradition und Heilige Schrift*, en *MySal I*, 463-496; W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Maguncia 1965; versión castellana: *Dogma y palabra de Dios*, Mensajero, Bilbao 1968.

timonio de la Escritura. La palabra expositiva de la Iglesia arranca de la palabra bíblica y la hace presente.

Quiere decirse que el magisterio eclesiástico, lejos de ser la norma de la Escritura, es más bien *la norma normalizada* frente a la interpretación escriturística de cada cristiano.

Si la misma Sagrada Escritura es expresión y testimonio de la confesión de la Iglesia en sus comienzos, si la incorporación de los diferentes escritos en el canon de la Sagrada Escritura para separarlos de los escritos apócrifos acabó realizándose en un proceso de evolución y examen gracias a la decisión de la Iglesia, y en virtud de la fe viva en ella y de la orientación derivada de la «regla de fe», en las confesiones y en la liturgia, quiere decirse que consecuentemente tampoco se puede separar la exposición escriturística de ese contexto interno. Ni hay aquí, por tanto, alienación alguna, sino una vinculación connatural.

Y hay otro hecho que merece nuestra consideración: el camino que va del concilio de Trento al Vaticano I se caracteriza, entre otras cosas, porque en la tradición viva de la Iglesia se destacó cada vez más el factor de la autoridad y, además, porque el magisterio, representado en el colegio de los obispos, se concentró cada vez más y más en el magisterio del obispo de Roma. A eso se debió también la tendencia a delimitar progresivamente *la independencia de la teología científica*. El cometido del teólogo, y en especial del exegeta, se describió así: tiene que fundamentar con la Escritura y la tradición las decisiones del magisterio eclesiástico. Desde los tiempos de Pío IX la tarea preeminente de la teología fue la de probar cómo una doctrina está contenida en las fuentes de la revelación en el mismo sentido en que se define⁹. Y ello ocurre con la extraña argumentación de que sería metodológicamente falso que la teología pretendiera reclamarse a las fuentes en contra del magisterio. Porque no se puede explicar lo claro (= la actual doctrina del magisterio) por lo confuso (= las fuentes de la revelación), sino que ha de procederse a la inversa. Con razón se ha dicho que con ello «se cierne la amenaza de poner a las fuentes en minoría de edad, lo que acabaría eliminando el carácter de servicio del magisterio, si avanzásemos consecuentemente en esa dirección»¹⁰.

Desde esa mentalidad y concepción de la teología hay que ver la institución y actuaciones de la llamada *Comisión Bíblica*; una institución del magisterio eclesiástico, y más en concreto una fundación de León XIII. Esta comisión pontificia debería ser un comité de «sabios

9. M. Seckler, *Theologie als kirchliche Wissenschaft - ein römisches Modell*, en *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, Friburgo-Basilea-Viena 1980, 62, 84, espec. 79.

10. J. Ratzinger, *Das Zweite Vatikanische Konzil* (LThK) II, 527.

importantes», cuya tarea, según se determina explícitamente, sería la de cuidar por todos los medios de que por doquier entre los católicos se otorgase a la Sagrada Escritura el trato respetuoso exigido por las circunstancias de nuestro tiempo y se alejase de la misma no sólo cualquier «hábito de error» sino cualquier consideración demasiado libre. La palabra inicial del escrito pontificio «*Vigilantiae*» es todo un programa. Bajo Pío x se precisan los cometidos de la Comisión Bíblica en un sentido de «vigilancia» por cuanto que la Comisión responderá a las cuestiones sobre problemas bíblicos. Así lo hizo sobre todo mediante decretos llamados «*Responsa*», que generalmente sólo daba una respuesta «negativa» o «afirmativa» a las cuestiones planteadas. La serie de los «*Responsa*» emitidos entre 1905 y 1915 abarca las cuestiones siguientes: teoría de los relatos sólo históricos en apariencia; Moisés como autor del Pentateuco; autor y credibilidad histórica del Evangelio de Juan; Isaías; historicidad de Génesis 1-3; autor y tiempo de redacción de los Salmos; la prioridad temporal del Evangelio de Mateo; la cuestión sinóptica; los Hechos de los Apóstoles; Pablo como autor de las Cartas Pastorales y de la carta a los Hebreos; el llamado *Comma Johanneum* (1Jn 5,7) como texto auténtico¹¹.

Todas las resoluciones de la Comisión Bíblica aquí mencionadas se han demostrado como *insostenibles*. Honestamente hay que agregar que las decisiones de la Comisión Bíblica respondían primordialmente al planteamiento de si los argumentos históricos científicos bastaban para anular la concepción tradicional. La respuesta fue en todos y cada uno de los casos: No. Sólo la decisión sobre el *Comma Johanneum* del año 1897 fue revocada por la Comisión Bíblica en 1927, que lo hizo con las palabras siguientes: «Este decreto fue dado para prevenir la audacia de los doctores particulares que se arrogaban el derecho o de rechazar totalmente o de poner al menos en duda en último juicio suyo la autenticidad del *Comma Johanneum*; pero no quiso en manera alguna impedir que los escritores católicos investigaran más a fondo el asunto»¹².

Se puede decir ciertamente que las resoluciones de la Comisión Bíblica eran de índole pastoral más que doctrinal, y que nunca se consideraron como «infalibles». Y que la época, en que tal comité actuó—sobre todo bajo Pío x— fue una época llena de agitación, inseguridad, preocupaciones y miedo, a la que se creyó poder dominar únicamente con respuestas claras y con la resolución de lo prohibido. Era la época

11. Las decisiones de la Comisión Bíblica están contenidas en el *Enchiridion biblicum*, Roma 1954. Entre los errores modernistas se condenan su concepción del magisterio y de la Biblia, de la inspiración, y una serie de cuestiones exegéticas particulares. Cf. asimismo DS 3401-3419, 3505-3528. Cf. H. Fries, *Das Kirchliche Lehramt und die exegetische Arbeit*, en H. Kahlefeld (dir.), *Schriftauslegung dient dem Glauben*, Francfort 1979, 56-90.

12. DS 3682.

del modernismo, cuando la *exégesis histórico-crítica* quiso procurarse la carta de ciudadanía en la teología católica. Y sin embargo su primer representante había sido un teólogo católico: el oratoriano Richard Simon (1638-1712), cuyos escritos fueron puestos en el índice de libros prohibidos a instancias del obispo J.B. Bossuet¹³.

Las decisiones de la Comisión Bíblica y la puesta en el índice de las obras de los exegetas católicos que tuvo efecto dentro de ese marco, representaron de hecho para la exégesis católica la consecuencia de una pesada opresión. La Comisión frenó las energías y quitó cualquier ánimo de publicar los conocimientos que se debían a la exégesis histórico-crítica. Joseph A. Fitzmeyer describe así la situación: «Como consecuencia de esos decretos una espesa nube de conservadurismo reaccionario se proyectó durante la primera mitad de nuestro siglo sobre casi toda la ciencia bíblica»¹⁴.

La nueva situación

Un cambio de esa situación paralizante, opresiva y que sólo conducía a la resignación y a las frustraciones, tuvo efecto —sorprendentemente— gracias al propio magisterio eclesiástico, gracias a Pío XII. La encíclica *Divino afflante Spiritu*, publicada el año 1943¹⁵, sobre el fomento de los estudios bíblicos adecuado al tiempo, se consideró como una carta magna de la exégesis católica, como la apertura y definición de su cometido y como una liberación de las violencias, restricciones y encasillamientos en que se encontraba; la liberación de la exégesis de su sitio de ciencia auxiliar, concebida y adecuada al equipamiento y ornamentación de unos sistemas teológicos o como legitimación de ciertas prácticas eclesiásticas.

De ese importante documento sólo queremos destacar lo siguiente: se contempla como supremo cometido del exegeta el de encontrar y exponer el verdadero sentido de los Libros Sagrados ayudándose del conocimiento de las lenguas antiguas y de los recursos de la crítica textual. Para ello los escrituristas deben tener presente que su cuidado primero y más indispensable ha de ser el de conocer y determinar claramente cuál es el sentido literal de las palabras bíblicas. Pero sobre todo han de mostrar cuál es el contenido doctrinal y teológico de cada uno de los libros y textos en las cuestiones de fe y de costumbres. Con ello la ex-

13. Cf. H. Graf Reventlow, *Richard Simon (1638-1706)*, en *Klassiker der Theologie*, dir. por H. Fries y G. Kretschmar, II, Munich 1983, 9-21.

14. J. Fitzmeyer, *Die Wahrheit der Evangelien*, Stuttgart 1965.

15. Texto en *Enchiridion biblicum*, 201-227.

posición escriturística del exegeta no sólo puede servir a los teólogos en la explicación y demostración de las doctrinas de fe, sino que también será de utilidad para los sacerdotes que predicán al pueblo la doctrina cristiana y, finalmente, podrán contribuir a que todos los creyentes lleven una vida santa y digna de cristianos. Si los exegetas católicos brindan semejante exposición de la Escritura, que es sobre todo la naturaleza teológica, podrán reducir eficazmente a silencio a quienes afirman de continuo que apenas si encuentran algo en los comentarios bíblicos que eleve el espíritu a Dios, alimente el alma y fomente la vida interior, y que por lo mismo justifican su necesidad de escapar a una explicación espiritual y mística, como suelen llamarla.

