

CONCILIUM

*Revista internacional
de Teología*

ECUMENISMO

Abril 1966

Iserloh

Wolf

Bosc

Ganoczy

Willems

Hasenbützl

Alevisatos

Evdokimov

Mejía

14

CONCILIUM

Revista internacional de Teología

Diez números al año dedicados cada uno de os a una disciplina teológica Dogma, Liturgia, istorial, Ecumenismo, Moral, Cuestiones Fronteras, Historia de la Iglesia Derecho Canónico, ,piritualidad y Sagrada Escritura

CONTENIDO DE ESTE NUMERO

Kung	<i>Presentacion</i>	475
Iserloh	<i>Lutero visto hoy por los catolicos</i>	477
Wolf	<i>¿Que pretendio Lutero?</i>	489
Bosc	<i>¿Que puede decir Calvino a los catolicos de hoy?</i>	501
Ganoczy	<i>Calvino y la opinion de los catolicos de hoy</i>	509
Willems	<i>¿Cual es la contribucion de Karl Barth al movimiento ecumenico?</i>	518
Hasenhuttl	<i>¿Que pretende Bultmann con su programa de desmitizacion?</i>	527
Alevisatos	<i>Exigencias fundamentales de la Ortodoxia para con la Iglesia Catolica</i>	538
Evdokimov	<i>¿Cuales son los votos fundamentales que la Iglesia Ortodoxa dirige a la Iglesia Catolica?</i>	545
Allchin	<i>Testimonio de la Comunon Anglicana</i>	556
Littell	<i>Los intereses y preocupaciones de las iglesias libres</i>	565
O'Hanlon	<i>¿Que pueden aprender los catolicos de las iglesias libres?</i>	574
Mejia	<i>Las misiones no catolicas en regiones de mayoria catolica</i>	585
BOLETINES		592
DOCUMENTACION CONCILIUM		626

Traductores de este numero

Un grupo de profesores del Seminario Diocesano de Madrid

Director de la edición española
P JOSE MUÑOZ SENDINO

Editor en lengua española
EDICIONES CRISTIANDAD
Aptdo 14 898 —MADRID

CONCILIUM

Revista internacional de Teología

14

ECUMENISMO

EDICIONES CRISTIANDAD

MADRID

1966

CON CENSURA ECLESIASTICA
Depósito Legal: M. 1.399 - 1965

COMITE DE DIRECCION

DIRECTORES DE SECCION

Prof. Dr. E. Schillebeeckx, OP	(Dogma)	Nimega	Holanda
Mgr. Dr. J. Wagner	(Litúrgica)	Tréveris	Alemania
Prof. Dr. K. Rahner, SJ	(Pastoral)	Munich	Alemania
Prof. Dr. H. Küng	(Ecumenismo)	Tubinga	Alemania
Prof. Dr. F. Böckle	(Moral)	Bonn	Alemania
Prof. Dr. J. - B. Metz	(Cuestiones fronterizas)	Münster	Alemania
Prof. Dr. R. Aubert	(Historia de la Iglesia)	Lovaina	Bélgica
Mgr. Dr. N. Edelby	(Derecho Canónico)	Damasco	Siria
Prof. Dr. T I. Jiménez Urresti	(Derecho Canónico)	Bilbao	España
Prof. Dr. Chr. Duquoc, OP	(Espirituali- dad)	Lyon	Francia
Prof. Dr. P. Benoit, OP	(Sagrada Es- critura)	Jerusalén	Jordania
Prof. Dr. R. Murphy, O. CARM.	(Sagrada Es- critura)	Washington	U.S.A

CONSEJEROS

Dr. L. Alting von Geusau	Groninga	Holanda
Ludolf Baas	Amersfoort	Holanda
Mgr. Dr. C. Colombo	Varese	Italia
Prof. Dr. Y. Congar, OP	Estrasburgo	Francia
Prof. Dr. Ch. Davis	Heythrop	Inglaterra
Prof. Dr. G. Diekmann, OSB	Collegeville	U.S.A
Prof. Dr. H. de Lubac, SJ	Lyon	Francia
Prof. Dr. J. Mejía	Buenos Aires	Argentina
Dr. M. Cardono Peres, OP	Fátima	Portugal

SECRETARIO GENERAL

Dr. M. C. Vanhengel	Nimega	Holanda
---------------------	--------	---------

COMITE DE DIRECCION DE ESTE NUMERO

DIRECTOR

Prof. Dr. H. Küng	Tubinga	Alemania
-------------------	---------	----------

DIRECTORES ADJUNTOS

Prof. Dr. W. Kasper	Münster	Alemania
Prof. Dr. J. Remmers	Münster	Alemania

MIEMBROS

Prof. Dr. G. Baum, OSA	Toronto	Canadá
Mgr. Prof. Dr. H. F. Davis	Birmingham	Inglaterra
Prof. Dr. A. Dulles, SJ	Woodstock	U.S.A.
Mgr. Dr. Chr. J. Dumont	Boulogne-S-Seine	Francia
Dr. A. Fiolet	Boxtel	Holanda
Mgr. Dr. J. C. Groot	Boxtel	Holanda
Prof. Dr. M. J. Le Guillou, OP	Boulogne-S-Seine	Francia
Prof. Dr. M. Hurley, SJ	Dublín	Irlanda
Prof. Dr. B. Lambert, OP	Courville	Canadá
Prof. Dr. E. Lanne, OSB	Roma	Italia
Dr. J. F. Lescrauwaet, MSC	Stein	Holanda
Prof. Dr. H. v. d. Linde	Nimega	Holanda
Prof. Dr. J. Mejía	Buenos Aires	Argentina
Prof. Dr. J. Oesterreicher	Newark	U.S.A.
Prof. Dr. D. O'Hanlon, SJ	Los Gatos	U.S.A.
Dom O. Rousseau, OSB	Chevetogne	Bélgica
Dr. Th. Sartory	Munich	Alemania
Prof. Dr. B. Schultze	Roma	Italia
Dr. Th. Stransky, CSP	Roma	Italia
Prof. Dr. G. Tavard, AA	Pitsburgo	U.S.A.
Prof. Dr. G. Thils	Lovaina	Bélgica
Prof. Dr. M. Villain, SM	París	Francia
Prof. Dr. E. Vogt	Bergen	Noruega
Prof. Dr. W. de Vries, SJ	Roma	Italia
Mgr. Dr. J. Willebrands	Roma	Italia
Prof. Dr. J. Witte, SJ	Roma	Italia

PRESENTACION

¿Conocemos a los otros? Si queremos ser sinceros tendremos que responder: no. Pero comenzamos a conocerlos, y esto es ya un gran paso. Esto quiere decir que estamos interesados en conocerlos, cosa que no sucedió siempre. Durante largos siglos no hemos querido conocerlos. Y en caso de que quisiéramos, era sólo en su aspecto peor, para poder herirlos y eliminarlos en el campo de la teología. Hoy sentimos interés por conocerlos, porque también ellos, en un sentido auténtico y a veces incluso en un sentido más perfecto, son cristianos e Iglesias cristianas. ¿Cómo no habíamos de sentir interés por conocer a nuestros hermanos?

Son hermanos nuestros, aunque en algo sean distintos. La diversidad puede ser más fecunda que la unidad —en la mediocridad—. Por eso nos interesa mucho el conocer a los otros: a pesar de las numerosas debilidades y parcialidades que, naturalmente, se dan también entre ellos, hay algo que, como cristianos, hacen mejor que nosotros. De esto nos damos cuenta apenas empezamos a conocerlos. Entonces comprendemos que nuestra catolicidad a menudo no tiene, por desgracia, nada de realidad, que es sólo una posibilidad, una exigencia, un programa que en muchas cosas espera convertirse en realidad. Pero los otros, con frecuencia sólo en parte y de forma reducida, han hecho realidad algunos puntos de este programa. Baste citar la alta estima, teológica y práctica, de la Sagrada Escritura, el culto vivo e inteligible y diversos aspectos en la teología. Conocer a los otros significará, por tanto, aprender de ellos. Y mientras aprendemos de ellos hacemos también que ellos nos conozcan mejor. Porque no

los comprendimos, tampoco ellos nos comprendieron, y viceversa.

Ciertamente no aprendemos con los ojos cerrados. No podemos aceptar todo a priori. Pero podemos probarlo todo. "Probadlo todo, quedaos con lo bueno" (1 Tes 5, 21). Tenemos ya un criterio para juzgar a los otros (y a nosotros mismos): el mensaje originario de Cristo, Señor de la Iglesia, y de la Iglesia apostólica que es el primer testigo que lo proclama.

Este número de Concilium quiere, dentro del espíritu del Vaticano II, ayudar a conocer a los otros. En él se presenta sólo una pequeña selección de cuestiones, pero quizá sean las cuestiones representativas que pueden poner de relieve el estado actual de la problemática en los puntos decisivos. No limitamos nuestra atención al momento presente; al menos por lo que se refiere a la Reforma protestante volvemos la mirada también al pasado que a menudo condiciona la situación actual más que la actualidad misma. Por eso consideramos oportuno ocuparnos de Lutero y Calvino antes que de los actuales. Era natural que encomendásemos los temas ortodoxos y protestantes a autores ortodoxos y evangélicos, mientras autores católicos intentan salirles al encuentro, con afán comprensivo, partiendo de la teología católica. Durante mucho tiempo nosotros (y los otros) nos hemos dicho a nosotros y a los otros lo que éstos eran, en lugar de preguntarles llanamente qué son.

En este número verá todo el que no lo haya visto antes que después del Vaticano II la teología no tiene menos que hacer, sino más, mucho más. Pero al mismo tiempo la teología se ha hecho más fascinante —una verdadera aventura del espíritu, digna de que se lancen a ella los mejores—, y a la vez más esperanzadora y más grata, porque hoy puede ayudar de nuevo al hombre en mucho. El que la teología católica haya recibido nueva vida es uno de esos imprevisibles frutos del Concilio que son reales, aunque en los decretos se diga poco de ellos.

LUTERO VISTO HOY POR LOS CATOLICOS

I. UNA PERSONALIDAD POLIFACETICA

El decurso del movimiento ecuménico ha hecho patente que los esfuerzos por conseguir la unidad de los cristianos no pueden avanzar sin recurrir a la historia. Hay que eliminar, en efecto, bastantes escombros; hay que esclarecer en su condicionamiento histórico ciertos problemas anquilosados, con objeto de limar sus aristas y superarlos. Es preciso entender desde su propio tiempo y colocar bajo la perspectiva correcta a ciertas personalidades cuya imagen ha sido desfigurada por el odio o el apasionamiento de los partidos, o falsamente elevada a la categoría de héroe. Ello tiene valor, en primer término, para Martín Lutero, el cual dio su impronta a la Reforma, sobre todo en Alemania. La figura del reformador es, hasta hoy, objeto de controversia, y ello no sólo por el hecho de que el juicio acerca de su persona y de su obra vaya ligado a la decisión de fe ante las exigencias de la Reforma con respecto a la verdad: unos hacen de Lutero un héroe de la fe, otros, hereje y destructor de la unidad de la Iglesia. Por el contrario, es en el mismo Lutero donde descansa la raíz de la dificultad para comprender y presentar de un modo conforme a la verdad, su persona y su obra. Poseemos una gran cantidad de escritos de Lutero y de testimonios sobre su persona y sus intenciones. No falta ciertamente a todas estas obras una íntima conexión. Todos sus problemas han sido planteados fundamentalmente desde muy pocos puntos de vista. Pero Lutero no nos ha dejado en una obra sistemática una exposición de toda su teología, como hizo Calvino en su "Institutio". Se hallaba mucho

más condicionado por la vivencia y la polémica del momento. Sus obras son escritos ocasionales, lecciones, controversias y sermones. Además sufrió una profunda transformación en el paso de monje a reformador. Dado su carácter marcadamente vivencial, era incapaz de juzgar sin prejuicios, en una ojeada retrospectiva, fases anteriores de su evolución. De este modo, él mismo tuvo una considerable participación en el nacimiento de esa "leyenda de Lutero" que por primera vez ha sido desmontada, bloque a bloque, en las últimas décadas, debido al minucioso trabajo científico de hombres como Otto Scheel ¹.

Por otra parte, todo lo que Lutero escribió constituye una confesión de fe, es decir, un conocimiento respaldado por su propia vivencia y sufrimiento, y que él deberá comunicar a los demás. Pero esto lo hará, a su vez, en situaciones apuradas y por ello no dudará en cargar vigorosamente el acento sobre ciertos puntos para ganar en claridad, de tal forma que la paradoja se transforma en él en un modo corriente de expresión. No es extraño que Lutero haya sucumbido con demasiada frecuencia al peligro de su temperamento colérico y de su ímpetu polémico.

Todo ello dificulta la comprensión de su naturaleza polifacética y de la riqueza de su obra y le hace aparecer a menudo como indeciso y en contradicción consigo mismo. El mismo Juan Cochlaeus, contemporáneo de Lutero, hablaba de un "Luther septices" y había intentado refutarlo por medio de sus mismas afirmaciones.

Si Heinrich Boehmer pudo decir con razón: "Existen tantos Luteros como libros de Lutero hay" ², ello se debe no sólo al hecho de que los diversos autores, según la teología y la piedad de su tiempo, se hayan forjado una figura del reformador que constituye más bien una imagen de la fisonomía espiritual propia de éstos, sino sobre todo al polifacetismo y a la complejidad del mismo Lutero, que implica la posibilidad y el peligro de des-

¹ O. Scheel, *M. Luther, Vom Katholizismus zur Reformation* I-II, Tubinga ³1921/1930.