El texto continúa: el sentido literal de un pasaje a menudo no aparece en las palabras y escritos de los autores orientales antiguos con la claridad que encontramos en nuestros autores de hoy. Lo que los orientales querían decir con sus palabras no se puede determinar con las puras reglas de la gramática o de la filología, ni simplemente con el contexto. El exegeta debe por lo mismo remontarse en espíritu hasta aquellos siglos remotos del Oriente, y con la ayuda de la historia, la arqueología, la etnología y otras ciencias determinar qué géneros literarios quisieron utilizar, y utilizaron de hecho, los escritores de aquella época antigua. Cuáles fueron esas maneras de hablar no puede establecerlo el exegeta *a priori*, sino con la ayuda de una investigación cuidadosa de la literatura oriental.

Se pide al exegeta católico que ponga todos los conocimientos de la arqueología, historia e investigación literaria al servicio de una mejor explicación e interpretación de la Escritura.

Explícitamente se alienta al exegeta para que no deje de abordar una y otra vez las cuestiones difíciles y todavía sin solucionar mediante el contacto con las ciencias profanas. Se invita a los fieles a que juzguen todas esas tentativas no sólo con recto sentido sí que también con gran caridad. Abiertamente se exhorta a no combatir o sospechar de lo nuevo simplemente porque lo es.

Ese documento, que marcaba un cambio de dirección, termina con estas palabras: «Desde el estudio de la Biblia, como de las fuentes sagradas, tienen que renovarse y rejuvenecer de continuo las disciplinas teológicas.»

El Vaticano II fue también en este campo un concilio de la renovación. La renovación como programa significa a su vez una *renovación desde el origen*, desde el testimonio normativo de la fe, y en concreto desde la Sagrada Escritura. La orientación y perspectiva bíblica es, junto con la dimensión pastoral y ecuménica, una de las características de este concilio. Más que en otros se da aquí la palabra a la Biblia, y a su vez no como una exégesis magistral de pasajes concretos, sino como orientación a la realidad testificada en la Escritura.

Un ejemplo de ello es la *constitución dogmática sobre la Iglesia*. No todos los textos citados cumplen la función de fundamentar de manera irrefutable lo que en ellos se dice, si nos atenemos a los criterios de una exégesis científica. Pero hasta qué punto se deja sentir la orientación básica hacia el origen, hacia el Nuevo Testamento, lo demuestran ya la misma definición y la descripción de la Iglesia. No se repite ni se acentúa simplemente la imagen tradicional, y desde luego bíblica, de la Iglesia como el cuerpo de Cristo. Más bien se desarrolla mediante el concepto ahora fundamental —y bíblico— de la Iglesia como pueblo de Dios. Y lo que hay que decir además de la Iglesia, no se expresa con modelos socio-políticos, como podrían ser los de una *societas perfecta*, sino mediante la enumeración —aunque sea de un modo sumario— de numerosas imágenes bíblicas. Tales imágenes no son suplantadas por un concepto de Iglesia. Las imágenes siguen siendo imágenes que, cada una por su parte, ilustran un aspecto, una dimensión de la Iglesia. Esa pluralidad de imágenes tiene como fin el describir la única realidad —diferenciada— de la Iglesia.

En la *Constitución sobre la liturgia* se dice de la presencia de Cristo expresada con la palabra: «Cristo está presente en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es él quien habla» (n.º 7). Y se habla de que para una preparación más abundante de la mesa de la palabra de Dios para los fieles, han de abrirse con mayor amplitud los tesoros bíblicos (n.º 51). En los comparativos empleados por ese texto «mejor, más rico, más profundo» se está indicando claramente que en el pasado eso no se había hecho de forma adecuada en este punto.

Y más importante aún es el hecho de que el Concilio, en una constitución específica, la *Dei verbum, sobre la revelación divina*, se haya ocupado de la cuestión de la Escritura y, por tanto, de nuestro tema. Habla sobre todo de la conexión entre Escritura, tradición, Iglesia y magisterio, y declara: «La sagrada tradición, pues, y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios confiado a la Iglesia; fiel a ese depósito todo el pueblo santo, unido con sus pastores en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, persevera constante en la fracción del pan y en la oración (cf. Act 2,42), de suerte que prelados y fieles colaboran estrechamente en la conservación, en el ejercicio y en la profesión de la fe recibida» (n.º 10).

Hace algún tiempo se discutió acaloradamente en la teología católica cómo había de entenderse *la definición real y la subordinación de Escritura y tradición*.

El concilio de Trento había declarado que el Evangelio, prometido por los profetas, proclamado por Jesucristo, predicado por los apóstoles como fuente de toda verdad salvífica y de todo orden moral, «se contiene en los libros escritos y las tradiciones no escritas que, transmitidas

como de mano en mano, han llegado hasta nosotros desde los apóstoles, quienes las recibieron o bien de labios del mismo Cristo, o bien por inspiración del Espíritu Santo»¹⁶.

La pregunta es ésta: ¿Cómo ha de entenderse ese «y», libros escritos y tradiciones no escritas? Una respuesta a la pregunta venía ya dada por cuanto que el «et» latino había entrado en lugar de un originario «*partim-partim*» (en parte y en parte), que estaba previsto.

La interpretación, adoptada sobre todo por J.R. Geiselmann, apoyada en numerosas investigaciones¹⁷ y que ha ido adquiriendo un asentimiento cada vez mayor dentro de la teología católica actual, dice que tal cambio no fue fortuito sino intencionado. La intención estaba en que no se debían definir las relaciones de Escritura y tradición de modo que una parte del evangelio estuviera en la Escritura y otra parte se hallase en la tradición, de lo cual resultaría que el conjunto de la palabra revelada sólo podía lograrse reuniendo el contenido escriturístico y tradicional. La verdadera definición de las relaciones entre Escritura y tradición habría que entenderla más bien de manera que una y otra sean *dos formas y comunicaciones*, por las que en cada caso nos llega todo el evangelio, el mensaje completo de salvación, aunque en una forma existencial diferente.

El Vaticano II ha dejado abierta esta cuestión y la posibilidad que ella da para hablar de un principio *Sola-scriptura*, entendido desde la perspectiva católica. «Pero el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado *únicamente al magisterio vivo* de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo» (n.º 10).

Lo dicho aquí se entiende adecuadamente, cuando lo comparamos con un texto de la encíclica *Humani generis* de Pío XII (1950). En ella se dice que el divino Redentor «no confió su palabra ni a los fieles particulares ni a los teólogos como tales para su declaración auténtica, sino única y exclusivamente al magisterio»¹⁸. Ciertamente que el *solus magisterio* recoge la constitución del Concilio sobre la revelación; pero el Concilio deja claro que «la función de la exposición auténtica, limitada al magisterio, es *un servicio específico*, que no abarca el total de la forma de presencia de la palabra, en la que se da también una función insustituible de toda la Iglesia, de los obispos y los laicos conjuntamente»¹⁹.

16. DS 1501.

17. La última: *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen*, Friburgo-Basilea-Viena 1962.

18. DS 3886.

19. J. Ratzinger, en *Das Zweite Vatikanische Konzil* (LThK) II, 527.

En este contexto no se puede silenciar una cuestión. Es muy sorprendente que en los documentos del magisterio repetidas veces se emplee la «partícula exclusiva», supuestamente protestante, en el sentido de «solamente», «el magisterio solamente». ¿No sería lógico y conveniente que también en el campo de la temática que tratamos se utilizase el católico «y» con una expresión clara, sobre todo cuando están dados los supuestos para ello?²⁰

La doctrina de la inspiración

La doctrina de la inspiración de la Sagrada Escritura está consignada en el Vaticano I con las palabras: las Sagradas Escrituras son «sagradas y canónicas», porque «habiendo sido escritas por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor (*auctor*) y como tales han sido entregadas a la misma Iglesia»²¹.

Posteriormente en la encíclica publicada por el papa León XIII, *Providentissimus Deus* se define la inspiración de un modo más concreto diciendo que el Espíritu Santo «por sobrenatural virtud, de tal modo les asistió (a los hagiógrafos) mientras escribían, que rectamente habían de concebir en su mente, y fielmente habían de querer consignar y aptamente, con infalible verdad expresar, todo aquello y sólo aquello que él mismo les mandara: en otro caso no sería él autor de toda la Sagrada Escritura»²².

La autoría divina no excluye sino que incluye por el contrario la condición de verdadero autor del hagiógrafo humano. Habitualmente esto se ha explicado con la idea —a su vez necesitada de una explicación— de Dios como causa principal y el hombre como causa instrumental, salvaguardando así la peculiaridad, creatividad, individualidad y libertad de los autores humanos, que son algo más que simples «secretarios».

El Vaticano II en su constitución sobre la revelación ha recogido y desarrollado las declaraciones anteriores del magisterio: «Pero en la redacción de los libros sagrados Dios eligió a hombres que utilizó, usando ellos de sus propias facultades y medios, de forma que, obrando él en ellos y por ellos, escribieron como verdaderos autores, todo y sólo lo que él quería. Pues, como todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman, debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fi-

20. Cf. M. Seckler, en ThQ 153 (1973) 182.

21. DS 3006.

22. DS 3293.

delidad y *sin error*, la verdad que Dios quiso que se consignara en las sagradas letras para nuestra salvación» (n.º 11).

La fórmula «*para nuestra salvación*» es la afirmación nueva y decisiva y, habida cuenta de la distinción entre verdades salvíficas y «verdades profanas», permite esta definición: «Todo en la Sagrada Escritura participa de la verdad, que Dios ha querido mostrarnos para nuestra salvación, o bien directamente y en cuanto al contenido, o bien de una manera mediata y en virtud de su servicio a la declaración salvífica»²³.

El Concilio continúa: «Habiendo, pues, hablado Dios en la Sagrada Escritura por hombres y a la manera humana, para que el intérprete de la Sagrada Escritura comprenda lo que él quiso comunicarnos, debe investigar con atención qué pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos. Para descubrir la intención de los hagiógrafos entre otras cosas hay que atender a los géneros literarios. Pues la verdad se propone y se expresa ya de una manera, ya de otra en los textos de diversos géneros históricos, proféticos, poéticos o en otros géneros literarios» (n.º 12).

A mí me parece que la *interpretación* más luminosa de la *inspiración* se encuentra en las reflexiones de Karl Rahner²⁴. Parte del hecho de que con Jesucristo, tal como ha sido anunciado y está presente en la predicación de los apóstoles, se ha cumplido la revelación absoluta y definitiva de Dios. En ese sentido la revelación se cierra con la muerte de los apóstoles, es decir, con el final de la era apostólica, por lo que también se puede decir que con la *Iglesia primitiva*. La revelación cristiana está destinada a todos los pueblos de todos los tiempos, y por lo mismo debe estar siempre presente. Para que esto sea posible, Dios ha dotado y dispuesto a la Iglesia primitiva en su conciencia creyente como fuente y norma de la fe de los tiempos posteriores en forma que pudiera ejercer realmente dicha función.

En esa dotación entra también la Escritura como eco del *kerygma* apostólico, que fue constitutivo de la Iglesia primitiva, y de la conciencia creyente que en él se funda.

«Al concretar la Iglesia por escrito su *paradosis*, su fe y su auto-realización, es decir, al formar dentro de sí la Escritura, se vuelve en tanto que Iglesia primitiva determinante hacia su propio futuro; y a la inversa: al constituirse como la ley determinante, según la cual se configura todo el futuro de la Iglesia, de cara a ese futuro, se forma la Escritura. Y precisamente en la formación de la Escritura confirma su singular autocomprensión que la separa de todo lo demás y que tiene que

23. A. Grillmeier, en *Das Zweite Vatikanische Konzil* (LThK) II, 550.

24. *Über die Schriftinspiration*, Friburgo 1958; versión castellana: *Inspiración de la Sagrada Escritura*, Herder, Barcelona 1970; Id., *Inspiration*, en HThG I, 717-725.

encajarle de manera particular para poder ser el canon de la Iglesia posterior»²⁵.

«La Escritura surge no sólo con ocasión de ponerse en marcha la fundación de la Iglesia primitiva; sino que la autoría activa e inspiradora de Dios es un elemento interno de la formación de la Iglesia primitiva y recibe sus propiedades partiendo de lo que ella es. Dios quiere la Escritura y a sí mismo como su autor, e impone ambas cosas porque quiere ser, y en tanto que lo es, el autor operante y eficaz de la Iglesia. *La inspiración escriturística es simplemente la autoría de Dios respecto de la Iglesia*, por cuanto que esa autoría se refiere precisamente al elemento constitutivo de la Iglesia como tal, que es justamente la Escritura»²⁶.

Desde ese planteamiento intenta también Karl Rahner explicar la inspiración de los libros del Antiguo Testamento. «En la medida en que también el Antiguo Testamento pertenece de antemano a la formación de la Iglesia (y no sólo de la Sinagoga) como una pieza de su prehistoria, y desde luego como pieza que mantiene una actualidad imperecedera, de ella cabe también decir lo mismo que de los escritos del Nuevo Testamento: esos escritos son inspirados como un elemento de la Iglesia formalmente predefinida por Dios»²⁷.

Es verdad que con este principio no quedan ya resueltas todas las cuestiones particulares; pero se ha creado un marco —en el plano de la teología fundamental— dentro del cual pueden buscarse unas soluciones concretas.

§ 60

IGLESIA E IGLESIAS

El problema de la Iglesia y las Iglesias ocupa en la teología fundamental de nuestro tiempo un lugar distinto del que ocupaba en las exposiciones antiguas de la apologética o de la teología fundamental.

La «demonstratio catholica»

En el planteamiento de la llamada *demonstratio catholica* el tema fue tratado de este modo: sólo existe la Iglesia de Jesucristo *en singular*. Y se probaba con los numerosos pasajes bíblicos que hablan, efectivamente, de la Iglesia en singular, sobre todo Mt 16,17-19, en que Jesús

25. *Über die Schriftinspiration*, 56s.

26. *Ibid.* 58.

27. *Ibid.* 61s.

se refiere explícitamente a «mi Iglesia». Se pensaba, además, que las otras imágenes bíblicas para señalar a la Iglesia —como las de rebaño, plantación, edificio, templo, novia, cuerpo cuya cabeza es Cristo—, todas apuntan a la Iglesia en singular a *una* Iglesia. Esta impresión la reforzaban las afirmaciones de las Cartas de la cautividad sobre la Iglesia como cuerpo de Cristo, así como el recuerdo de las exhortaciones apremiantes a la unidad, debidas sobre todo a Pablo, y que van unidas a la lucha contra las divisiones, partidismos, discordias y demás impedimentos de la unidad (cf. 1Cor 1,12s; Ef 4,1-13).

Frente a esos datos está sin embargo el hecho y la experiencia históricos de que desde muy pronto, y precisamente reclamándose a las *divisiones* aparecidas en la única Iglesia, se mencionan separaciones, expulsiones y actos recíprocos de excomunión. Lo cual tuvo como consecuencia el que hubiera también Iglesias, en plural. Sólo que ese plural, a diferencia de lo que ocurría con el plural de las Iglesias orientales, se vio como un plural ilegítimo, como algo que no debía ser. Y esto ocurrió por ambos bandos: la comunidad, de la que se había seguido la separación, pero que estaba por así decirlo *in possessione* y que se entendía a sí misma como la Iglesia antigua, como la Iglesia de la genuina tradición, se sabía a la vez como la única Iglesia de Jesucristo, de la cual se habían separado «las más recientes» y que, por lo mismo, no tenían derecho a llamarse Iglesia de Jesucristo. Las más recientes, a su vez, lanzaban el reproche de que la Iglesia antigua no había sido fiel a su origen, había perdido la continuidad e identidad, había eludido la llamada a la conversión y renovación, y por tanto se había hecho inevitable la separación de la misma. Por ello sólo la comunidad nueva podía ser la única Iglesia verdadera de Jesucristo. En todo caso, legítimamente sólo hay una Iglesia en singular.

La disolución de la Iglesia antigua, la división en parte, que en los tiempos primeros de la Iglesia, en la Iglesia de la Antigüedad, había creado no pocas dificultades —como lo demuestran las controversias dogmáticas en cuestiones cristológicas y trinitarias, como lo evidencian las diferencias en la disciplina y praxis eclesial (la disputa sobre la pascua, la controversia sobre el bautismo de los herejes), como nos lo recuerdan las teologías diferentes en la Iglesia oriental y en la occidental—. Pero fue por primera vez *en la Edad Media*, cuando el Occidente se había hecho cristiano, en el *Imperium christianum* como sucesor del *Imperium romanum*, cuando el asunto se convirtió también en *un problema político*. La unidad del imperio ya cristiano, y que tenía su consistencia y apoyo sobre todo en la unidad de la fe, en la unidad eclesiástica, pese a las importantes tensiones entre *Imperium* y *Sacerdotium*, entre el emperador y el papa, no podía verse amenazada. La única Iglesia redundaba en interés tanto de la Iglesia como del Estado. Las desviaciones de la fe,

las divisiones en grupos contra la única Iglesia, como las que siguieron al concilio de la Calcedonia (450), Iglesia que se había convertido en la gran Iglesia, en la Iglesia del pueblo, no sólo tenían importancia teológica sino que también, y sobre todo, resultaban lamentables en el plano político; por lo que había que descubrirlas, rechazarlas y combatirlas. Y todo ello con la misma dureza con que se combatía al enemigo exterior.

Pese a todo ello no fue posible evitar la división de la Iglesia en *la Iglesia de Occidente y la Iglesia de Oriente*, acaecida el año 1054. Tras un largo proceso de enajenación y alejamiento ambas Iglesias se condenaron y excomulgaron recíprocamente, manteniendo cada una la pretensión de ser la única Iglesia verdadera y «ortodoxa». A pesar del cisma ninguna de las dos Iglesias renunció a la pretensión ni al predicado de Iglesia. Se mantuvo la unidad en la fe, en el sacramento, en la estructura jerárquica (con la excepción del reconocimiento del papado como instancia jurisdiccional sobre toda la Iglesia). Las diferencias entre Oriente y Occidente, que no justificaban ninguna separación en la fe, acabaron creándola de hecho. La mutua excomunión, y el cisma consiguiente, tuvieron de hecho las mismas consecuencias que la separación en la fe: el no reconocimiento, el distanciamiento, la hostilidad. Los concilios unionistas de la edad media en nada cambiaron ese estado de cosas; sus compromisos no fueron aceptados.