² H. Boehmer, *Luther im Lichte der neueren Forschung*, Leipzig ⁵1918, 5.

taçar y aislar una línea o un tema de su pensamiento: la acentuación, por ejemplo, de la justificación forense en detrimento de la renovación interior ciertamente defendida por Lutero; o de su teología de la palabra como lo característico, mientras se consideraba su adhesión al sacramento como una inconsecuencia o como un resto de catolicismo no superado en el fondo; o de su protesta audazmente obstinada en contra del Papa y del Concilio, lo que lleva a considerarlo como un revolucionario, mientras se interpreta su evolución hacia una Iglesia nacional y del pueblo como una desviación de sus propósitos auténticamente protestantes; o el ver, finalmente, en las palabras de Schleiermacher: "¡La Reforma continúa!" la interpretación legítima de los deseos de Lutero, mientras se considera, por el contrario, la ortodoxia de los siglos XVI y XIX como un adulteración de su herencia, a pesar de que aquélla hubiese podido aducir a Lutero, al menos materialmente, a su favor.

2. CAMBIO EN LA CONCEPCION CATOLICA DE LA FIGURA DE LUTERO

Si se puede hablar, en lo que dice relación a la figura de Lutero en el seno del protestantismo, de un "Lutero en las transformaciones de su Iglesia"³, la concepción católica ha permanecido bastante constante a través de los siglos hasta los umbrales de nuestra época. Se hallaba "bajo el hechizo del comentario de Cochlaeus sobre Lutero"⁴, como demostró Adolf Herte en su obra en tres volúmenes. En consonancia con esta imagen polémica trazada por Juan Cochlaeus en 1549, tres años después de la muerte del reformador, Lutero empezó a ser para los católicos exclusivamente el hereje que, por medio de sus falsas doctrinas, precipitó en la perdición a innumerables almas, el destructor de

³ H. Stephan, *Luther in den Wandlungen seiner Kirche*, Berlín 1951.

⁴ A. Herte, *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochlaeus*, I-III, Münster 1943; J. Cochlaeus, *Commentarii de actis et scriptis Martini Lutheri*, 1549.

la unidad de la Iglesia, el demagogo que, comenzando por la guerra de los campesinos, atrajo sobre Alemania y la Cristiandad la miseria y la desgracia. En este cuadro, oscuro y parcial, introdujo Juan Adam Möhler, al comienzo del siglo XIX, tonos más claros alabando en Lutero su vigorosa piedad y confesando que la abundancia de sus elevados pensamientos podría haber edificado a la Iglesia de no haber desgarrado el mismo Lutero la unidad de aquélla por su arrogancia y demagogia⁵.

Pero el impulso iniciado por Möhler hacia una revisión de la figura de Lutero no encontró seguidores. A ello contribuyó también la agravación del antagonismo confesional en Alemania desde la mitad del siglo XIX. Sólo se produjo el cambio por obra de la ciencia histórica, cuya suprema ley es la objetividad y la fidelidad a las fuentes, y que fue promovida en el ámbito católico por la Sociedad Görres. En este sentido fue, sobre todo, Sebastián Merkle (1862-1945) quien marcó un nuevo rumbo⁶. No le movía aún, sin embargo, una actitud ecuménica consciente. Sólo intentaba hacer justicia histórica a Lutero —a quien tenía “de un modo bastante parcial por un anticatólico”⁷—, y reconocer su buena intención. Cayó en la cuenta de que era misión del psicólogo y del historiador llegar a “comprender subjetivamente” a Lutero, el cual “objetivamente no tenía razón”⁸. Cuán poco preparados se hallaban para ello amplios estratos del pueblo y del clero se demuestra por el proceso de Beyhl-Berlichingen, celebrado en Würzburg al iniciarse el siglo (1902) y en el que fue enredado Merkle. Unas conferencias de divulgación para el pue-

⁵ J. Mohler, *Kirchengeschichte*, III, Ratisbona 1868, 100-108 (edit. por P. Gams).

⁶ Sus artículos: *Wiederum das Lutherproblem; Luthers Quellen; Das Lutherbild der Gegenwart; Gutes an Luther und Übles an seinen Tadeln; Zu Heinrich Denifle, Luther*, recopilados ahora en Sebastián Merkle — *Ausgewählte Reden und Aufsätze* (edit. por T. Freudenberger, *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg* 17), Würzburg 1965.

⁷ J. Lortz, *Sebastián Merkle. Gedächtnisrede*, en *Sebastián Merkle — Ausgewählte Reden und Aufsätze*, 57-96; 86.

⁸ *Das Lutherbild in der Gegenwart*, *ibid.*, 226.

blo sobre "Reforma-revolución y guerra de los Trienta Años" del barón Adolf von Berlichingen provocaron, a causa de ciertas afirmaciones y exageraciones falsas, el apasionamiento de las confesiones y suscitaron la contrarréplica de Beyhl, maestro protestante, en el escrito "Mentiras históricas del ultramontanismo". En el proceso originado por esta causa fue implicado Sebastián Merkle como perito por su condición de historiador eclesiástico. Merkle calificó de falsas las afirmaciones de Berlichingen acerca de Lutero, negándoles todo valor científico. Este dictamen suscitó indignación en los círculos católicos, siendo considerado como una puñalada por la espalda dada a las causa católica. Nadie quería aceptar que ésta había sido dañada, no por Merkle, sino por Berlichingen, y que era preciso elevar, por medio de una clara confesión de la verdad, a la investigación histórica católica por encima de toda postura dudosa. En el mismo año de este proceso, 1903, apareció la gran obra sobre Lutero, *Luther und Luther-tum*, del dominico Heinrich Denifle, durante muchos años archivero auxiliar de los archivos vaticanos. Esta obra cayó como una bomba entre los admiradores de Lutero al final del siglo XIX. No se trataba de una biografía, sino de una serie de doctas investigaciones en torno a una doble problemática: "La evolución de Lutero hacia la Reforma" y "Lutero y la escolástica". El aspecto de historia de los dogmas representa el valor permanente en esta obra, muy condicionada por su época. Denifle subrayó el hecho de la procedencia de Lutero de la escolástica tardía, inficionada por el nominalismo. Al achacarle que no conoció a santo Tomás o que lo entendió mal, así como a san Agustín y a san Bernardo —lo que, para el belicoso tirolés, equivalía a falsearlos— olvidaba, de un modo deficiente, el peculiar estilo del pensamiento de la escolástica tardía y lo nuevo de Lutero. "El echar en cara a un dominico de entonces el no conocer a santo Tomás y no seguirlo parece tan absurdo como el negar a un arquitecto del barroco capacidad suficiente para su oficio por el hecho de no construir según el estilo gótico"⁹.

⁹ Ibid., 206.

Por lo que se refiere a los primeros pasos en la evolución de Lutero, Denifle obligó a la investigación protestante a reconsiderar las propias afirmaciones acerca del Lutero posterior y a comprenderlo partiendo de sus presupuestos católicos. Ello ha producido sus frutos en muchos trabajos protestantes, sobre todo en la gran obra de Otto Scheel, *Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation* ("Martín Lutero. Del catolicismo a la Reforma").

Pero frente a la importancia científica indiscutible de la obra de Denifle hay que situar también su lenguaje incontrolado, su tendenciosa hostilidad contra el reformador, en cuya persona sólo encontró sombras y cuya doctrina de la justificación y su oposición a los votos monacales hundían sus raíces —según Denifle— en la depravación moral del mismo Lutero. Sólo mentira, falsedad y calumnias encontraba en éste, negándole, en todo caso, toda buena fe. En una palabra, "el libro venía a ser una ejecución, moral y científica, del agustino apóstata por el dominico que había permanecido fiel" (Jedin). En una recensión, muy comentada y no siempre entendida rectamente por sus contemporáneos, censuraba Merkle en 1904 el tono de la obra, aunque subrayando al mismo tiempo la importancia de su contenido.

Las descortesías de Denifle fueron superadas por el jesuita Hartman Grisar en su obra en tres volúmenes *Luther* (1911-12) y en su biografía, en un tomo, sobre Lutero: *Martin Luthers Leben und Werk* ("Vida y obra de Martín Lutero"). Tiene en cuenta, ocasionalmente, ciertos aspectos buenos del reformador y destruye muchas leyendas sobre Lutero que corrían en ambos campos. Antepone el aspecto psicológico al dogmático y hasta emprende una interpretación psicológica de la persona de Lutero. Por muy extensamente que Grisar haya tratado a Lutero y por muy convincentes que sean sus pruebas, es verdad que no logró captar lo característico de Lutero: lo religioso. Grisar le niega toda motivación religiosa y jamás descubre en él una verdadera piedad. De este modo se queda en la superficie a pesar de toda su erudición admirable. En todo caso, Merkle pudo constatar que la obra de Grisar suponía un avance sobre la de Denifle y más aún sobre la crítica católica acerca de Lutero de tiempos

pasados. De ello podía “nacer la consoladora certeza de que, paulatinamente, se impondría una concepción más digna de las funciones de la ciencia católica que no califique de mejor católico a aquel que crea defender su fe por medio de una condenación absoluta y unilateral del adversario y de una exaltación, igualmente unilateral, de ciertos aspectos menos afortunados del catolicismo, creyendo levantar así el prestigio de su Iglesia ante la mirada de los que se hallan fuera”¹⁰.

3. NUEVA IMAGEN DE LUTERO EN EL CATOLICISMO

Aquella esperanza de Merkle vino a cumplirse en la obra de Joseph Lortz. En su *Historia de la Iglesia estudiada bajo el punto de vista de la historia de las ideas*¹¹ y en *La Reforma en Alemania*¹² presentó una imagen de Lutero y de la Reforma que fue considerada por católicos y protestantes como un cambio crucial. Así contribuyó poderosamente a la transformación del clima en las relaciones entre las confesiones en las últimas décadas. Dentro de una inviolable vinculación al dogma pretendió “decir la verdad en el amor”.

La situación de la Iglesia en vísperas de la Reforma se concreta, según Lortz, en múltiples abusos, en una amplia falta de claridad teológica y en una carencia de vigor religioso, de tal modo que, después de tantas ocasiones desperdiciadas para iniciar una reforma, había llegado a ser históricamente inevitable la reforma en el sentido de una revolución en el seno de la Iglesia. Existe, pues, una culpa considerable también por parte católica en la escisión de la Iglesia originada por la Reforma. Martín Lutero, después de una seria lucha ante Dios, se salió de la Iglesia católica impremeditadamente. Se convirtió en reformador en su combate contra una representación insuficiente de la realidad

¹⁰ Ibid., 211.

¹¹ *Kirchengeschichte in ideengeschichtlicher Betrachtung* 22/23 edic., 1964. Trad. española, E. Guadarrama, Madrid 1962.

¹² *Die Reformation in Deutschland*, 1939, 4.^a edición 1962.

católica. “Derribó en sí mismo un catolicismo que no era católico” (I, 76) y “descubrió de un modo herético lo que constituye el patrimonio central del catolicismo” (I, 434). Por encima de todas las realidades que tipifican a Lutero, éste era un hombre religioso y de mucha oración (I, 383). Vivió de la entrega confiada al Padre celestial por medio del Crucificado. “La fórmula central dice: por la ‘fe sola’ ” (I, 385); por eso lucha contra “la justificación por las obras”. Sus demandas religiosas no encontraron, por parte de la Iglesia, del Papa y los obispos, la respuesta sería que exigían ni la responsabilidad que reclamaban. La constatación de estos hechos no impide a Lortz hacer una severa crítica de Lutero: el reformador se encontraba poderosamente influenciado por sus vivencias, carecía además de control, y de templanza; de carácter germánico, era poco cortés y muy impulsivo. En su inclinación a dominar la realidad, en lugar de aceptarla serena y humildemente, no puede decirse que sea, en un sentido pleno, un buen oyente de la Palabra de Dios, mucho menos un oyente cabal de la Biblia y, desde luego, nunca un oyente perfecto de la Iglesia. En pocas palabras: Lutero se halla instalado, ya de raíz, en un plano subjetivista. Es claro que esta crítica acierta con el punto central y no encuentra réplica tan fácil como los insultos de Denifle o como el frío análisis de Grisar. Señala, por otra parte, el cambio de clima constituido por el hecho de que pueda tener lugar una amplia discusión interconfesional en la que, a pesar de toda impugnación y severa crítica, han dejado de existir los insultos.