Y surgió una pluralidad de Iglesias: Iglesia de Occidente, Iglesia Oriental. Si bien es verdad que ese plural no satisfacía a nadie y se sintió como una desgracia; lo cierto es que se le vio como posible.

Esto cambió con la separación y división de la cristiandad en Occidente con la Reforma del siglo xvi y con el movimiento anejo a la misma. Originariamente la Reforma no quería una división en Iglesia e Iglesias; se trataba de renovar la antigua Iglesia existente con el papa y los obispos; se trataba de renovarla desde el origen normativo de la Sagrada Escritura. El fracaso de esas aspiraciones —debido a motivos de toda índole— condujo a la división de la cristiandad en diferentes confesiones: la Iglesia antigua y las Iglesias de la Reforma. A diferencia de lo acaecido entre la Iglesia Oriental y la Occidental, aquí la división comportó una *separación en la fe*; y fue sin duda alguna más profunda y grave que el cisma entre Oriente y Occidente.

La Iglesia antigua afirmaba su pretensión de ser la única Iglesia de Jesucristo y de haber conservado la unidad sin interrupción, la unidad de la que habían apostado «las más recientes». Éstas, por su parte, afirmaban que la continuidad de la Iglesia originaria y permanente se daba en su comunión, mientras que la Iglesia católica había apostatado de sus orígenes y, con los «añadidos» la forma de la única Iglesia verdadera se había desfigurado y corrompido hasta no ser posible reconocerla.

Surgió aquí un plural de Iglesias ciertamente ilegítimo, si se piensa en la voluntad de Jesús, en su plegaria de que «todos los creyentes en él fueran una sola cosa» (Jn 17,21), si se piensa en las incesantes exhortaciones del apóstol Pablo a la unidad del cuerpo de Cristo cuya cabeza es Cristo. Aquel plural no podía ni debía ser; era *una culpa*. Pero con ello iba unida la pretensión respectiva de cada una de aquellas Iglesias de ser la única Iglesia de Jesucristo, de poseer y representar el singular que es propio de la Iglesia de Jesucristo, y que se denegaba a la otra Iglesia. El plural de las Iglesias se convirtió en el escándalo de toda la cristiandad, en el escándalo para el mundo. Las confesiones declaraban, por su parte, que la separación era necesaria por causa de la verdad, «por la felicidad de las almas», y que había que mantenerla hasta con la violencia y la guerra, si llegaba el caso.

La cuestión de las notas

En ese período de enfrentamiento, suscitado por la Reforma, surgió la cuestión de las notas de la única verdadera Iglesia de Jesucristo, la cuestión de las *notas ecclesiae*, que llegó a convertirse en un tema fundamental de la teología.

Para los reformadores la verdadera Iglesia de Jesucristo se da allí donde el evangelio es predicado de una manera pura y donde se confieren los santos sacramentos de conformidad con el evangelio (*Confessio Augustana*, art. 7). A lo cual ha de añadirse, en la perspectiva reformista, el que se llama «ministerio de la predicación», instituido por Dios para el servicio público del evangelio y del sacramento (art. 5), al que debe seguir un llamamiento ritual (*rite vocatus*, art. 14). De manera parecida determinaron los otros reformadores, especialmente Calvino aunque también los anglicanos, las notas de la Iglesia. La misma cuestión fue abordada dentro de la Iglesia católica de manera diferente en el marco de una *demonstratio catholica*. Las *propiedades* (*proprietaes*), predicadas de la Iglesia en el *Apostolicum*, a saber: unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad, se convirtieron a la vez en *notae*, en distintivos de la Iglesia. Es cierto —se declaraba— que no cada una de las propiedades de la Iglesia es también una «nota» en ese sentido, pero sí que cada «nota» es también una propiedad de la Iglesia.

Una propiedad de la Iglesia puede servir de nota, cuando es fácilmente reconocible, cuando es accesible a todos los hombres, cuando corresponde en exclusiva a la Iglesia verdadera, y cuando le conviene no de un modo transitorio, sino permanente y esencial. Las palabras del Credo: Creo en la Iglesia, una, santa, católica y apostólica, se convierten a la vez para la *demonstratio catholica* en notas que no sólo son accesibles

a la fe sí que también a la razón racional e histórica. Con ese planteamiento del tema son ya muchas las dificultades y los problemas que se plantean, pues no se ve muy bien cómo la misma cosa, las propiedades de la Iglesia pueden ser creídas por los creyentes y a la vez puede comprobarlas cualquiera a modo de notas.

El razonamiento, en el sentido de la *demonstratio catholica*, discurre así: Como premisa se establece que las cuatro notas, como propiedades permanentes y también como signos de reconocimiento, las posee originariamente la Iglesia de Jesucristo. Son simultáneamente contenidos de fe y de conocimiento. Esta tesis se puede establecer con las fuentes bíblicas y con una demostración histórica, que cualquiera puede seguir.

Y a la premisa sigue la proposición segunda o menor: esas cuatro notas se dan, y de una manera exclusiva, en la Iglesia católica. Una proposición que, a su vez, se puede establecer y comprobar empíricamente. Aunque desde luego no es fácil presentar esa prueba de una forma absolutamente convincente para todos, hasta poder convertirla en un argumento de credibilidad. Semejante prueba supone muchas experiencias y ha de contrastarse con experiencias contrarias y repetidas; no se compara un ideal luminoso del propio bando con la realidad totalmente distinta en sus manifestaciones del bando contrario.

Para reforzar la *demonstratio catholica* en su razonamiento e intención no bastaba con establecer en una exposición positiva que las notas mentadas se encuentran en la Iglesia católica; se intentaba dejar patente con un procedimiento negativo que tales notas faltaban en las otras Iglesias o que no se daban con el vigor y perfil que en la Iglesia católica.

Habida cuenta de la innegable dificultad, el razonamiento dentro de la *demonstratio catholica* se simplificó reduciéndolo y concentrándolo en la llamada *via primatus*, en la *nota romanitatis*. La Iglesia verdadera está allí donde está el papa, con lo que la Iglesia católica era la Iglesia romano-católica. La que puede reclamar para sí esta nota, fácilmente reconocible y comprobable, tiene también las otras notas. Pues se decía (no se argumentaba) que la Iglesia católica, con el papa a la cabeza, poseía las cuatro notas de unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad, de un modo causativo respecto de las otras Iglesias, que sólo las poseían de una manera participativa. Con ello el primado, la *romanitas*, fácilmente podía transformarse en una *nota characteristic et sufficiens*. Pero «como el proceso probatorio se refugiaba en reductos cada vez más inaccesibles, fue ganado en fuerza lógica mientras que teológicamente resultaba cada vez más problemático»¹.

1. M. Seckler, *Katholisch als Konfessionsbezeichnung*, en ThQ 145 (1965) 404. Cf. G. Thils, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux 1937.

A modo de sumario podríamos presentar así el resultado de esta reflexión: sólo la Iglesia católica posee las notas, que son a la vez las propiedades de la Iglesia de Cristo: unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad. Es, por tanto, la única Iglesia de Jesucristo². Las otras confesiones no tienen opción alguna al predicado de la Iglesia, porque en ellas no se dan las notas y propiedades o aparecen sólo de un modo parcial o fragmentario.

En esa perspectiva la Iglesia católica es «la anchurosa corriente, que durante siglos ha mantenido y sigue manteniendo el movimiento que arranca de Cristo. Las otras Iglesias son canales, que se han desviado de esa corriente y que, si ya no han desaparecido, se han secado o han vuelto al gran lecho, ni en su abundancia exterior ni en su dinámica interna pueden competir con ella»³.

De ese concepto se derivan *las consecuencias* siguientes: el plural de Iglesias es ilegítimo; contradice la voluntad de Jesús y la esencia misma de la Iglesia. Las comunidades cristianas fuera de la única Iglesia verdadera, que es la romano-católica, no se pueden designar con el nombre de Iglesia, aunque ellas se atribuyan ese predicado. Con la excepción de la Iglesia oriental, son *sectae acatholicae*, comunidades heréticas, «comunidades religiosas» con «servidores religiosos».

Si bien se mira, no se puede decir por tanto que la Iglesia esté separada o dividida. La única Iglesia auténtica no lo está en absoluto, sino que se afirma cada vez más en su unidad, que sobre todo a partir del Vaticano I se acentúa hasta la uniformidad. Sólo cabe decir que las otras se han separado, han abandonado la casa paterna, como el hijo pródigo de la parábola evangélica (Lc 15).

Iglesia y problema de la salvación

Desde los tiempos más antiguos la cuestión acerca de la verdadera Iglesia ha ido ligada al problema de la salvación. Así se refleja en la frase, que desde Cipriano se ha venido repitiendo: «*Extra ecclesiam nulla salus*», *fuera de la Iglesia no hay salvación*. El obispo Cipriano refería ese principio a quienes se habían separado de la Iglesia o estaban en peligro de hacerlo, sin convertirlo todavía en un principio universal. Y, además, entendía por *salus* los medios para la salvación. La frase de Cipriano alcanzó una importancia ilimitada en el *Dictatus Papae* de Gregorio VII,

2. J. Brunsmann, *Lehrbuch der Apologetik* II, St. Gabriel (Viena) 1930, 138-266, especialm. 265; J. Brinktrine, *Offenbarung und Kirche* II, Paderborn 1949, 232-284.

3. A. Lang, *Fundamentaltheologie* II. *Der Auftrag der Kirche*, Munich ³1962, 176; versión castellana: *Teología fundamental*, 2 vols., Rialp, Madrid ²1970.

en la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII y en el Decreto para los jacobitas. La mentada bula *Unam Sanctam* declara: «La Iglesia, que es una y única, tiene un solo cuerpo, una sola cabeza, no dos, como un monstruo; es decir, Cristo y el vicario de Cristo, Pedro, y su sucesor, puesto que dice el Señor al mismo Pedro: Apacienta a mis ovejas (Jn 21,17). Mis ovejas, dijo, y de modo general, no éstas o aquéllas en particular; por lo que se entiende que se las encomendó todas. Si, pues, los griegos u otros dicen que haber sido encomendados a Pedro y a sus sucesores, menester es que confiesen no ser de las ovejas de Cristo, puesto que dice el Señor en Juan que hay un solo rebaño y un solo pastor (Jn 10,16)»⁴.

«Someterse al papa de Roma es absolutamente necesario a todos los hombres para su salvación: así lo declaramos, afirmamos, definimos y proclamamos»⁵.

El concilio de Florencia (1438-1443), en su Decreto para los jacobitas, llevó este axioma al extremo, cuando declara «que nadie que no esté dentro de la Iglesia católica, no sólo paganos sino también judíos o herejes y cismáticos, puede hacerse partícipe de la vida eterna..., a no ser que antes de su muerte se uniere con ella.» Principio que se agudiza notablemente con la cita de Fulgencio de Ruspe: «Nadie, por más limosnas que hiciere, aun cuando derramare su sangre por el nombre de Cristo, puede salvarse, si no permaneciere en el seno y unidad de la Iglesia católica»⁶.

Las consecuencias del axioma *extra ecclesiam nulla salus* para la salvación de los hombres que no eran miembros de esa Iglesia parecieron insostenibles, aunque motivaran al máximo el celo misionero. Quien no pertenece a la Iglesia, según parecía, pierde su salvación. Pero esa consecuencia ¿cómo puede conciliarse con la voluntad salvífica universal, con la que Dios quiere que todos los hombres se salven (1Tim 2,4)? Asimismo se prestaba a malentendidos la otra aparente consecuencia de que la pertenencia a la Iglesia romano-católica era una garantía segura, y hasta casi una prenda infalible, de la salvación eterna; aunque lo cierto es que esto nunca se dijo.

Además, la frase «fuera de la Iglesia no hay salvación» es difícil de coordinar, ya que en el fondo está trazada y diríamos que chapada según el axioma expresamente condenado de Pascasio Quesnel: *fuera de la Iglesia no hay gracia*⁷.

Una declaración del papa Pío IX pretendió remediar el embarazo que

4. DS 872.

5. DS 875.

6. DS 1351.

7. DS 2429.

despertaba la frase «fuera de la Iglesia no hay salvación» con esta fórmula: «Por la fe debe sostenerse que fuera de la Iglesia apostólica romana nadie puede salvarse; que ésta es la única arca de salvación; que quien en ella no hubiere entrado, perecerá en el diluvio. Sin embargo, también hay que tener por cierto que quienes sufren ignorancia de la verdadera religión, *si aquélla es invencible*, no son ante los ojos del Señor reos por ello de culpa alguna»⁸.

Esta declaración de que puede obtenerse la salvación aun sin pertenecer a la Iglesia católica por ignorancia invencible e inculpable tampoco pareció ser una respuesta satisfactoria a la larga. Que el fundamento de la salvación no fuera más que algo negativo y defectuoso, tuviera que ser un «error», resultaba inadecuado en grado sumo a la realidad de la salvación como gracia de Dios y como responsabilidad personal.

Se intentó remediar esa deficiencia mediante una concepción expuesta en la encíclica *Mystici corporis* (1943) de Pío XII, que abría nuevos rumbos a la doctrina de la Iglesia. Ciertamente que también aquí se declara de forma tajante e inequívoca que el cuerpo místico de Cristo —la definición preferida del ser de la Iglesia— se identifica con la concreta Iglesia romano-católica.

Las relaciones de los cristianos no católicos con la Iglesia se describen en dicha encíclica con las categorías de «deseo inconsciente» (*desiderium inscium*) y «voto» (*votum*); es decir, como algo positivo, y no en virtud de un error. En una declaración explicatoria del Santo Oficio al arzobispo Cushing ese *votum* se ampliaba notablemente hasta incluir el «voto implícito» (*votum implicitum*)⁹.

El axioma *extra ecclesiam nulla salus* se entiende en la interpretación de la teología actual no como un principio personalista sino como un principio instrumental u *objetivo*. No pretende decir qué personas se salvan o no se salvan —juicio que a nadie le compete—, sino que pretende declarar *por qué medios les llega a los hombres la salvación*. Se describe el camino por el que se salvan todos los salvados: por Jesucristo y por la Iglesia, en la que él y su acción se hacen concretos de una manera presente¹⁰.

No hay, pues —según piensa Henri de Lubac— ningún impedimento para expresar positivamente la fórmula *extra ecclesiam nulla salus* y no decir a las personas de buena voluntad: fuera de la Iglesia estáis condenados, sino más bien: mediante la Iglesia y sólo por ella seréis salvos. A través de la Iglesia llega la salvación, y por ella está ya de

8. Neuner-Roos 367.

9. DS 3866-3873.

10. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* III/1. *Die Lehre von der Kirche*, Munich 1958, 820ss; versión castellana: *Teología dogmática*, 8 vols., Rialp, Madrid 1961.

camino hacia la humanidad. «Sólo el Cristo operante en la Iglesia crea la salvación; pero su acción creadora de salvación no se limita a la Iglesia»¹¹.

Pese a ello, hasta el Vaticano II la cuestión «Iglesia e Iglesias» se resolvió preferentemente como resulta del breve bosquejo histórico: la Iglesia de Jesucristo se identificaba exclusivamente con la Iglesia romano-católica. Sólo existe la Iglesia en singular, siendo ilegítimo el plural de Iglesias. Y si se encuentra en el lenguaje no católico, no deja de ser un lenguaje inexacto. Las otras Iglesias no son *instrumenta salutis*; eso lo es únicamente la Iglesia de Jesucristo, y ésta se identifica con la Iglesia romano-católica.

La nueva situación a través de las declaraciones del Vaticano II

El Vaticano II en modo alguno ha elevado a la Iglesia al centro de la fe cristiana; pero a través de una descripción amplia de la misma sí que ha expuesto su importancia y función, llegando a expresar que la Iglesia no es ciertamente la realidad capital, pero sí que está al servicio de la misma.

El Vaticano II, que quiso ser el concilio de la renovación de la Iglesia y que lo fue, y que quiso asimismo mediante la renovación abrir un camino hacia la unidad de los cristianos separados, siendo un concilio marcadamente ecuménico, hubo de acometer de una manera nueva el problema *Iglesia e Iglesias*. Las definiciones presentadas hasta entonces por el magisterio ya no se demostraban útiles. Habían entendido la reunificación de la cristiandad separada sólo como un retorno a la Iglesia romano-católica, y por ende como una capitulación incondicional. Pero a eso no estaban dispuestas las otras Iglesias.

En el problema *Iglesia e Iglesias* el Vaticano II halló un nuevo planteamiento, que no procura conservar la identidad y continuidad en la negación y exclusión de cuanto no es ella misma (la Iglesia romano-católica), sino en una manera de ver las cosas que aúna la fidelidad a lo propio con la apertura hacia lo demás.

Sin duda que también la constitución *Lumen gentium* (n.º 8) se refiere a las afirmaciones de la encíclica *Mystici corporis* de Pío XII; pero lo hace con matices diferenciadores: «Pero la sociedad (*societas*) dotada de órganos jerárquicos, y el cuerpo místico de Cristo, reunión visible y comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia dotada de bienes celestiales, no han de considerarse como dos cosas, sino que forman una

11. *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln-Colonia 1943, 207; cf. W. Kern, *Ausserhalb der Kirche kein Heil?*, Friburgo-Basilea-Viena 1979.

única realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino.» La idea fundamental es la analogía del misterio de la encarnación de Dios y de la Iglesia como comunidad visible y espiritual, como Iglesia terrestre, que está dotada de dones celestiales.

Después continúa el texto: «Ésta es la única Iglesia de Cristo, que en el símbolo confesamos una, santa, católica y apostólica, la que nuestro Salvador entregó después de su resurrección a Pedro para que la apacentara (cf. Jn 21,17), confiándole a él y a los demás apóstoles su difusión y gobierno (cf. Mt 28,18), y la erigió para siempre como "columna y fundamento de la verdad" (1Tim 3,15). Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, *se realiza* en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos, en comunión con él, aunque puedan encontrarse fuera de su comunidad muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica.»