El historiador de la Iglesia, Erwin Müllhaupt, evangélico, intentó hace algunos años restringir la importancia de la obra de Joseph Lortz con la observación de que no era representativa del catolicismo de hoy. Escribe: “En mi opinión, es preciso ampliar esta diferencia (entre Lortz y Przywara) en el sentido de que, al menos por ahora, la postura católica con respecto a la Reforma adoptada por el profesor Lortz, aun siendo prometedora y benévola, no puede ser considerada, por desgracia, como la postura oficial católica... Desgraciadamente y hasta el presente no nos es posible percibir nada de este espíritu en el catolicismo oficial pon-

tificio”¹³. No fue posible entonces rebatir plenamente estas afirmaciones: en aquellos momentos era prohibida una nueva edición de *La Reforma en Alemania*. Pero, mientras tanto, no sólo apareció ésta (en 1962), sino que además, con el pontificado de Juan XXIII, se ha verificado en el transcurso del Concilio un cambio de clima que se puede comprobar en el decreto de ecumenismo. En él se exige a los católicos que reconozcan en la vida de los hermanos separados las riquezas de Cristo y las obras de las virtudes (n 4) y se hace resaltar que la escisión de la Iglesia no ha surgido “sin culpa de los hombres por ambas partes” (n 3). Esto significa, como lo ha constatado Joseph Lortz en las conclusiones finales de su investigación acerca de las causas de la Reforma, que “la Reforma es un asunto que afecta al catolicismo en el sentido de una complicidad, también por parte católica, en la motivación y por tanto en la culpa... Tenemos que asumir nuestra propia culpa”¹⁴, y estamos llamados “a reintegrar en la Iglesia católica el rico patrimonio de Lutero”¹⁵.

4. NUEVAS TAREAS

La investigación de los últimos años sobre Lutero —tanto la católica como la protestante, pues es altamente significativo el hecho de que los “frentes” ya no se identifiquen con las fronteras confesionales— se sitúa cada vez más bajo el signo del Lutero considerado en su juventud. El problema de transición a la Reforma, del momento y del contenido de la misma, no ha encontrado aún una solución definitiva. Este problema incluye en sí la cuestión acerca de lo “nuevo” y la “católico” en los cursos de exégesis dados por Lutero de 1513 a 1518. Por lo que se refiere

¹³ Lortz, *Luther und der Papst*, en “Materialdienst des konfessionskundlichen Instituta” 7 (1956), 108 s.

¹⁴ *Die Reformation als religiöses Anliegen heute. Vier Vorträge im Dienste der Una Sancta*, Tréveris 1948, 104.

¹⁵ J. Lortz, *Martin Luther, Grundzüge seiner geistigen Struktur*, en *Reformata reformanda, Festgabe für H. Jedin*, I (edit. por E. Iserloh y K. Repgen) Münster 1965, 214-246; 216.

a la historia de la teología, parece haberse conseguido un acuerdo en el sentido de que Lutero se halla fuertemente influenciado por la teología nominalista y se califica a sí mismo de ockhamista, aunque al mismo tiempo dirige ásperos ataques en contra de esta teología, rechazándola como extraña a la Biblia, como sutil y pelagiana, al paso que pretende superarla con una reflexión basada en san Agustín ¹⁶.

Irrazonablemente ha suscitado desazón, entre los círculos evangélicos, mi demostración de que Lutero no fijó sus 95 tesis sobre las indulgencias en las puertas de la iglesia del castillo de Wittemberg, sino que las envió, el 31 de octubre de 1517, a los obispos correspondientes: a su ordinario, el obispo de Brandenburgo y al comisario para las indulgencias, el arzobispo Alberto de Magdeburgo-Maguncia, y sólo las divulgó al no recibir respuesta de estos obispos ¹⁷. Ahora bien, si la "escena de la fijación de las tesis" no tuvo lugar, aparece todavía más claro el hecho de que Lutero no avanzó hacia una ruptura con la Iglesia por osadía, sino que se convirtió en reformador sin quererlo. Por otra parte, recae ciertamente sobre los obispos competentes una reponsabilidad aún mayor, pues Lutero dejó tiempo a los obispos para reaccionar de un modo religioso y que respondiese a la salvación de las almas. En consecuencia fue realmente seria su petición al arzobispo para que suprimiese el escándalo antes de que sobreviniese a él y a la Iglesia la gran infamia. El desafío de Lutero que condujo a la ruptura con la Iglesia supuso antes para ésta una magnífica ocasión de utilizar a aquél para su propia reforma.

Por otra parte, todos están de acuerdo en que Lutero, como pensador existencial, acentúa especialmente el aspecto personal del mensaje cristiano; no especula en un plano alejado de la verdad, sino que se esfuerza en su búsqueda como un explorador o un luchador y la descubre al realizarla; la teología es para él una "disciplina experimentalis, non doctrinalis" (WA 9, 98, 21).

¹⁶ Cfr. E. Iserloh, *Sacramentum et exemplum. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie*, *ibid.*, I, 247-264.

¹⁷ *Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende?*, Wiesbaden 1962.

Los hechos salvíficos constituyen para Lutero un pasado que se extiende hasta el presente. Sólo llenan su cometido cuando se realizan en el cristiano y se hacen presentes espiritualmente en la fe de éste. ¿De qué sirve que Cristo haya derramado su sangre para el perdón de los pecados si no ha muerto "por mí", si no me han sido perdonados mis pecados? Lutero expresa esta importancia de la muerte y la resurrección de Cristo "pro nobis" al hablar de Cristo como sacramento para nosotros. La historia de Cristo no encuentra en sí un término, sino que es signo, es decir, señala hacia un ulterior acontecimiento salvífico en los hombres a los que afecta, y causa ese mismo acontecimiento. "Todas las palabras, todos los acontecimientos del Evangelio son sacramentos, es decir, signos sagrados a través de los cuales Dios realiza en los fieles lo que estos acontecimientos significan"¹⁸.

Esta contemporaneidad con Cristo da pie a la explicación tropológica de los Salmos, como lo hace Lutero al igual que Agustín, por la que puede aplicarse a los cristianos aquello mismo que es afirmado de Cristo según el sentido literal. Pero no es correcto denominarla "interpretación existencial", como hace Gerhard Ebeling y, en unión con él, el católico Albert Brandenburg¹⁹, si con ello se pone en cuestión la facticidad histórica, en Lutero, de los acontecimientos salvíficos o si se les considera poco importantes para él²⁰. El hecho de la salvación no acontece ya en la palabra,

¹⁸ WA 9, 440; cfr. otras citas en E. Iserloh, *Sacramentum et exemplum...*, op. cit., supra nota 16, passim.

¹⁹ A. Brandenburg, *Gericht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung*, Paderborn 1960; cfr. además E. Iserloh, "Existentielle Interpretation" in *Luthers erster Psalmenvorlesung*, en "Theol. Revue" 59 (1963), 73-84.

²⁰ Cfr. A. Brandenburg, op. cit., 139 s: "Aquí se hace evidente que un hecho dentro de la historia de la salvación, la ascensión, un acontecimiento histórico, por tanto... no sólo es actualizado en el plano cognoscitivo, sino que además, como tal, se convierte sobre todo en existente en el conocimiento."

"Al kerygma en Bultmann responde en Lutero la palabra del juicio y el evangelio... La palabra para Lutero es algo presente, no en el sentido de una *anamnesis* o *repraesentatio*, de un hecho salvífico completo en

sino que la palabra es, como el sacramento, "vehiculum" por medio del cual el acontecimiento salvífico llega hasta el creyente y se les aplica. En el futuro la tarea de la investigación católica sobre Lutero se centrará, supuesta ya la acentuación unilateral de la teología de la palabra en Lutero, en descubrir en él la importancia del sacramento y en demostrar, contra una interpretación existencialista de Lutero, la trascendencia que para él encierra la objetividad de los acontecimientos salvíficos. Pues si tiene valor para todos, principalmente vale para Lutero la afirmación de que "si Cristo no ha resucitado realmente, vana es nuestra fe" (1 Cor 15, 14).

E. ISERLOH

sí y evocado por la palabra en el momento presente. En la palabra acontece, primera y principalmente, el hecho de la salvación" (150).

Recientemente destaca A. Brandenburg: "No pensamos seriamente en hacer de Lutero un pensador existencialista." Cf. *Auf dem Wege zu einem ökumenischen Lutherverständnis*, en *Reformata Reformanda*, I, 313-329.

¿QUE PRETENDIO LUTERO?

1. PAULATINA TRANSFORMACION TEOLOGICA DEL REFORMADOR

La investigación sobre Lutero pretendía situar lo más tempranamente posible la manifestación decisiva de la intuición reformadora, "la experiencia de la torre" de Lutero. Hoy, sin embargo, se mantiene una actitud más reservada, ya que no puede olvidarse el hecho de que Lutero habla en términos singularmente negativos acerca de sus primeros escritos y lecciones. En ellos había condescendido demasiado con el Papa, es decir, con la institución y la doctrina a él ligadas. Sólo en el segundo curso sobre los Salmos, de 1519, se reforma este juicio. Este hecho, sin embargo, no dice nada en contra de la posible constatación de una paulatina transformación teológica iniciada en época temprana. Comienza con la separación "de la autoridad y de las autoridades de la teología escolástica, contra las que utiliza las palabras más violentas, sin darse aún perfecta cuenta de que, por este hecho, comienza a desligarse de los presupuestos de la teología católica y de la Iglesia de entonces. Su devoción para con esta Iglesia permanece intacta plenamente hasta el año 1518, aunque ejerce, en contra de ciertos abusos, una crítica viva y desenvuelta, a veces apasionada. Lutero cree que su actitud práctica y su concepción teológica responden plenamente a las de la Iglesia; sólo pretende sembrar cierta alarma entre las autoridades de aquélla para conseguir, si no la desaparición, sí al menos la corrección de los abusos. Aun en aquellos casos en los que él, personalmente, ha roto ya con determinados elementos de la piedad eclesiástica, sigue cultivándola al mismo tiempo con toda naturalidad... Cum-

ple con toda rigurosidad su ministerio eclesiástico, así como observa con toda seriedad sus deberes monacales hasta una época tardía" (Aland).

Todo ello va acompañado de *conflictos espirituales*, en el ámbito de su vida de piedad, en torno al problema de la penitencia y la angustia a causa de la predestinación, que determinan el "carácter existencial" de su teología. Pues intenta superar estos obstáculos orientándose hacia la Sagrada Escritura, y ello le permite elevar su experiencia personal al plano de ciencia teológica válida universalmente. Esto se realiza por vez primera —Lutero así lo hizo notar siempre— en la cuestión de las indulgencias, en torno a la cual se estructuran, para él, los anteriores problemas e intentos de solución. La entrevista con el cardenal Cayetano en Augsburgo y la disputa de Leipzig le hacen caer por primera vez en la cuenta de que se halla en oposición teológica a la Iglesia romana y su doctrina. Las resoluciones de las tesis de Leipzig implican: 1.º el esclarecimiento de su *principio sobre la Escritura*: autoridad exclusiva de la Sagrada Escritura; autoexplicación de la misma a la luz de su testimonio de Cristo; 2.º la promoción de su *concepto espiritual de la Iglesia* como consecuencia de los anteriores conocimientos, pero sin renunciar a la Iglesia católica visible y a sus derechos en ella: Iglesia como "creatura Verbi"; comunidad de personas bajo la cabeza, Cristo; sacerdocio general de los fieles frente al privilegio jerárquico y pontificio del poder de las llaves y de la interpretación de la Escritura; estructura ministerial eclesiástica como institución humana, según Rom 13 en vez de según Mt 16; negación de todo valor a la excomunión pontificia; 3.º descubrimiento paulatino del papado como *anticristo* en el sentido de una situación propia de una Iglesia demonizada que hace violencia a la palabra y a las conciencias; 4.º al mismo tiempo surge una respuesta positiva al problema de la *reforma de la cristiandad*, así como los esbozos del camino a seguir.

De este modo puede quizá reconocerse la intención "auténtica" de Lutero en aquello que da cohesión interna a esta evolución y a los problemas fundamentales de su obra teológica: desarro-

llo crítico y aplicación de la confesión del Kyrios, de la afirmación de que únicamente Cristo es “mi Señor”, y ello dentro de la cuestión acerca de la verdadera Iglesia y la pertenencia a ella. Desarrollaremos a continuación estos puntos.

2. CRISTO, EL UNICO SEÑOR

El Evangelio es la crisis de toda religión; tal es la respuesta de Lutero a la cuestión acerca de la esencia del Evangelio, acerca de la relación existente entre Evangelio y religión, religión cristiana y no cristiana. Esta respuesta incluye al mismo tiempo la obra reformadora de Lutero. Bajo esta perspectiva, todos los intentos de interpretar y comprender de una manera objetiva las pretensiones de Lutero partiendo de una previa concepción teológica propia pasa a un segundo plano frente a la constatación de aquello que él presenta como la suma de su esfuerzo: él no ha pretendido más que “el que saliese a la luz del día la Sagrada Escritura y la verdad divina” (WA 38, 134). Lo que constituye para él un lema al mismo tiempo: *nihil nisi Christus praedicandus*.