Por el lenguaje y la intención en estas frases se rechazan una identidad y exclusividad entendidas en una acepción extrema, a la vez que se abre un espacio a la afirmación positiva y al reconocimiento. Lo cual se deriva claramente de una importante variante textual. El texto originario decía: «Haec igitur Ecclesia ... est Ecclesia Catholica, a Romano Pontifice et Episcopis in eius communione gubernata» (n.º 8). El *est* viene sustituido por un *subsistit*, y mientras que el *est* resulta exclusivo el *subsistit* es positivo y abierto¹².

Ese *subsistit* ejerce la función de «evitar una identificación incontralada de la Iglesia de Cristo con la Iglesia romano-católica y de quedar abierta a la realidad eclesial de las otras confesiones cristianas». El tenor de las afirmaciones es tan contenido «que —como dice un comentario evangélico— ni siquiera se puede descubrir ni rastro de presunción ni autocomplacencia»¹³.

Y otra cosa más que hay que advertir en este texto. Ya no se habla de la Iglesia romano-católica. En vez del localista «romana» y del concepto *Romanus Pontifex* entra el contenido espiritual del ministerio de Pedro y se agrega explícitamente su unidad con la comunión de los obispos. El problema de la identificación de la Iglesia lo vuelve a recoger y exponer el Concilio en las afirmaciones acerca de la Iglesia en el decreto sobre el ecumenismo. Las consideraciones sobre la unidad y unicidad de la Iglesia culminan en la frase: «El modelo y principio supremo de este misterio (de la Iglesia) es la unidad en la trinidad de personas de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu Santo» (n.º 2). La representación

12. A. Grillmeier, en *Das Zweite Vatikanische Konzil* (LThK) I, 173-176.

13. W. Dietzfelbinger, *Die Grenzen der Kirche nach der dogmatischen Konstitution «De ecclesia»*, en «Kerygma und Dogma» (1965) 169.

terrestre e histórica de esa unidad —viva y polifacética— de la Iglesia es el Espíritu Santo, que opera la comunión de los fieles en Cristo y con Cristo y es el distribuidor de los múltiples dones. Dicha unidad se articula en la confesión de una misma fe, en la común celebración de la liturgia y en la unión fraterna de la familia de Dios.

Con todo ello queda claro que la unidad de la Iglesia y en la Iglesia no puede consistir en la uniformidad, sino que es algo vivo, rico y múltiple. Aunque no deja de haber un límite allí donde la unidad en lo necesario se ve amenazada, donde la pluralidad se convierte en oposición y conduce a la división y cisma.

La cuestión de los miembros

A la luz de lo que hemos dicho sobre el problema de la identificación se abre también una nueva manera de relación entre Iglesia e Iglesias.

Si según la encíclica *Mystici corporis* entre Iglesia de Cristo y la Iglesia romano-católica media la relación de una mera identidad, no se puede discutir la consecuencia de que en sentido estricto y propio no hay división eclesial, porque quien no pertenece a la Iglesia romano-católica, no pertenece tampoco a la Iglesia en general. La unidad de la Iglesia está en la unidad de la Iglesia romano-católica. Mientras ésta exista, no se puede hablar en una perspectiva teológica de una división de la Iglesia.

El problema de cómo calificar el indiscutible ser cristiano de los otros y qué pensar de la dignidad eclesial de las comunidades en que se encuentran los cristianos fuera de la Iglesia romano-católica y en las que realizan la fe y la vida cristianas, se ha intentado solucionar respondiendo a la cuestión de *los miembros de la Iglesia*.

A propósito de esta cuestión, dos eran las corrientes tradicionales antes del Concilio. La concepción, representada sobre todo por la *ciencia canónica*, se apoyaba en el canon 87 del *Codex Iuris canonici*. En él se dice que el hombre se convierte por el bautismo en «persona» dentro de la Iglesia de Cristo con todos los derechos y obligaciones de un cristiano, mientras no hay un impedimento u óbice (*obex*) por lo que a los derechos atañe, que rompa el vínculo de la comunión eclesial o un castigo impuesto por la misma Iglesia. La declaración de persona en el sentido de personalidad jurídica incluye el estar en la Iglesia, el ser miembro de la misma. Así, pues, por el bautismo se confiere la pertenencia a la Iglesia de Jesucristo. «La personalidad conferida por el bautismo en la Iglesia es un ser miembro de la Iglesia con eficacia salvífica»¹⁴.

14. Cf. K. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Munich-Paderborn-Viena ¹¹1964, 175-184.

Surge entonces la cuestión de cómo esa pertenencia general de todos los bautizados se distingue de la pertenencia específica del cristiano católico. El Código de Derecho canónico no estudia esta cuestión, pero parece lógico distinguir una *gradación en la condición de miembros*: una pertenencia constitucional de todos los cristianos, que se establece por el bautismo y que distingue al cristiano del que no lo es, y una pertenencia como miembro activo —operativo—, que puede ser impedida, cualquiera sea el modo en que se hace.

Por el contrario, la encíclica *Mystici corporis*, recogiendo una vieja posición dogmático-apologética, expone la tesis de que *reapse*, es decir, en sentido propio, sólo pertenecen a la Iglesia quienes han recibido el bautismo, confiesen la fe verdadera y no se han separado, ni han sido separados, de la comunión eclesial¹⁵.

Se establecen, por tanto, tres tipos o notas de pertenencia, de ser miembro, cuya unión constituye el ser miembro de la Iglesia: bautismo - fe católica - subordinación a la jerarquía eclesiástica con el papa a la cabeza. Por lo mismo no pertenece a la Iglesia quien vive en el cisma (Iglesia oriental), el que vive en la herejía (cristianos reformados) y el que vive en la apostasía. Se dice que esos tres elementos por su misma naturaleza separan al hombre del *corpus ecclesiae*. Estas definiciones se cierran con la frase extraordinariamente difícil y dura: «Por lo cual, los que están separados entre sí por la fe o por el gobierno, no pueden vivir en este cuerpo único ni de éste su único Espíritu divino.» El *status* de los cristianos no católicos y de las comunidades no católicas lo trata la encíclica *Mystici corporis* sólo de manera indirecta. Dice que se encuentran en una situación en la que no pueden estar seguros de su salvación eterna; por lo que son invitados a salir de esa situación¹⁶.

A esta declaración negativa se agrega otra de carácter más positivo. En ella se dice que los cristianos no católicos están en relación con la Iglesia «*mediante un anhelo y deseo inconsciente*» y que en su retorno no llegan como extranjeros, sino como quienes regresan a la casa paterna.

La crítica a esta concepción bien intencionada pero insatisfactoria la formula así Joseph Ratzinger: «Contiene una psicología ficticia al atribuir a los hermanos separados un deseo, que niegan de forma consciente y explícita. Comporta de hecho una equiparación de los cristianos no católicos con los paganos en el tema de la pertenencia a la Iglesia, ya que también a estos últimos se les puede imputar una pertenencia de deseo a la Iglesia. El punto de partida de todo este intento de solución queda dentro por completo de lo subjetivo; la salvación de los no ca-

15. DS 3802.

16. DS 3821.

tólicos se reduce en la práctica al factor exclusivamente subjetivo de un deseo, que ni siquiera puede comprobarse de una manera consciente»¹⁷.

El Concilio ha intentado solucionar con *un planteamiento nuevo* los problemas aquí expuestos y las incongruencias en los mismos. Y lo ha hecho sobre todo no volviendo a recoger la imagen de la pertenencia y del ser miembro como descripción de las relaciones entre Iglesia católica y confesiones, comunidades e Iglesias no católicas; ni siquiera en la forma, por matizada y graduada que se quiera, de pertenencia o no pertenencia. Tampoco reaparece la definición de la encíclica de *votum* y *desiderium inscium*. El concepto de voto lo devuelve el Concilio al lugar en que teológicamente tiene sentido y aplicación, que es en la situación de los catecúmenos. Se dice, en efecto, que éstos, mediante el voto —consciente— de su voluntad de ser acogidos en la Iglesia, están unidos con la misma (*Lumen gentium*, n.º 14).

Los conceptos clave, que en la reflexión conciliar son determinantes de la situación de los cristianos católicos y no católicos, se llaman *incorporatio* y *coniunctio*. El *incorporari* corresponde al estado eclesiológico de los creyentes católicos, el *coniunctum esse* pretende definir con un concepto abierto las relaciones de los no católicos con la Iglesia católica.

La plena pertenencia, el *plene incorporari* se atribuye a quienes *tienen el Espíritu de Cristo* —esto ocupa el primer lugar y significa un planteamiento eclesiológico extraordinariamente importante—. Sólo después sigue la enumeración de los otros elementos de la pertenencia a la Iglesia: «A la sociedad de la Iglesia se incorporan plenamente los que, poseyendo el Espíritu de Cristo, reciben íntegramente sus disposiciones y todos los medios de salvación depositados en ella, y se unen por los vínculos de la profesión de la fe, de los sacramentos, del régimen eclesiástico y de la comunión, a su organización visible con Cristo, que la dirige por medio del sumo pontífice y de los obispos» (n.º 14). Según esto la pertenencia a la Iglesia se realiza de un modo doble: en el plano espiritual e interno y en el plano visible.

Con la mención y hasta primacía del criterio espiritual para la pertenencia de la Iglesia, «los que tienen el Espíritu de Cristo», se ha dado un paso adelante en la concepción eclesial, que hasta entonces sólo se regía por criterios jurídicos de los que se intentaba sacar las normas de-

17. *Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft der Kirche*, en *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1972. 101; versión castellana: *El nuevo Pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972; cf. H. Fries, *Der ekklesiologische Status der evangelischen Kirche in katholischer Sicht*, en *Aspekte der Kirche*, Stuttgart 1963, 123-152; versión castellana: *Aspectos de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1966; W. Kasper, *Der ekklesiologische Charakter der nicht-katholischen Kirchen*, en *ThQ* 145 (1965) 42-62.

cisivas. Mediante esta definición en el sentido de una *hierarchia veritatum*, adquiere aquí el pensamiento una nueva amplitud y apertura, que no ha de entenderse como una negación sino como la realización de lo católico. Cuán importante sea esta idea del criterio por el Espíritu de Cristo, se deduce también desde otro punto de vista.

Cierto que el pecado no elimina la pertenencia a la Iglesia; que los pecadores siguen perteneciendo a la Iglesia, según un viejo axioma teológico; pero esa pertenencia lastrada por el pecado no sólo no es eficaz, sino que se convierte en sentencia condenatoria para el individuo: «Sin embargo, no alcanza la salvación, aunque esté incorporado a la Iglesia, quien no perseverando en la caridad, permanece en el seno de la Iglesia con el cuerpo (*corpore*) pero no con el corazón (*corde*).»

Con ello se establece una distinción matizada en el problema acerca de la salvación y el de la pertenencia a la Iglesia, que hasta entonces no se había formulado con la claridad suficiente. El *plene incorporari* no proporciona motivo alguno para el orgullo, la falsa tranquilidad o la seguridad.

Las relaciones con las otras comunidades eclesíásticas cristianas se describen con las palabras del «*coniunctum esse*» y del «*ordinari*», el «estar ordenado» a la Iglesia. El tipo de esa vinculación se describe no mediante la referencia a unos sentimientos subjetivos, sino a unas realidades cristianas y eclesíásticas. Precisamente la historia de este texto (n.º 15) fue muy movida, delata una lucha intensa por realizar algún progreso más allá de lo declarado en documentos anteriores y, en el estudio de cada palabra y concepto, intenta estar a la altura de las intenciones ecuménicas y pastorales del Concilio. La realidad cristiana, que está constituida por el bautismo y sus implicaciones, se convierte en el punto de partida fundamental. Tan importante texto suena así: «La Iglesia se siente *unida* por varios vínculos con todos los que se honran con el nombre de cristianos, por estar bautizados, aunque no profesan íntegramente la fe, o no conservan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro. Porque muchos de ellos conservan la Sagrada Escritura como norma de fe y de vida y manifiestan sincero celo religioso, creen con amor en Dios Padre todopoderoso, y en Cristo, el Hijo de Dios salvador, están marcados con el bautismo, con el que se unen a Cristo, e incluso reconocen y reciben en sus propias Iglesias o comunidades eclesiales otros sacramentos... Hay que contar también la comunión de oraciones y de otros beneficios espirituales; más aún, cierta verdadera unión en el Espíritu Santo, puesto que también obra en ellos con su virtud santificante por medio de dones y de gracias, y a algunos de ellos les dio la fortaleza del martirio. De esta forma el Espíritu promueve en todos los discípulos de Cristo el deseo y la colaboración para que todos se unan en paz, en un rebaño y bajo un solo pastor, como Cristo de-

terminó. Para cuya consecución la madre Iglesia no cesa de orar, de esperar y de trabajar y exhorta a todos sus hijos a la santificación y renovación, para que la señal de Cristo resplandezca con mayores claridades sobre la faz de la Iglesia.»

De esta nueva visión de los creyentes no católicos y de su vinculación —pese a todas las diferencias y divisiones que persisten— sólo falta un paso para *la valoración positiva de aquellas comunidades* en las que el cristiano ha recibido su condición de tal y en las que la vive y realiza. Si a cada cristiano se le atribuyen tantos elementos como los que representan una vinculación con la Iglesia católica, es que también a dichas comunidades hay que atribuirles el fenómeno de la vinculación, y ello hasta el punto de designarlas con el nombre de Iglesia.

Ese paso hacia el reconocimiento explícito de tal consecuencia lo dio el Concilio con su *Decreto sobre el ecumenismo* (n.º 3), que refiriéndose a los cristianos que viven fuera de la Iglesia romano-católica dice: «No obstante (los muchos impedimentos y discrepancias), justificados por la fe en el bautismo, quedan incorporados a Cristo, y por tanto, con derecho se nombran con el nombre de cristianos y los hijos de la Iglesia católica los reconocen justamente como hermanos en el Señor.

»Es más, de entre el conjunto de elementos o bienes con que la misma Iglesia se edifica y vive, hay algunos y aun muchos y eximios, que pueden existir fuera del recinto visible de la Iglesia católica: la palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad, los otros dones interiores del Espíritu Santo, y los elementos visibles; todo esto, que proviene de Cristo y a él conduce, pertenece por derecho a la única Iglesia de Cristo.

»Nuestros hermanos separados practican no pocas acciones sagradas de la religión cristiana, acciones que en diversas formas, según las condiciones diferentes de cada Iglesia o comunidad, pueden sin duda engendrar realmente la vida de la gracia, y que hay que reconocer como aptas para abrir el acceso a la comunión de salvación.

»Por tanto, esas Iglesias y comunidades separadas, aunque creemos que tienen deficiencias, no carecen ni mucho menos de significación y peso en el misterio de la salvación. El Espíritu de Cristo no ha rehusado valerse de ellas como medios de salvación, cuya eficacia proviene de la misma plenitud de gracia y verdad confiada a la Iglesia católica.»

Se declara en el presente texto —más allá de la *Lumen gentium*— que la Iglesia se edifica sobre los dones de Cristo. En su plenitud esos dones se dan en la Iglesia católica; pero en diferente medida también se encuentran en las otras comunidades cristianas, y desde luego como una fuerza que crea y mantiene la comunión. Cuando se precisa explícitamente que «todo esto, que proviene de Cristo y a él conduce, pertenece por derecho a la única Iglesia de Cristo», no solamente se plantea el

problema de la identificación de cara a una respuesta abierta, sino que se destaca y fundamenta el carácter eclesial, el ser iglesia, de las otras comunidades. Y también se hace hincapié en que las Iglesias que viven de tales realidades no provocan la separación sino la comunión de la Iglesia de Cristo.

No es que con ello se nieguen o arrinconen las diferencias, pero sí que se ordenan a una *comunión* universal. De lo cual síguese que la palabra y concepto de «Iglesia» se pueden usar con todo derecho y verdad, pero siempre en un *sentido analógico*, en el que se entremezclan unidad y diversidad, diversidad y unidad. Semejante visión no exige de la Iglesia católica que renuncie a ser la Iglesia de Jesucristo. Mas tampoco requiere esa afirmación que haya que discutir el ser eclesial de las otras Iglesias y comunidades por causa de la propia eclesialidad, sino que permite reconocer una eclesialidad también allí, entre tales comunidades, están vivos los dones por los que la Iglesia de Cristo vive y se edifica, y que pertenecen a la única Iglesia.

En el citado texto del *Decreto sobre el ecumenismo* se habla de *Iglesias y comunidades eclesiales*, sin que en dicho pasaje se establezca una diferencia y división. Tampoco habría que forzarla *a posteriori*, como a veces se hace. Hemos de observar, no obstante, que varias de esas comunidades rechazan por su propia cuenta el ser Iglesia. Por eso el Decreto sobre el ecumenismo ha hablado de las «Iglesias orientales» y de las «Iglesias y comunidades eclesiales separadas de occidente».

Y aún hemos de referirnos en este contexto a otra peculiaridad. La declaración de que el Espíritu de Cristo se ha servido de las comunidades eclesiales separadas como instrumentos de salvación se ha formulado en forma negativa: «*Spiritus Christi uti non renuit...*» (= no ha rehusado valerse de ellas). Pues bien, es curioso que la encíclica *Mystici corporis* emplease el mismo giro al referirse a la inhabitación del Espíritu Santo en quienes están separados por completo del cuerpo místico, y asegura de forma explícita que el Espíritu de Dios no rehúsa hacer morada en ellos. En general, sin embargo, se dice que quienes están separados en la fe o en el gobierno «no pueden vivir en un cuerpo ni de su Espíritu divino»¹⁸.

Esta nueva visión, que el concilio adopta y articula, ciertamente que representa un genuino y enorme *progreso*; no es un desarrollo de la teología medieval, por ejemplo, sino su clara corrección. Se asienta aquí un nuevo planteamiento teológico, que en la fe y existencia de las Iglesias cristianas clama por una realización concreta y múltiple.