La opinión según la cual la *doctrina de la justificación* de Lutero constituye la expresión formal de su confesión reformadora de Cristo, responde no sólo a la génesis de la doctrina acerca de la justificación en Lutero, sino que ha conducido además a ver los fundamentos de la teología de Lutero en un desarrollo ulterior de la cristología de la antigua Iglesia. En una “represtinación creadora convirtió el dogma cristológico de la antigua Iglesia en la base de toda teología” (W. Maueer), de manera que, por ejemplo, en el “simul” del “*iustus simul et peccator*” puede reconocerse una interpretación de la doctrina de la antigua Iglesia acerca de la *unio hypostatica*. Esta tesis va, indudablemente, demasiado lejos al pretender poder determinar de un modo exclusivo los primeros pasos teológicos de Lutero, pero la cristología en las primeras lecciones acerca de los Salmos, de Lutero (1513/15), y su estrecha vinculación con una eclesiología del Cuerpo de

Cristo hablan claramente en contra de la tesis que pretende derivar únicamente la teología de Lutero de una asociación de la Escritura y la conciencia. El carácter ecuménico del pensamiento de Lutero, su recurso a tradiciones de la Iglesia antigua se añaden a las cuestiones decisivas acerca de la verdadera Iglesia, y la doctrina sobre la justificación intenta precisamente dar una respuesta crítica a estos problemas. La fe en el *Christus praesens*, incluido en el *Christus praedicatus*, y no la doctrina de la justificación, constituye el objetivo de la explicación de la Escritura por Lutero. De este modo se concentra todo su afán en la recuperación y en el afianzamiento de la intuición: *Jesucristo es mi Señor*, es decir, en el desarrollo concreto de la confesión del Kyrios. Esta es también la respuesta definitiva al problema de Lutero —mal entendido con frecuencia— acerca del Dios benévolo para él.

Por ello, la *Reforma* para Lutero no es otra cosa que la vuelta permanente de la Iglesia a su misión de predicar, entendida de un modo ecuménico y universal como el examen y la autocrítica continua de su vinculación al mensaje del Evangelio. Lo revolucionario en la reforma de Lutero —aunque, dicho sea de paso, el término “reforma” juega en él un papel muy reducido— se nutre de lo revolucionario del Evangelio mismo. Por lo demás, Lutero, en correspondencia con el juicio que él dio de sí mismo, fue considerado primeramente como profeta (contra su voluntad) y sólo desde finales del siglo XVII expresamente como reformador.

Las apreciaciones de Lutero, repetidas frecuentemente y de un modo casi formal, acerca de la *novedad* que implicaba su obra, no hacen más que confirmar esto: son enumeradas por él (artículos de Esmalcalda, BSLK 411, 20; WATr 4, 4172) no dos, sino tres conquistas: además de la recuperación de la auténtica proclamación del Evangelio y de una dispensación de los sacramentos más conforme con el mismo Evangelio (incluida la reducción del número de sacramentos al bautismo y a la Cena), hay que añadir una tercera conquista no menos importante. Se trata de la *nueva actitud ante la existencia humana en la convivencia terrena de la sociedad*, la liberación para la profesión te-

rrena, que responde a las dos primeras conquistas. La vida cristiana ha dejado de constituir para Lutero un asunto predominantemente “privado” o una existencia dentro del ámbito de la Iglesia de espaldas al “mundo” y en actitud de reserva frente a él, tal como había sucedido sobre todo en la Edad Media y tal como sucede también, en parte, en el pietismo y en el protestantismo moderno. Toda la Sagrada Escritura, dice Lutero, nos muestra “que no ha existido jamás un santo que no se haya ocupado de la política o de la economía” (cfr. WA 40 III, 207). No existe para el cristiano una existencia “privada”. Este descubrimiento en sus repercusiones sobre la sociedad —y al que va unido la desclericalización de ésta— significa que el mundo es a su vez objeto de la fe que afirma haber sido creado por Dios: el mundo como lugar de prueba de la fe en obediencia y seguimiento, como espacio designado para la *salvación*, como campo de actuación de la libertad de un hombre cristiano; todo ello, ajeno a la proclamación de una “sociedad cristiana” o de un “estado cristiano”, por muy frecuentemente que haya podido hablarse de una “autoridad cristiana”. El orden del Reino de Dios y los órdenes del mundo son realidades distintas. La Iglesia no constituye la ley ni el ideal de la sociedad; no ejerce tampoco dominio alguno sobre la sociedad como mundo ni sobre la sociedad como ámbito de santificación, es decir: la fe impulsa a obedecer, a dar testimonio de Jesucristo ante el mundo y a ejercitar el amor entre los prójimos. Lutero llega a formular esto, de un modo atrevido, en su tratado “De libertate christiana”: la fe impulsa a ser un Cristo para el otro, al igual que Cristo me salió y me sigue saliendo a mí al encuentro en su amor salvador (cfr. WA 7, 66). Ahora la santificación no es ya tanto el esfuerzo por conseguir la justicia propia y la bienaventuranza, por medio de ejercicios piadosos y del perfeccionamiento moral, cuanto el convertir el acontecimiento de la justificación en un presupuesto que haga posible la misma santificación, al paso que la vida terrena, en solidaridad con las necesidades de este mundo, se convierte en presupuesto y condición de la misma santificación. De igual manera que Dios, un día, puso a

Adán en el jardín del Edén —el mismo Lutero propone esta imagen— con el encargo de cuidarlo y de someter la tierra a su “dominio” (cfr. WA 7, 61), así también el cristiano es remitido siempre hacia el mundo. A través de la actuación en un servicio alturista en pro de la superación del estado contrario a la salvación, propio de este mundo caído en el desorden a causa de la insurrección del hombre frente a Dios, el cristiano deberá dar testimonio de la salvación de Dios. Por un hombre, dice Lutero utilizando una fórmula de san Agustín, vino el pecado original al mundo (WA 56, 310, 3), lo cual, sin embargo, sólo es descubierto por el hombre a través de la revelación de Cristo, adquiriendo conciencia de ello en la confesión ante Dios de su ser pecador. De este modo el cristiano, liberado y llamado a ello en la fe, ejercita juntamente con Dios el *dominium terrae* por encargo y en colaboración con Dios (cfr. WA 40 I, 436s) para la redención del mundo. Todo ello se realiza dentro del marco de un encuentro del Reino de Cristo con el reino del mundo, del Evangelio y de la Ley, bajo Dios como único Señor de ambos órdenes.

Esta *fe en Cristo* de Lutero se centra sobre la confianza en la sentencia de perdón de los pecados proclamada en la Iglesia. Pues sólo esta fe es reconocimiento del dominio de Cristo en su libertad y exclusividad absoluta y soberana. Pero el hombre se sustrae constantemente a ella por amor de lo que él cree su propia libertad y autoafirmación. En sus lecciones sobre la carta a los Romanos ya lo hizo notar Lutero: “Creemos a Dios y en que necesitamos ser justificados, pero nosotros mismos intentamos alcanzar esto para nosotros orando ante él, lamentándonos y confesando; sin embargo, a Cristo no lo queremos, pues Dios puede darnos su justicia sin Cristo”. Así decimos nosotros. A ello responde Lutero con Rom 3, 22: “Dios no quiere ni puede esto..., la justicia no es concedida más que a través de la fe en Jesucristo... Así lo ha querido Dios, y ello no puede ser de otro modo” (cfr. WA 56, 255.) Es arrogancia y presunción el no querer ser justificado por Cristo.

La fe en Cristo coincide así con la justificación y el perdón

de los pecados. Cristo se muestra como "Señor de la vida" por el hecho de que se interesa por el pecador; por amor a él desciende e intercede en su favor, se hace solidario con él arrancándole así el dominio del pecado y de la muerte, del poder del demonio y librando al hombre de su propio egoísmo, también del religioso. Todo se basa sobre este "artículo" de la fe en Cristo, "y si este artículo vacila, estamos perdidos" (WA 47, 541); "por ello importa mucho este artículo de Cristo y de él depende todo: quien lo posee, lo tiene todo" (WA 46, 19). "Este artículo y ningún otro hace al cristiano" (WA 33, 160). Según los Artículos de Esmalcalda, de 1537, constituye el "artículo principal", del que "nada se puede ceder ni transigir aunque caigan el cielo y la tierra o cualquier otra cosa...; y en este artículo se basa todo lo que afirmamos y vivimos en contra del Papa, el demonio y el mundo" (BSLK 415s). A esta predicación de Cristo, que le proclama, a causa del perdón de los pecados, como "mi Señor" responde el hecho siguiente: al llevar a cabo la reforma en el principado electoral de Sajonia se advierte a los párrocos en los artículos de la visita pastoral (1527/28) que, al tratar del símbolo apostólico, refieran a la *remissio peccatorum* todos los demás artículos de la fe que preceden (cfr. Corp. Reformatorum 26, 12). De este modo la verdadera predicación del Evangelio es la proclamación del dominio de Cristo a causa de la salvación establecida por él con pleno poder en el perdón de los pecados.

En este sentido se orientan, para Lutero, la inteligencia de la teología, su visión de la Iglesia y hasta su concepto de la Reforma.

3. EL DESARROLLO CRÍTICO DE LA CONFESIÓN DE CRISTO

a) *La inteligencia de la teología*

El objeto de la teología, para Lutero, no está constituido por la esencia y las propiedades de Dios en cuanto realidad hacia la que se ordena tradicionalmente como a su principio y su fin todo el contenido de la teología. Por el contrario, "el sujeto (es decir,

el objeto) propio de la teología es el hombre pecador y extraviado, así como el Dios y Salvador que justifica. Todo lo que es buscado fuera de éstos es, en la teología, sencillamente error y vanidad" (cfr. WA 40 II, 327). La teología no comienza con los fundamentos del ser, sino precisamente allí donde Adán se convirtió en "señor y dueño", es decir, en un hombre consciente de sí mismo y autónomo y, por ello, pecador. Por otra parte, constituye el objeto de la teología el diálogo de Dios con el hombre dentro de una historia de salvación; ambas realidades, en tanto en cuanto descubiertas en su esencia auténtica únicamente por la palabra de la revelación. El objeto de la teología corresponde, por tanto, al contenido de la palabra de Dios, pero sólo para aquél para quien el Evangelio constituye la afirmación efectiva del perdón de los pecados, de la resurrección de la carne y de la vida eterna. Objeto de la teología y axioma teológico coinciden en la "suma del Evangelio", en la afirmación del primer mandamiento. El tema fundamental de la doctrina acerca de la justificación y el de la teología sin más son idénticos: el *ser divino de Dios*.

b) *La visión de la Iglesia*

En consecuencia, también la Iglesia es entendida como un elemento de la revelación: "abscondita est ecclesia, latent sancti" (WA 18, 652, cfr. 51, 508), como "una pecadora sumisa ante Dios hasta el día del juicio", que "sólo es santa en Cristo, su Salvador" (WA 38, 216), como "creatura Evangelii", de la que puede afirmarse: "tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo Dei" (WA 7, 721). También ella se encuentra situada en el centro del acontecimiento de la palabra, pero no espiritualizada, sino subordinada a la realidad de la palabra en la persona de Cristo, que la sustenta. Frente a la doctrina tradicional de las cuatro notas de la Iglesia que significan y constituyen a ésta (según el símbolo niceno-constantinopolitano) —unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad—, afirma Lutero dentro de una polémica directa: "Unica enim perpetua et infallibilis Ecclesiae

nota semper fuit Verbum" (WA 25, 97). Esta es la expresión más vigorosa de su inteligencia de la Iglesia, que tiene como característica la equiparación de la *viva vox Evangelii*, con el *regnum Christi* y la *ecclesia*. La Iglesia de Cristo es en sentido estricto Iglesia de Cristo: él es su cabeza y sigue siendo su único Señor. Es verdad que no se puede deducir exclusivamente de la doctrina luterana acerca de la justificación su concepto de Iglesia, pero existe entre ambos una íntima conexión, que se hace manifiesta sobre todo en el problema de la esencia de la *unidad de la Iglesia*. Esta unidad no deberá ser entendida en el plano de lo orgánico, ni de la organización, sino estrictamente como una unidad espiritual. La unidad no constituye una mera unión producto de la voluntad o fundada en ésta, "una unidad exterior o *legalis unitas*", una "conventio mundana", sino como "Cristo en mí; y él es verdaderamente un cuerpo con nosotros" (WA 33, 235), "una cosa" (WA 46, 713). El "unum" de Jn 17 se refiere a aquella unidad escondida que se da exclusivamente en Cristo con aquel aspecto externo que corresponde a la justicia de Dios regalada en el acontecimiento de la justificación. Así como el Hijo únicamente es "*imago essentiae Dei invisibilis*" y el cristiano es "*similitudo et imago Dei... externa, non interna*" en virtud de la imputación de la *iustitia aliena*, lo mismo vale también para el *corpus Christi mysticum*: "ita nos in ecclesia sumus unum corpus Christi, sed *externum, non natura*" (WA 39 II, 298). Esto debe ser creído únicamente, pues la Iglesia comparte la forma de siervo propia de Cristo. El *corpus Christi* es algo que está realizándose y viniendo a nosotros en el ocultamiento y la hostilidad. En esta única y verdadera Iglesia de Cristo pone Lutero todo su interés. Con gran energía hace valer su pretensión de estar "en" y ser "de" la verdadera Iglesia de Cristo, en continuidad con la antigua Iglesia; aún más, dentro de la antigua Iglesia.

c) *La inteligencia de la Reforma*

Teniendo en cuenta su objetivo primordial, Lutero no es un “innovador”. La *Reforma* no es para él una “renovación de la Iglesia en su cabeza y en sus miembros” en cuanto reforma de un aspecto institucional de la Iglesia. No constituye un “nuevo orden”, sino que es *ecclesia apostolica catholica* que recuerda, dentro de una vigorosa autocritica, su único fundamento vital, que es precisamente el Verbo, por ser “creatura Verbi”. No hay que olvidar que la Reforma del siglo XVI no se realizó en una época de decadencia religiosa, de piedad decrepita, cansada y caduca, sino precisamente en un momento de auge y hasta de exceso de prácticas de piedad, de actividad piadosa y de excitación religiosa. Precisamente esta exageración religiosa en la Iglesia, la intensificación y extensión de la actividad cúlrica y pastoral constituyen aquella “innovación” contra la que lucha la Reforma de Lutero. Es verdad que es acusada, a su vez, de “innovación”, pero no constituye en modo alguno una “ofensiva” sino una actitud conscientemente “defensiva” en el acontecer eclesial de aquellos tiempos. En la gran controversia teológica, mantenida en el escrito de Lutero “Wider Hans Worst” de 1541, sobre la cuestión de la verdadera Iglesia, se defiende la misma línea: afirmación de la “antigua” Iglesia como “verdadera” frente a la Iglesia “falsa”, depravada del papado. Se trata de la cuestión principal: los papistas “pretenden que nosotros nos hemos separado de la santa Iglesia y han establecido una nueva Iglesia, distinta” (WA 51, 476). Dentro del esquema de “las dos Iglesias desde el principio del mundo hasta el fin”, se echa mano, siguiendo a Agustín, de la argumentación concreta según la cual “nosotros hemos permanecido en la antigua Iglesia, aún más, somos esa antigua Iglesia; mientras que vosotros os habéis separado de nosotros, es decir, de la Iglesia antigua y habéis instituido una nueva Iglesia en contra de la Iglesia antigua” (ibid. 478). En este contexto no se enumera todo el conjunto de los “nuevos elementos”, sino que la “novedad” consiste

en la supresión por principio de aquello que constituye el único sustento de la Iglesia: la palabra de Dios que da a la Iglesia su naturaleza; en ella se decide lo "antiguo" y lo "nuevo". Y lo "nuevo" se concibe, por tanto, dentro de la categoría fundamental del "additamentum" a la palabra; de esta categoría se sirve la crítica de Lutero en contra de la religión natural, así como de la piedad preexistente y de la esencia del mismo papado, cosas que él interpreta como satánicas. Así como el hombre se opone a la actitud salvadora de Dios añadiendo a todo el aditamento de su "yo", así también el papado constituye un aditamento a la palabra de Dios por la añadidura de sus leyes y ordenaciones. Este aditamento es en ambos casos obra del "añadidor". Tal es el nombre propio del demonio, que "en hebreo se llama Leviatán, es decir, un añadidor, que hace de una cosa más de lo que debe ser. Por eso todos los que añaden leyes humanas a las leyes de Dios son ciertamente enemigos de Dios y apóstoles de Leviatán, y quien los recibe y mantiene, discípulo de Leviatán" (WA 8, 141). En contraposición, hay que afirmar entonces de la Reforma que nosotros "nada nuevo introducimos ni añadimos" (WA 51, 482). Pero, en cuanto que la doctrina de la justificación constituye el centro formal y el resumen de la nueva predicación de Cristo, despojada de toda "añadidura" y con la cual la Reforma da respuesta a su pregunta central acerca de la verdadera Iglesia, la "innovación" reformadora de la Iglesia hunde sus raíces en la concepción teológica legítima de la metanoia, de la penitencia.

Sólo a partir de estos presupuestos se puede entender la fórmula de Lutero "ecclesia semper reformanda"; nunca en el sentido de un programa de reforma.

E. WOLF

NOTA

Ante la enorme amplitud de la literatura acerca de Lutero, nos limitaremos a mencionar los trabajos citados además de algunos trabajos propios que fundamentan más extensamente la precedente exposición.

Una apretada selección de literatura acerca de Lutero puede encontrarse en los artículos "Luther" y "Lutherforschung" (E. Wolf) en el *Evangelisches Kirchenlexikon* II, Gotinga 1958 y en "Luther" (H. Bornkamm), así como en "Luther II" (G. Ebeling) en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* IV, Tubinga 1960.

Siglas: WA=D. *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, desde 1883 hasta ahora 99 tomos; BSLK=*Die Bekenntnisschrift der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Kritische Ausgabe* 1930⁵-1964. Sobre el estado actual de la investigación cfr. *Lutherforschung heute. Referate und Berichte des 1. Internationalen Lutherforschungskongresses Aarhus 1956*, editado por V. Vajta, Berlín 1958, K. Aland, *Der Weg zur Reformation* (Theol. Existenz heute NF 123), Munich 1965 (p. 109).

¿QUE PUEDE DECIR CALVINO A LOS CATOLICOS DE HOY?

¿No es ésa una pregunta un tanto anacrónica? Y en primer lugar, ¿es posible encontrar hoy a Calvino tal como él quiso ser? Para los católicos, como para la mayoría de los protestantes, el reformador francés aparece, con Lutero, Zuinglio y algunos otros, como uno de los padres del protestantismo. Por eso se tiende a considerarle a la luz de una evolución ulterior y se le ve como a un teólogo que fijó las líneas de la doctrina de las Iglesias de la Reforma. Pero esta forma de considerarle, ¿no deforma la figura de un hombre que no se creyó fundador de una nueva Iglesia, sino reformador de la Iglesia católica occidental y que no dejó de proclamar su intención de seguir la auténtica tradición de la Iglesia cristiana ni consideró su doctrina como un todo acabado, sino como una enseñanza que se atiene siempre al juicio de la Palabra de Dios? Calvino se aplicaba a sí mismo lo que decía de los Padres: que si es verdad que habían escrito muchas cosas sabia y excelentemente, “también les había ocurrido algunas veces lo que a todos los hombres y habían errado”¹. No es tan fácil ni para los protestantes ni para los católicos discernir hoy la verdadera intención y la verdadera figura de este hombre.

Por otra parte, ¿no es la situación del catolicismo actual profundamente diferente de la del siglo XVI? La Iglesia romana vivía entonces en un triunfalismo del que hoy quiere liberarse.

¹ *Institution de la Religion chrétienne*, París 1957, I, *Épître du Roi*, 36.

Muchas deformaciones de entonces han desaparecido o, al menos en alguna medida, van perdiendo el relieve que presentaron. La Iglesia romana, manifiestamente, quiere ser más maternal y pastoral que dominadora. Incluso en el plano doctrinal, ¿no ha realizado la Iglesia romana recientemente algunos cambios de orientación que, sin que supongan una ruptura en su enseñanza tradicional, podrían ser considerados como respuesta a algunas exigencias de los reformadores?; ¿no se ha asistido dentro de ella a una renovación bíblica impresionante?; incluso en la doctrina de la justificación y la santificación, que fue la que dio lugar a la explosión reformadora, ¿no existe hoy un amplio *consensus* entre la teología católica romana y la de los reformadores? ¿No cabe, pues, decir que ha habido una verdadera respuesta a las exigencias de la Reforma? ¿Tendrá, pues, Calvino todavía algo que decir a los católicos de hoy?

Sería, sin embargo, erróneo —y este error no es sólo hipotético— creer que el problema está ya resuelto. Si se está dispuesto a escuchar a Calvino no como a un “protestador” cismático ni como al defensor de un sistema cerrado, sino como a un doctor cristiano en busca de la fidelidad de la Iglesia, sus exigencias fundamentales son, a mi entender, de una gran actualidad. Expondré aquí tres de sus exigencias principales:

I. SUMISION INCONDICIONAL A LA PALABRA

La primera de estas exigencias es su llamada a una sumisión incondicional a la Palabra de Dios tal como ha sido atestiguada y publicada en la Sagrada Escritura. Es preciso que la Biblia sea en todas las cosas nuestra “guía y maestra”. Esto no significa, en modo alguno, que Calvino se haya limitado a un biblicismo estrecho y estricto. Calvino estaba perfectamente atento a la voz de la tradición, particularmente a la de los cinco primeros siglos de la historia de la Iglesia. Reconoce abiertamente que la Iglesia tiene la misión “de exponer en palabras más claras las cosas que están oscuramente mostradas en la Escritura”, pero añade: “a

condición de que lo que nosotros digamos sirva para expresar fielmente la verdad de la Escritura y que esto se haga sin excesiva libertad y cuando sea necesario”². Pero se trata de que en todas las cuestiones, tanto los artículos de la fe como la predicación de la Iglesia estén verdaderamente fundados en la Escritura.

Esta exigencia no es en Calvino una simple exigencia de principio. Su obra doctrinal está mantenida por un inmenso trabajo exegético, del que da testimonio la obra monumental de sus comentarios al Antiguo y al Nuevo Testamento. Sus tratados propiamente dogmáticos, y en primer lugar la Institución Cristiana, expresan constantemente esta preocupación de fundarse en la Escritura. Una señal manifiesta de esta preocupación es el cuidado permanente de Calvino de evitar lo que él llama las “vanas especulaciones” para atenerse a la sustancia misma de la Palabra divina. Esta llamada a una sumisión profunda y rigurosa a la Escritura es una advertencia que conserva, a mi modo de ver, su significación para el catolicismo romano de hoy. En efecto, parece que, a pesar de todos los esfuerzos realizados, esfuerzos que nadie puede poner en duda, subsiste cierto distanciamiento entre el trabajo considerable de los exegetas y la elaboración doctrinal propiamente dicha. Después de la segunda sesión del Concilio Vaticano II, Oscar Cullmann, estudiando el lugar de la Biblia en el Concilio, constataba que si varios esquemas se alimentaron de una savia bíblica auténtica, otros, apesar de sus numerosas citas de la Sagrada Escritura, no tenían más que una relación relativamente lejana con el pensamiento bíblico: “...si observamos las cosas de cerca, constatamos —decía Cullmann— que con mucha frecuencia esas numerosas referencias bíblicas añadidas entre paréntesis no son el verdadero fundamento de la exposición, sino simples “dicta probantia” destinadas a establecer una relación más bien externa entre el texto preestablecido del esquema y la Biblia”³. Es verdad que en el transcurso

² Ibid., cap. XIII/3, 147, 148.

³ O. Cullmann, *La Bible et le Concile*, “Foi et Vie” 5 (1964), 291.

de las sesiones sucesivas del Concilio los progresos en este terreno han sido constantes, pero ese distanciamiento subsiste. El esquema sobre la libertad religiosa y las intervenciones de que fue objeto muestran que, con excesiva frecuencia, muchos se sitúan todavía, dentro del catolicismo romano, en el plano de una reflexión filosófica y antropológica más que en el de la búsqueda de un fundamento bíblico. Además, habría que pensar en todos los aspectos del dogma que no han sido examinados por los Padres conciliares y que deberían ser confrontados con la enseñanza de la Escritura.

Es evidente que esta llamada de Calvino a una sumisión a la Palabra de Dios no significa que haya que adherirse a todas las conclusiones a las que tal sumisión condujo al reformador. Sacar esta conclusión sería traicionar el pensamiento del teólogo de Ginebra: "sería ignorar —como dice K. Barth— que, en circunstancias decisivas, las palabras, los razonamientos, las acciones de Calvino representaban sólo de una manera muy imperfecta sus intuiciones y sus intenciones"⁴. La sumisión a la Palabra de Dios es una actitud abierta que deja constantemente a esta Palabra ejercer su soberanía y reformar continuamente la Iglesia. Por eso, esta actitud se requiere de la misma forma actualmente en las iglesias de la Reforma y constituye un lazo ecuménico fundamental. Por eso, esta llamada de Calvino es también para los romanos, una palabra siempre urgente y actual.

2. CRISTOCENTRISMO VIGOROSO

Un segundo aspecto esencial del mensaje de Calvino me parece estar constituido por su esfuerzo continuo en busca de un cristocentrismo vigoroso. Se trata de una línea maestra de su pensamiento teológico en estrecha conexión con su sumisión a la Sagrada Escritura. Esta Escritura da testimonio de Jesucristo,

⁴ K. Barth, prólogo a *Calvin, Textes choisis*, París 1948, 12.

que es el único Señor, en su unidad con el Padre y con el Espíritu Santo. Abrir la Sagrada Escritura es ser conducido a él constantemente, si no se quiere ver en ella pura letra muerta. Tenemos todas las cosas en Jesucristo, y cualquier cosa que quisiéramos adquirir fuera de él no es más que mentira o ilusión. También aquí cabe preguntarse si, en la exposición de su doctrina, Calvino se ha mostrado siempre verdaderamente coherente con este axioma fundamental. Pero no se trata de eso, escuchar a Calvino puede perfectamente llevar a desechar algunos de los aspectos particulares de su doctrina para seguirle mejor en su voluntad de respeto total hacia el señorío de Jesucristo. Se trata, en efecto, antes que nada, de que Jesucristo sea reconocido como único mediador y permanezca como solo dueño en su Iglesia.

Las críticas más importantes y más violentas del reformador francés hacia el papado se fundan ordinariamente en la certeza de que los aspectos doctrinales o espirituales a que se refieren esas críticas atentan contra la integridad y unicidad de la persona y la obra de Jesucristo. Si Calvino lanza una despiadada requisitoria contra la Misa es porque ve en la reiteración de la oblación "una blasfemia intolerable contra Jesucristo y su sacrificio, que él realizó por nosotros mediante su muerte en la cruz"⁵. Si rechaza la intercesión de los santos, es porque ve en ella una forma "de atribuir a éste o a aquél lo que es propio de Dios y de Jesucristo"⁶. Podríamos multiplicar los ejemplos. Cabría discutir si Calvino fue injusto —y en qué medida— en la interpretación de la doctrina y la práctica católica romana; cabría dar a cada cosa su valor y sostener que los abusos de una época no deben ser confundidos con la enseñanza tradicional y ordinaria de la Iglesia; cabría también discutir las conclusiones doctrinales del reformador. Pero su intención central me parece conservar su significación profunda y comportar una exigencia siempre actual para el catolicismo romano (como para las Iglesias de

⁵ *Institution de la Religion Chrétienne*, IV, cap. XVIII/461.