18. DS 3808.

Iglesia e Iglesias bajo una nueva forma

Tales declaraciones, tomadas en su conjunto, proporcionan la posibilidad y crean el supuesto para tratar y valorar la cuestión «Iglesia e Iglesias» de manera diferente a como se hizo en el pasado: en un sentido positivo-afirmativo. El plural de las Iglesias no puede ser ya ilegítimo, cuando el Concilio habla explícitamente de otras comunidades y confesiones cristianas como Iglesias y comunidades eclesiales.

Se establece así un signo ecuménico de capital importancia. Si en el pasado a menudo se definía a las confesiones, incluso en su misma esencia, por lo que las diferenciaba y separaba de las otras —es decir, por «lo no católico», «lo no protestante»—, hoy se recuerda que son muchos los factores externos que intervienen —y el Concilio lo ha expresado de manera explícita—, y que entre las confesiones existe *una comunión vinculante*, mayor y más significativa que las diferencias entre las mismas. Si en épocas pasadas y teniendo en cuenta las diferencias casi se había perdido de vista esa ancha comunión, hoy se tiende a ver las mentadas diferencias en el horizonte de una comunión más vasta. Lo cual da paso no sólo a una óptica más adecuada a la realidad, sino también a *la importancia ecuménica*.

Las Iglesias y comunidades eclesiales, apostrofadas como Iglesias no romanocatólicas, tienen ahí un fundamento ecuménico decisivo, y con ello el supuesto para una comunión más intensa, para una unión, de tal forma que las confesiones que en un sentido claro y tajante fueron los sujetos de la separación, se convierten cada vez más en sujetos de una legítima pluralidad en la unidad¹⁹, de modo que las viejas posiciones separadoras se truequen en diversidad reconciliada. Según la fórmula de Joseph Ratzinger: las Iglesias tienen que seguir siendo Iglesias y convertirse en una Iglesia. Estas declaraciones abren además una perspectiva a *los orígenes bíblicos* y la historia. Con la misma intensidad con que en el Nuevo Testamento se habla de la unidad de la Iglesia y de la Iglesia en singular, se habla también de las Iglesias en plural, en el sentido de iglesias locales, de comunidades y asambleas litúrgicas en Corinto, Jerusalén, Roma, etc. Tales Iglesias no son filiales, ni delegaciones en el exterior de una central; son Iglesias en el sentido pleno de la palabra, son Iglesias como acontecimiento. En ellas acontece y se realiza lo que constituye a la Iglesia: la predicación del mensaje de Jesús y del mensaje acerca de Jesús, la perseverancia en la doctrina de los apóstoles, la fracción del pan como celebración de la eucaristía y el servicio diaconal.

19. H. Fries, *Ökumene statt Konfessionen?*, Francfort 1977.

Las comunidades mencionadas no evidencian ninguna uniformidad en su forma, su composición y, parcialmente, ni siquiera en su organización. Existe una diferencia entre las comunidades primordialmente judeo-cristianas y las de origen pagano.

La forma de Iglesia que aparece en el Nuevo Testamento es la de una Iglesia en iglesias, la de una unidad de Iglesia en la pluralidad, que lejos de ser un impedimento constituye una expresión de la unidad viva, que se funda en Cristo y en su Espíritu y que está obligada a la edificación.

Con otras palabras: las iglesias tenían su sitio en una Iglesia, y la Iglesia se realizaba en las iglesias.

En teoría a lo largo de la historia jamás se ha discutido ese plural. No obstante hemos de agregar enseguida —y lo haremos con palabras de Joseph Ratzinger— que ese plural de hecho ha ido retrocediendo de continuo en la Iglesia católica frente a un sistema centralista, en el cual la iglesia local de Roma fue como incorporándose a todas las otras iglesias locales, con lo que recortó y uniformó el aspecto unitario.

En ese hecho subyacen, por una parte, importantes puntos de apoyo para la Iglesia católica actual de cara al movimiento ecuménico. El hecho, efectivamente, de que el plural de las iglesias, que podía darse legítimamente en la Iglesia, retrocediera allí cada vez más, se debió a que ese plural, al que en la Iglesia no se le garantizaba espacio suficiente, se desarrollase *fuera* de la misma, en la *independización de las iglesias particulares*. Si el Concilio así lo reconoce, eso significa que uniformidad e identidad no son la misma cosa, y que por encima de todo en la unidad de la Iglesia católica debe suscitarse de nuevo la pluralidad de las Iglesias²⁰.

Late ahí una *tarea*, que la Iglesia romano-católica necesita practicar y cumplir. Hasta el Vaticano II, y en horizonte de la influencia histórica que el Vaticano I ejerció con su decisión sobre el primado y el magisterio infalible del papa, los impulsos que los llamados «Papas Píos» recogieron de manera consciente y transformaron en una praxis múltiple de acuerdo con el modelo «Cuanto más unitario, tanto mejor y más convincente para la unidad», la Iglesia católica se ha venido ejercitando sobre todo en las formas de unidad y hasta de la máxima *uniformidad* posible, incluso en el lenguaje litúrgico unitario. Los católicos no se han ejercitado todavía debidamente en la pluralidad legítima de la Iglesia, afectados tal vez por la alarmante pluralidad, por las «denominaciones», que se han presentado y siguen presentándose en las Iglesias no romano-católicas. «El católico reconocerá que su propia Iglesia no está todavía preparada en absoluto para el fenómeno de la pluralidad en la unidad,

20. *Die Kirche und die Kirchen*, en «Reformatio» 2 (1964) 104.

y que es cometido personal suyo orientarse hacia esa posibilidad y realidad. Verá, pues, una profunda tarea de renovación de la propia Iglesia, que no ha de cumplir de hoy para mañana, sino que reclama un proceso de autoapertura, un tiempo de paciencia, dentro del cual no tendría derecho en modo alguno para absorber simplemente a los otros, porque en la Iglesia todavía no se ha creado un espacio para lo que les es propio, al que tienen legítimo derecho»²¹.

En lugar de la idea de conversión, que tiene perfecto sentido para el individuo que es guiado por su conciencia, aparece fundamentalmente la idea de *comunión y de unidad* de las Iglesias; las Iglesias persisten aunque deben de convertirse en una Iglesia. Si el católico se atreve a esperar algo así, llegará la hora en que las Iglesias, que existen fuera de la Iglesia, puedan entrar por fin en su unidad, de modo que persistiendo en su ser eclesial adopten realmente sólo aquellas modificaciones que semejante unidad conlleva necesariamente.

Esas modificaciones pueden compendiarse en la exigencia que reaparece de continuo en el diálogo intraeclesial y ecuménico: la unión y unidad de la Iglesia sólo puede darse sobre la base de la verdad, no al margen de la misma. Sin embargo, «no debe exagerarse la exigencia de la verdad cuando no es vinculante e indispensable. No se puede imponer como verdad lo que en realidad es una forma surgida en la historia y que está en una conexión más o menos estrecha con la verdad. Precisamente cuando el peso de la verdad y su carácter irrenunciable están en juego, debe corresponder una honestidad que se guarda de una utilización precipitada de la verdad y que está dispuesta a buscar con los ojos de la claridad la amplitud interna de lo verdadero»²².

Podemos, pues, decir que la forma de Iglesia e Iglesias, presente en el Nuevo Testamento, no es el reflejo del estado actual de la Iglesia. La conocida tesis de Ernst Käsemann de que el canon neotestamentario no fundamenta la unidad de la Iglesia sino la pluralidad de las confesiones²³, sólo puede aceptarse si con ella no se señala el *status* actual de las confesiones separadas y que excomulgan a las otras, sino aquel estado de cosas que se espera y al que se aspira, y que es la meta de la unidad ecuménica: *unas confesiones no como portadoras del estar separadas, sino como sujeto de una legítima y reconciliada pluralidad en la unidad*. Cuanto más clara se vea dentro de la Iglesia católica la importancia de las iglesias locales, «en las cuales y de las cuales consta la Iglesia», cuanto

21. Ibid. 106.

22. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, Munich 1982, 208; versión castellana: *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985.

23. *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, 214-223; versión castellana: *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978.

más se reconozca y compruebe que las otrora iglesias misionales se convierten en iglesias autónomas con su forma y cuño genuinos, como la Iglesia de África, la de Latinoamérica, la del Extremo Oriente, tanto más preparada y dispuesta estará la Iglesia católica para la tarea que aún está pendiente: la de que las Iglesias han de continuar siéndolo y llegar a formar una Iglesia.

Y la conclusión de todo esto es que el ecumenismo no puede ocupar el sitio de las confesiones, sino que las confesiones, fieles a su centro, deben ser expresión y señal del ecumenismo. Será entonces cuando, en virtud de un proceso pendiente hacia el reconocimiento debidamente entendido como realización del cometido y de la promesa «*Ecclesia semper reformanda*», llegará a su cumplimiento la realidad «Iglesia e Iglesias»²⁴.

24. Cf. H. Fries-K. Rahner, *Einheit der Kirche - reale Möglichkeit*, Friburgo-Basilea-Viena 1983; versión castellana: *La unión de las Iglesias*, Herder, Barcelona 1986; W. Bühlmann, *Weltkirche-Neue Dimensionen. Modell für das Jahr 2000*, Graz-Viena-Colonia 1984.