⁶ *Ibid.*, III, cap. XX/22, 360.

la Reforma). Se podrá observar, a este propósito, que una corriente cristocéntrica cada vez más acusada anima el pensamiento teológico del catolicismo de hoy; esto es cierto, pero cabe preguntarse si esta corriente es tan rigurosa y general como Calvino quería. Es indudable que esta corriente se ha dejado sentir en el transcurso de los últimos decenios en la reflexión dogmática sobre puntos centrales del dogma: soteriología, doctrina de la gracia, eclesiología en algunos de sus aspectos. Pero cabe preguntarse si, incluso en estos puntos, se ha llegado al término de esas exigencias. Y sobre todo, ¿no hay una gran cantidad de expresiones de la doctrina y de la piedad, secundarias, pero extraordinariamente significativas, que están pidiendo un examen crítico cristocéntrico? A este examen debería llevar, en todo caso, la atención al llamamiento de Calvino.

3. LA INSTITUCION AL SERVICIO DE ACONTECIMIENTOS

El tercer aspecto de la doctrina de Calvino que debería, a mi modo de ver, constituir una llamada del reformador a los católicos de hoy se refiere al ámbito de la eclesiología. Se trata de un terreno en el que, durante los tres siglos que siguieron a la Reforma, las oposiciones no han hecho más que acentuarse. También a este respecto se puede adelantar, no sin sólidas razones, que el Concilio Vaticano II ha iniciado una etapa importante de "deshielo". Pero, ¿se ha llegado realmente al fondo del problema? En lenguaje moderno diríamos que lo que Calvino criticaba cuando se oponía al papado era una concepción de la Iglesia en la que la institución precede y garantiza el acontecimiento. A pesar de algunas fórmulas ambiguas, Calvino no negaba la necesidad que tiene la Iglesia de manifestarse visiblemente; Calvino sabía muy bien que la Iglesia no puede subsistir sin una forma ni un orden que deben ser los que Jesucristo, el Señor, ha instituido. Pero la piedra de toque de la autenticidad de esta Iglesia no se encontraba para él en la validez de la institución

sino en la relación viva y en la sumisión de esta Iglesia a la Palabra. Jesucristo, el Señor, enseña, alimenta, conduce y gobierna a su Iglesia con su Palabra y por su Espíritu. Ver en la validez de la institución la garantía de la verdad de la Iglesia es correr el riesgo de que ésta se aleje de la palabra viva y se constituya de forma autónoma. Esa es exactamente su preocupación cuando aborda la cuestión de la infalibilidad de la Iglesia: "Cuando dicen que la Iglesia no puede errar, lo entienden así: por estar gobernada por el espíritu de Dios, la Iglesia puede caminar seguramente sin la palabra y, cualquiera que sea la forma en que camina, la Iglesia no puede sentir ni hablar otra cosa que la verdad y, aunque determine de algo sin la Palabra de Dios, hay que tener su sentencia por un oráculo cierto que viene del cielo. Por nuestra parte, si les concedemos que la Iglesia no puede errar en las cosas necesarias para su vida, es en el sentido de que la Iglesia es infalible en la medida en que, despojándose de su propia sabiduría, se deja enseñar por el Espíritu Santo a través de la Palabra de Dios. La diferencia que nos separa es, pues, que ellos atribuyen autoridad a la Iglesia fuera de la Palabra; nosotros, por el contrario, unimos inseparablemente la una con la otra"⁷. Es evidente que este texto parecerá exageradamente duro e injusto a los católicos actuales, que rechazarán particularmente la acusación de que la Iglesia tenga autoridad sin la Palabra. Conocemos muy bien la atención a esta Palabra, ampliamente manifestada en el Concilio. Pero, prescindiendo de las exageraciones que se pueden atribuir a la situación del siglo XVI o a la excesiva severidad de Calvino o a las dos cosas juntas, y habida cuenta de las correcciones que hay que aportar a este juicio, ¿no es verdad que el fondo de la cuestión sigue teniendo actualidad? La pregunta dirigida actualmente a los católicos sería la siguiente: el peso de la institución, la autoridad y la seguridad que ésta lleva consigo, ¿no constituyen una amenaza de autonomía para la Iglesia?; ¿puede realmente la institución estar al servi-

⁷ Ibid., IV, cap. VIII, 166.

cio del acontecimiento? También aquí, por lo demás, la pregunta afecta, en otra forma y en otro contexto, a las Iglesias de la Reforma.

En una palabra, se trata en todo esto —y nos encontramos ante un tema permanente del pensamiento de Calvino— de la soberanía y la libertad de Dios, de la soberanía y la libertad de Jesucristo, de la soberanía y la libertad del Espíritu Santo. La insistencia en esta verdad fundamental constituye una llamada llena de actualidad a los católicos y a los protestantes de hoy.

J. Bosc

CALVINO Y LA OPINION DE LOS CATOLICOS DE HOY

¿Qué piensan de Calvino los católicos de hoy? La respuesta no es nada fácil. Por "católicos de hoy" podríamos designar a los pocos historiadores y teólogos católicos que se han propuesto la tarea de comprender verdaderamente a Calvino y su pensamiento religioso. Ahora bien, sería iluso creer que estos investigadores ejercen una influencia determinante sobre la opinión del conjunto de los católicos. La amplitud de su auditorio varía, por otra parte, según el interés que manifiestan por la Reforma en general y por Calvino en particular las diferentes comunidades católicas. Esta es completamente nula o insignificante en los países donde los protestantes y, más especialmente, los calvinistas no representan una realidad concreta, ya sea por su número, o por su papel histórico, o por su dinamismo conquistador. En cambio, es bastante considerable en las regiones donde subsiste la lucha interconfesional, bajo cualquier forma que sea (matrimonios mixtos), y en aquellas otras donde la serenidad general de los espíritus y una mentalidad más desarrollada permiten afrontar con ecuanimidad los problemas ecuménicos.

Aún así habría que reconocer, además, que el interés por los contactos con el protestantismo no siempre va unido a su interés por la persona y la obra del reformador francés. Hasta en los católicos más "abiertos", Juan Calvino despierta, en la mayor parte de los casos, menos simpatía que, por ejemplo, Martín Lutero. Su figura triste, severa e intolerante, su doctrina sobre la predestinación, han sido tan profundamente inculcadas en la conciencia católica que hasta las mentes más formadas tienen cierta ten-

dencia a "ponerle entre paréntesis" en sus diálogos ecuménicos. Y lo hacen tanto más fácilmente cuanto que numerosos protestantes, incluso de tradición calvinista, parecen a veces sonrojarse de uno de sus más grandes reformadores. Este estado de cosas ha podido ser comprobado el año pasado, con ocasión del IV centenario de la muerte de Calvino. La mayor parte de las conmemoraciones de que hemos tenido conocimiento han sido obra de historiadores, teólogos o periodistas; ha habido exposiciones bien organizadas, pero nada de esto daba la impresión de que el nombre de Calvino evocase en la generalidad de los protestantes, incluso en Ginebra, una presencia realmente viva y amada.

¿ES TODAVIA ACTUAL CALVINO?

A este propósito es necesario plantear toda una serie de preguntas. ¿No es normal la situación que hemos evocado? ¿No es verdad que la historia y la doctrina de Calvino no poseen ya actualidad? ¿No es la herencia del reformador de Ginebra un obstáculo, más que una ayuda en el diálogo ecuménico? ¿No vale más ponerle entre paréntesis para concentrar todos nuestros esfuerzos en el estudio de los teólogos protestantes modernos?

En la medida en que personalidades notables e influyentes del protestantismo contemporáneo se creen obligados a descuidar a los reformadores en provecho de sus pensadores modernos; en la medida en que, por ejemplo, los partidarios de un "barthismo" unilateral se desentienden de Calvino, a menos de interpretarlo enteramente a la luz de Barth, en esa medida responden afirmativamente a estas preguntas. Sin sostener que sea esa la actitud general entre nuestros reformados, hay que reconocer que es una actitud bastante extendida. La consecuencia de esta actividad entre los católicos es simple. Los que siguen con atención "la actualidad protestante" se dejan con frecuencia impresionar por lo que encuentran en ella de más "moderno". Algunos de estos estudios católicos llegan incluso a contentarse con los conocimientos de segunda mano que esa actitud supone

y no sienten la menor necesidad de estudiar a los reformadores del siglo xvi y menos aún a Calvino.

Aquí aparece una de las lagunas del ecumenismo católico; con demasiada frecuencia no se va al fondo de las cosas ni en el plano histórico, ni en el plano teológico, ni, sobre todo, en el terreno tan importante de la historia de los dogmas. Esto explica, a nuestro entender, que en la inmensa literatura ecuménica católica haya tan pocos escritos de valor sobre Calvino y su doctrina.

Por nuestra parte estamos persuadidos de la actualidad de los estudios calvinianos y de la necesidad de que los católicos se remonten directamente a las fuentes de la Reforma, sin lo cual no comprenderán nunca el protestantismo de hoy.

Cuando se han estudiado seriamente las obras teológicas de Calvino, cuando se han descubierto sus fuentes y destacado sus ideas maestras, cuando se ha medido su solidez bíblica y patristica y se ha constatado su estructura, kerigmática y sistemática a la vez, es imposible no reconocer en ellas una obra capital sin la que serían imposibles la mayor parte de los teólogos protestantes modernos, no sólo reformados, sino también evangélicos. El pensamiento de K. Barth tiene, como él mismo reconoce, sus raíces más profundas en el de Calvino. Rudolf Bultmann, por todo el carácter escriturísticamente dialéctico de su teología "existencial", está tan cerca de Calvino como de Lutero. Existe, sin duda alguna, una continuidad esencial entre los grandes iniciadores de la Reforma del siglo xvi y los pensadores del protestantismo moderno, continuidad que sólo una visión superficial de las cosas permite ignorar. Ahora bien, donde se da continuidad viva no es posible considerar una sola etapa aislada, aunque sea la más actual.

Para los católicos preocupados por la unidad de la Iglesia de Cristo, el estudio directo de Calvino tiene tanto interés al menos como el de Lutero, Zuinglio, Melancthon y Bucero. El pensamiento eminente y sistemáticamente "eclesial" del reformador de Ginebra es ciertamente afín a la eclesiología católica actual. Varios puntos esenciales de la colegialidad promulgada en el

Concilio Vaticano II, por ejemplo, parecen estar contenidos en la doctrina calvinista de la Iglesia ¹.

Otro factor de convergencia está constituido por el hecho de que Calvino ha dado más importancia que cualquier otro teólogo de la Reforma al estudio de los Padres de la Iglesia ². De una manera general, puede decirse que Calvino ocupa una de las posiciones centrales en toda la historia de los dogmas; él es, en efecto, quien ha logrado, gracias desde luego a sus predecesores Melanchton y Bucero, dar una expresión clara y sistemática del pensamiento teológico de Lutero, salvaguardando, gracias a su formación de jurista y humanista, un número considerable de elementos doctrinales e institucionales de la Tradición católica.

Pero, si nos limitásemos a ver en Calvino lo que le acerca al catolicismo romano, mostraríamos un interés puramente egocéntrico y nos haríamos sospechosos de intenciones "integracionistas". Es preciso ir más lejos y, sin dejar de señalar con franqueza el límite de las convergencias y las divergencias, atreverse a escuchar sus enseñanzas. Es muy posible que su teología del Espíritu Santo, lo que podría llamarse su "Cristo-pneumatocentrismo", su concepción dinámica del ministerio y de los sacramentos —para no citar más que algunos ejemplos— puedan ejercer una influencia felizmente estimulante sobre la reflexión teológica católica. En cuanto a la *historia* de Calvino, podría muy bien servir de ejemplo que mostrase a la autoridad eclesiástica de todos los tiempos por qué medios se lleva a espíritus generosos a la rebeldía y qué métodos pueden evitar hacer "herejes"... Si lo que afirmamos aquí es exacto, ¿cabe dudar aún de la actualidad de Calvino y de la utilidad de su estudio?

¹ Cfr. A. Ganoczy, *La structure collégiale de l'Eglise chez Calvin et au II^e Concile du Vatican*, "Irenikon" 39 (1965) 6-32; *Calvin und Vatikanum II, Das Problem der Kollegialität*, Wiesbaden 1965.

² La edición definitiva de *L'Institution* (1559) presenta una documentación patristica enormemente rica. Los Padres más frecuentemente citados son Agustín, Crisóstomo, Gregorio Magno, Jerónimo, Tertuliano, Cipriano, Ambrosio e Ireneo. Cfr. L. Smits, *Saint Augustin dans l'oeuvre de Calvin*, Assen 1957.

CALVINO DESFIGURADO

Supongamos ahora que unos católicos, y especialmente estudiantes de teología, sensibles a argumentos de este tipo quieran entrar en contacto con el reformador francés. ¿Qué obras católicas tienen a su disposición?

Los límites necesariamente estrechos de este artículo nos obligan a contentarnos con indicar a modo de respuesta los resultados de un "test" practicado en algunas bibliotecas de seminarios y escolasticados de Francia, país de origen de Calvino y centro activo de ecumenismo. (Probablemente la situación será al menos análoga en los demás países. Como única excepción citemos a los Países Bajos, donde autores como Smits, Lescrauwaet y Alting von Geusau han contribuido considerablemente a formar un juicio objetivo sobre Calvino).

Una primera constatación se ha impuesto a nosotros; ningún manual de teología dogmática de los conservadores en nuestras bibliotecas puede ser considerado objetivo en su exposición de la doctrina calviniana. La doctrina de Calvino, como la de los demás reformadores, llamados "adversarii", es presentada en ella por "piezas sueltas" y casi exclusivamente a través de las condenaciones del Concilio de Trento.

¿Qué hemos encontrado en la sección de historia religiosa? Nada que se pueda considerar equivalente a las monografías dedicadas a Lutero de Denifle, Grisar ni, sobre todo, Lortz. Sólo los cuatro volúmenes de *Les Origines de la Réforme* del ponderado Imbart de la Tour, que datan de antes de la primera guerra mundial, dan testimonio del gran esfuerzo solitario llevado a cabo por un historiador católico laico para salir de los cauces trillados de la historiografía polémica. Actualmente, esta obra, a pesar de sus muchos méritos, está ampliamente superada tanto en cuanto a su tendencia general como en cuanto a muchas de sus afirmaciones de detalle. Entre los manuales propiamente dichos de historia de la Iglesia de los más importantes son con

mucho los del sulpiciano F. Mourret y el benedictino Ch. Poulet. El primero, de 1921, presenta a Calvino como “el hijo amargado del jurista excomulgado de Noyon”³; da a entender que rompió con la Iglesia por haber sido privado de una canonjía⁴, hace suya la acusación de racionalismo que F. Brunetière⁵ lanzó contra Calvino; indica abusivamente la predestinación como el corazón de la teología calvinista y atribuye al reformador “un horror instintivo a toda Iglesia organizada y a todo dogma tradicional”⁶ En cuanto a Dom Poulet —cuya historia de la Iglesia conoció en 1953 su 28.^a edición corregida y aumentada—, después de desarrollar, complaciéndose en ello con gran número de citas separadas de su contexto, el predestinacionismo de Calvino, concluye con énfasis: “No hay término medio: dilatar la esperanza hasta la certeza y oír la voz del Espíritu o derrumbarse al borde del abismo terrible de la predestinación fatal”⁷. Subrayando la “bibliocracia”, el “despotismo” y la “irritabilidad enfermiza” del reformador⁸ le estigmatiza de esta forma: “Calvino es un fanático: el orgullo teológico encarnado, tan persuadido de su investidura que cree que su palabra es siempre, en las cosas grandes y en las pequeñas, divina”⁹.

En las bibliotecas hemos encontrado, en el mismo plano que los manuales de historia, *L'Eglise de la Renaissance et de la Réforme* de Daniel-Rops (1955). Su juicio (somero) sobre el reformador es éste: “Pero Calvino fue sobre todo el hombre de la ruptura decisiva, y esto más que ninguna otra cosa hace que un católico no pueda sentir más que horror de él”. Con “una especie de rigor luciferino” levantó un muro entre la Iglesia de su infancia y la que él mismo quiso “construir”¹⁰. El libro *Cal-*

³ T. V. *La Renaissance et la Réforme*, 413.

⁴ *Ibidem*, 414.

⁵ *Ibidem*, 413.

⁶ *Ibidem*, 416.

⁷ T. II, *Temps modernes*, 61.

⁸ *Ibidem*, 62, 65, 67.

⁹ *Ibidem*, 66.

¹⁰ *Op. cit.*, 489.

vin tel qu'il fut (1955), de L. Cristiani, prologado además por Daniel-Rops, comenta sus textos elegidos de Calvino en la misma perspectiva, como no podía menos de suceder en un autor cuyas opiniones sobre los grandes testigos del siglo XVI —Erasmo, por ejemplo— están, en la mayor parte de los casos, sometidas a revisión. Señalemos, por fin, el *Calvin et Loyola* de A. Favre-Dorsaz, obra de dura polémica, que todavía en 1951 encontraba un editor universitario.

Como única tentativa de presentar objetivamente la historia de Calvino a los católicos de lengua francesa puede señalarse el trabajo de P. Jourda en *Histoire de l'Eglise* de Fliche et Martin¹¹. Aunque demasiado breve para estar más ampliamente documentado y ser preciso en los detalles y demasiado de segunda mano para evitar algunos lugares comunes (Calvino “funda una Iglesia nueva”, es de un “pesimismo agrio y total que nada puede mitigar”, etc.¹²), tiene, sin embargo, el gran mérito de tomar partido contra la polémica y las “leyendas calumniosas”¹³.

En la sección de las enciclopedias hallamos triste parcialidad en las antiguas, feliz apertura en las recientes. La *Encyclopedie théologique* de Migne (1858) se complace todavía en referir como probable el “crimen de sodomía” de que algunos adversarios católicos de Calvino le han acusado calumniosamente¹⁴. En el *Dictionnaire de Théologie Catholique* (1923), A. Baudrillard comienza su artículo con estas palabras: “Calvino, Juan, jefe de la secta religiosa llamada calvinista”¹⁵; se apoya expresamente en fuentes tan poco históricas como Bossuet, Renan y Brunetière, subraya unilateralmente el “régimen inquisitorial” de Ginebra y la predestinación (a la que consagra cinco columnas); ve en la grandiosa tentativa calvinista de retorno a las fuentes de actitud de un hombre reaccionario, para terminar con-

¹¹ T. XVI, *La crise religieuse du XVI^e siècle, Calvin et le Calvinisme*, cc. 1-5.

¹² Ibidem, 214 y 241.

¹³ Ibidem, 171.

¹⁴ *Dictionnaire du protestantisme*, 411.

¹⁵ *Dict. Théol. cath.*, II/2, 1377.

cluyendo: “sustituir la Iglesia del Papa por la de Calvino fue su único objetivo”¹⁶.

El excelente artículo de Y. M.-J. Congar en *Catholicisme* (1949)¹⁷, de carácter eminentemente doctrinal —que completará felizmente la nota más bien histórica de E. W. Zeeden en el *Lexikon für Theologie und Kirche* (1958)¹⁸— y el de J. Witte en el *Dictionnaire de Spiritualité* (1961)¹⁹ son ciertamente los pocos escritos católicos (junto a algunos trabajos escritos en holandés y, por desgracia, no traducidos) que tienden a una entera objetividad sobre Calvino. (Observemos que en las bibliografías de estos trabajos se remite casi exclusivamente a obras protestantes). De estos artículos hemos recibido nosotros un valioso impulso para nuestros trabajos teológicos e históricos sobre el reformador francés²⁰.

JALONES DE UN JUICIO OBJETIVO

Si se pudiese ver en estas últimas obras y artículos la expresión de la opinión general de los “católicos de hoy” sobre Calvino —lo cual actualmente no es posible, a menos de apelar a una osada anticipación—, se podría afirmar que su juicio se resume como sigue:

Reconocimiento de los “valores católicos” en el reformador: cristocentrismo, sentido de la Iglesia visible y de su universalidad, afirmación de la autoridad eclesiástica y del ministerio de institución divina, conciencia de los deberes misioneros y socia-

¹⁶ Ibidem, 1395; sobre la predestinación: 1406-1412.

¹⁷ T. II, *Calvin*, 405-412; *Calvinisme*, 421-424.

¹⁸ T. II, *Calvin*, 887-891; *Calvinismus*, I *Geschichte*, 891-894.

¹⁹ T. IV/2, *Le Saint-Esprit dans les Eglises séparées, Doctrine et spiritualité de Calvin*, 1323-1327.

²⁰ Cfr. supra, nota 1. Además: *Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère* (Unam Sanctam, 48), París 1964; *Le jeune Calvin, genèse et évolution de sa vocation réformatrice* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteil. Abendländ. Religionsgesch. 40), Wiesbaden 1965.

les del pueblo de Dios, ética evangélica claramente formulada para todos los estados de la comunidad cristiana.

Crítica persistente, pero matizada, de la doctrina —secundaria, en definitiva— de la predestinación a la condenación y de la insuficiencia teándrica del pensamiento cristológico, eclesiológico y sacramental de Calvino.

Apertura a algunos valores propios de su teología, como su sentido agudo de la trascendencia y de la Palabra de Dios, su carácter esencialmente dinámico por ser pneumático y kerigmático, el lugar que concede a los carismas y al laicado, reconocido enteramente como “de la Iglesia”.

La “opinión católica” sobre Calvino, podríamos decir, está aún en gestación. La multitud de obras, tan venerables como superadas, que han acumulado cuatro siglos de Contrarreforma, obstaculiza considerablemente su formación de acuerdo con las exigencias de la verdad. Actualmente, un juicio como el que hemos descrito no es pronunciado más que por algunos especialistas “avanzados”. Para que cese esta anomalía, será preciso que los artículos 4, 5, 9 y 10 del Derecho conciliar *De Oecumenismo* sean aplicados sin la menor dilación y en todas partes; con otras palabras, será preciso que las páginas polémicas y falsas de nuestros manuales sean suprimidas y luego remplazadas y que surja una nueva generación de investigadores dotados del valor y de la libertad necesaria para estudiar las *fuentes* mismas del pensamiento religioso de la Reforma.

A. GANOCZY

¿CUAL ES LA CONTRIBUCION DE KARL BARTH AL MOVIMIENTO ECUMENICO?

El 10 de mayo próximo celebrará Karl Barth el octogésimo aniversario de su nacimiento. Sin duda con esta ocasión un río ininterrumpido de buenos deseos afluirá a Basilea de todas las partes del mundo, del mundo católico lo mismo que del protestante. En teología protestante su voz profética ha sido oída durante mucho tiempo. Por su intervención, a partir de 1920, esta teología entró en una nueva fase. Su famoso comentario a la carta a los Romanos sacó a la teología protestantes de un "liberalismo" pronunciado y la introdujo en una nueva "ortodoxia". Como pastor en la pequeña aldea de Safenwild, Karl Barth, en estrecho contacto con su colega Eduard Thurneysen, descubrió que la teología "liberal" en la que él mismo había sido educado no tenía en cuenta la trascendencia de Dios ni la esencia de la fe. La infinita diferencia entre el Dios eterno y este mundo debería frenar en el hombre todo intento de acercarse a este Dios y a sus obras por medio de las ciencias religiosas, los métodos históricos y la filosofía. Según Barth, todos estos intentos dentro del liberalismo demostraron que el hombre, en realidad, ya no comprendía que la revelación es una obra *divina*. Y tampoco veía el hombre con suficiente claridad que el acto de fe, como respuesta a la acción reveladora de Dios, es también una obra del Espíritu de Dios en el hombre, por la cual este hombre se somete al milagro de un asentimiento incondicional e ininteligible al misterio de Dios. Mientras el hombre pensaba que debía "justificar" esta entrega "existencial" en la fe probando su racionalidad con la ayuda de toda clase de ciencias, desfiguraba

la verdadera esencia de la fe. El cristianismo degeneraba en ética pía.

No es del todo extraño que en este tempestuoso redescubrimiento Barth no pudiera suscitar mucha simpatía hacia el catolicismo. La insistencia con que el catolicismo subraya la estructura encarnacional de la obra de salvación y las ideas sobre la analogía del ser no armonizaban fácilmente con la visión escatológica de Barth. Particularmente en el campo de la eclesiología la oposición fue enérgica al comienzo. Fuertemente influenciado todavía por Kierkegaard, Barth veía en la Iglesia un intento de secularizar el Dios vivo y trascendente. "Un cristianismo que no es totalmente y sin reservas una escatología, no tiene absolutamente nada que ver con Cristo" ¹.

A pesar de que el primer intento de Barth no parecía ofrecer ninguna oportunidad para confrontación ecuménica a gran escala entre su teología y la teología católica, el futuro demostró lo contrario. Muy pronto Przywara, Volk y Hamer comenzaron una investigación crítica de sus tesis. Pero es sobre todo la obra de Küng, Urs von Balthasar y Henri Bouillard la que ha hecho comprender a muchos que la teología de Barth posee una gran importancia para el ecumenismo. Esta importancia se manifiesta en dos direcciones: en el campo de la metodología ecuménica y en el del contenido teológico. Por lo que se refiere a la *metodología* se ha llegado a ver con claridad, también por influjo de Barth, que no ha de confundirse la auténtica teología ecuménica con una vaga tendencia irenista, ni con el estudio de las "confesiones", es decir, el estudio comparativo de las cuestiones teológicas objeto de controversia. Por lo que se refiere al *contenido*, la teología ecuménica se ha visto enriquecida con la honda reverencia de Barth a la *trascendencia de Dios*, cuya repercusión en diversos tratados teológicos es más patente que antes de él; con su insistencia en el carácter de la Iglesia en cuanto *servicio* y con su *enfoque consistentemente cristológico* (que puede considerarse también como una adquisición en cuanto al método).

¹ Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, trad. y nuevo prefacio de Edwyn C. Hoskyns (Oxford Univ. Press, Londres 1933).

I. AUTOCRITICA PROTESTANTE

Con el fin de aligerar este resumen más bien árido destacaremos algunas etapas en la evolución de la postura ecuménica de Barth. En 1928 éste leía una conferencia en Bremen, Osnabrück y Düsseldorf sobre "El catolicismo romano, una cuestión planteada a la Iglesia protestante". Ya en esta etapa podemos ver claramente la contribución metodológica de Barth al problema ecuménico. Barth comienza su exposición destacando el hecho de que cuando nos reunimos para dialogar es muy raro que escuchemos. La mayoría de las veces estamos a la *espera*, con la respuesta preparada, de que el otro *nos* dé una oportunidad de hablar. En el momento que ésta aparece, la aprovechamos para hacer nuestra "contribución" al diálogo. ¿Es esto en realidad un intento de responder a lo que el otro ha dicho realmente, y más aún, a lo que realmente ha querido decir? ¿O más bien hemos escuchado de manera superficial, y nuestra parte en la conversación es una pieza independiente? Muchas veces el diálogo es simplemente un monólogo a dos voces. Barth exhortaba a sus correligionarios a que permitiesen a los católicos-romanos que les formularasen con toda claridad dos preguntas: la Iglesia protestante ¿es realmente *Iglesia*, y en qué medida? La Iglesia protestante es realmente *protestante*, y en qué medida? La confrontación con el catolicismo llevó a Barth y a sus correligionarios a examinarse *a sí mismos*. Este método es infinitamente más fecundo que cualquier apologética e irenismo. Uno se ve así obligado a examinar el propio corazón, aun cuando el "adversario" pueda interpretar el hecho como debilidad. En la conferencia a que nos estamos refiriendo Barth se permite las incursiones de rigor contra el catolicismo, pero su ataque va dirigido insistentemente contra sus correligionarios. Fustiga, por ejemplo, el culto a los santos, pero al final su ira se dirige a su colega de Tubinga, Karl Heim, "que no tuvo reparos... en introducir una pequeña letanía de todos los santos en la que incluía los nombres

de J. S. Bach, Zinzendorf, P. Gerhardt, Tersteegen, Bodelschwingh, Sundar Singh —y debemos estar agradecidos porque al fin no se le ocurrió añadir el nombre de Bismarck”².

Es precisamente el encuentro con el catolicismo en lo que Barth se apoya para lanzar un duro ataque contra el “liberalismo” dentro de su propio círculo. Por eso decía en otro pasaje de su conferencia: “Si yo llegase a la convicción de que la interpretación de la Reforma que nos ha ofrecido la escuela de Schleiermacher, Ritschl y Troeltsch (y en este sentido hay que incluir a Seeberg y Holl) es *justa*, en otras palabras, si es verdad que Lutero y Calvino querían decir precisamente *eso* en su tiempo, quizá no me hiciera católico mañana, pero diría adiós a la Iglesia llamada evangélica. Si tuviera que *escoger* entre estos dos males, ciertamente me haría católico”³.

2. EL DIALOGO CON LA TEOLOGIA CATOLICA

Las primeras opiniones de Barth sobre la Iglesia podían til darse de negativamente escatológicas. En términos elocuentes prevenía sin cesar contra la tendencia a supervalorarse que se manifiesta en todas las Iglesias. El *eschaton* no puede ser anticipado. Pero gradualmente vamos oyendo expresiones más positivas: la Iglesia está llamada al servicio absoluto, a la *diakonia*. Con ocasión de la primera asamblea del Consejo Mundial de Iglesias, celebrado en Amsterdam en 1948, Barth atacó violentamente a la Iglesia católica. Quizá este ataque pudiera resultar nos ofensivo, pero hemos de recordar por una parte que el clima ecuménico de aquellos días distaba mucho aún de ser agradable, y por otra parte que en todo lo que escribe Barth es un autor realmente temperamental. En aquella ocasión escribió a Daniélou y le decía que no sentía la menor pena porque la Iglesia católica no hubiera estado representada en Amsterdam. “Vuestra Iglesia

² Karl Barth, *Die Theologie und die Kirche* (Zollikon-Zurich, s. f.), pp 360-1.

³ *Ibid.*, pp 338-9.

realmente no podía sentarse a nuestro lado, sino (visible o invisiblemente) en una especie de trono muy por encima de nosotros. Ciertamente no hay sitio para el rico entre los pobres... Es pedir demasiado que nosotros tomemos completamente en serio vuestras pretensiones de superioridad y que al mismo tiempo deseemos vuestra presencia entre nosotros”⁴.

Las críticas de Barth proceden de una inquietud positiva. Así se vio claramente durante los años que siguieron. Importantes estudios de teólogos católicos comenzaron a ocuparse sistemáticamente de la doctrina de Barth. En 1960, haciendo un balance de estos años, escribía Barth: “Cualquiera que sea la opinión que la gente tiene de mí, al menos no se me podrá negar el honor de haber sido el teólogo protestante que desde la Reforma ha recibido más atención crítica, pero positiva y siempre sería, por parte de los teólogos católicos”⁵. Y poco más adelante aludía al “conocido libro de mi amigo Hans Urs von Balthasar, de Basilea”⁶. Hacía notar también que la crítica católica de su obra procuraba mantener el equilibrio entre la reserva crítica y la conformidad abierta. Aludiendo al trabajo de Hans Küng sobre la justificación⁷, Barth expresaba su gran sorpresa al encontrar en él una prueba clara “de que en un punto tan central como la justificación no existe diferencia esencial entre la doctrina de la Reforma, según la expongo yo, y la doctrina de la Iglesia católico-romana correctamente expuesta”. Le agradó y le extrañó que este libro no sólo no fuera condenado oficialmente, “sino fuera aceptado explícitamente por varios teólogos eminentes”. Ciertamente quedan en pie aún muchas cuestiones, pero Barth reconocía con satisfacción la existencia de una vanguardia en la teo-

⁴ *Theologische Existenz Heute*, n 15, pp 19 s.

⁵ K. Barth, *How my mind has changed*, en “Evang. Theologic” 20 (1960), pp 104-5.

⁶ H. Urs von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Colonia 1951).

⁷ Hans Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* (4.^a ed., Einsiedeln 1964; trad. ingl., editada por Nelson, 1965).

logía católica, con la que “otros, y no en último lugar yo mismo, tenemos una espléndida oportunidad, o más bien un deber, de mantener el contacto”.

Entre tanto han aparecido varios volúmenes de su obra principal, *Kirchliche Dogmatik*. En ella su enfoque cristológico se ha hecho cada vez más pronunciado. El significado ecuménico de este hecho es innegable, pero difícil de exponer en el breve espacio con que contamos. Barth se veía movido por un intenso sentimiento de la *trascendencia de Dios*. A esto corresponde necesariamente una honda preocupación por el lugar central de la *cristología*. La gran auto-revelación del Dios trascendente a nosotros tuvo lugar en la vida, muerte y resurrección de nuestro Señor Jesucristo. Por eso toda palabra sobre Dios (“teología”) debe estar marcada por este sello cristológico. Y esto ha de afirmarse también de la teología de la creación y en particular sobre el hombre. Aunque este proceder lógico provoca todavía muchas cuestiones, su modo de llamar la atención sobre este punto ha demostrado ser de gran importancia. No sólo ha arrojado una luz nueva sobre cuestiones clásicas como el motivo de la encarnación, sino que en un contexto mucho más amplio afectó también al carácter mismo de la teología. La mutua comprensión ecuménica está muchas veces obstaculizada por la diferencia en el clima teológico en que se mueven los teólogos católicos y protestantes. Si la orientación de Barth se toma seriamente, será mucho menor el peligro de caer en una “ontología teológica” especulativa. En el plano concreto esto puede hacer, entre otras cosas, que en la teología “especulativa” se conceda más margen a la *exégesis* y a la *teología bíblica*. En esta línea señalaríamos una mejor respuesta al Vaticano I cuando afirmó que una de las tareas más importantes de la teología es acercarse al misterio de Dios partiendo de la conexión de los misterios entre sí y de su conexión con el fin último del hombre (Denz. 1796).

3. BARTH Y EL VATICANO II

Y con esto volvemos de nuevo a la cuestión del *método* en ecumenismo. Hemos visto ya que Barth deseaba que se plantearan cuestiones y problemas reales, para que cada uno tuviera que re-examinar incesantemente la posición *propia*, la teología *propia*. Esperaba que esta especie de *auto-examen* sincero llevaría las Iglesias cristianas, en la hora señalada por el Espíritu, a encontrarse en el punto de su origen: *en Cristo*. El camino que puede unir a las Iglesias no discurre por la perifería del horizonte ecuménico, sino que es un camino vertical que lleva al centro en profundidad, donde Cristo es el comienzo y el fin, el *eschaton*, para todos. Barth ha permanecido fiel a este método. Recientemente nos lo ha hecho ver con toda claridad al exponer sus ideas sobre el Vaticano II⁸. Estas ideas merecen ser examinadas con más detención.

Barth insiste en que la meta principal del Concilio era una renovación de la Iglesia católica. No fue convocado con el fin de iniciar negociaciones con los protestantes. La cuestión de si habrá un contacto regular entre las Iglesias católicas y protestantes, si éste se extenderá y en cierto sentido se institucionalizará—todo esto es importante, pero no lo más importante—. “Nosotros, los otros, hemos de caer en la cuenta de que la convocación y los primeros pasos del Concilio son síntomas de un cierto desplazamiento que se está realizando en la Iglesia romana, un movimiento *espiritual* que se está efectuando y que hace cincuenta años nadie hubiera considerado posible... Mi pregunta es si no será importante e imperativo para nosotros, los de ‘otra fe’, dirigir nuestra atención y nuestra controversia a él, en lugar de estar tan formalmente interesados en futuros contactos.” Luego

⁸ K. Barth, *Thoughts on the Second Vatican Council*, en “The Ecumenical Review” 15 (1963), pp 357-67.

especifica con evidente simpatía algunos aspectos de este “movimiento espiritual” que salió a plena luz en el Concilio: auténtica reverencia a la Sagrada Escritura, “interpretaciones sorprendentes” de “la relación entre libertad divina y humana”, de fe y obras, la preocupación por buena y esmerada predicación, la reforma de la liturgia. En este contexto habla incluso de “explosiones” dentro de la Iglesia romana. Cree que “Roma y las Iglesias no romanas no son grupos estáticos de poder”. Todas ellas están en movimiento “hacia la unificación de toda la cristiandad como su fin último”. “La primera y última cuestión con que se enfrentan... no es la cooperación de sus diferentes doctrinas, sino este movimiento dinámico. Están llamadas a prestar atención mutua a *este* movimiento. Y la situación actual podía ser definida por el hecho de que, para un cambio, en cierto sentido somos nosotros, los cristianos *no romanos*, los *interrogados*”. Barth se pregunta si las Iglesias reformadas poseen suficiente flexibilidad para iniciar e impulsar entre sus filas un movimiento de este tipo. “¿Tenemos idea... de lo que sería y entrañaría una crisis fundamental como ésta?... ¿No nos falta a los teólogos no romanos mucha de la flexibilidad interesante y progresiva que caracteriza a muchos de nuestros colegas romanos, interesante porque no excluye sino incluye una responsabilidad última y una dirección clara?” Barth expresó su alta estima de la valentía y la visión cristiana que trasluce la encíclica *Pacem in Terris*. Lo que más le impresionó en ella fue la clara evidencia de un mensaje cristiano inspirado y valiente. Todo esto le lleva a preguntarse si la oración por una mayor unidad visible de la Iglesia de Cristo no deberá ir acompañada de la esperanza de que en la Iglesia de cada uno tenga lugar un nuevo Pentecostés, en vez de la esperanza de convertir a los “otros”.

Por parte nuestra hemos de procurar no abusar de esta afirmación “ecuménica” de Barth. Podía fomentar lo que se ha llamado ya el comienzo de un nuevo “triumfalismo ecuménico”. El peligro no es imaginario. Uno puede estar tan ferozmente ocupado en desenmascarar el viejo triunfalismo dentro de su pro-

pio ambiente, que caiga al mismo tiempo en una especie de regocijo no santo a expensas de "los otros". Esto sería tan antiecu-ménico como ser no cristiano. La única conclusión que podemos permitirnos es: nuestro cometido consiste en continuar dando una forma nueva al mensaje de Cristo en nuestro *propio* ambiente. Y esto exige una fe humilde, una fidelidad leal y una esperanza firme en la fuerza de Cristo que prometió hacer todas las cosas nuevas (Ap 21, 5).

B. WILLEMS

¿QUE PRETENDE BULTMANN CON SU PROGRAMA DE DESMITIZACION?

El término desmitización, y otros del mismo contexto, ha dejado de ser patrimonio exclusivo de los especialistas para penetrar en amplios sectores de los fieles. En 1941 Rudolf Bultmann hizo de esta palabra un término técnico en su artículo, que tenía carácter programático, "Neues Testament und Mythologie"¹. Su exposición es fundamental para la discusión de hoy.

¿Qué pretendía Bultmann con este programa? ¿Es la desmitización una destrucción del contenido de la fe, o una reflexión sobre lo esencial en nuestra expresión de la fe? ¿Es un método negativo que destruye o un intento positivo de acercar al hombre de hoy la buena nueva de un acontecimiento pasado, el de la salvación? La teología *liberal*, en su intento radical de desmitizar la Biblia, eliminaba también la predicación —incluyéndola entre lo que consideraba como mito— y reducía el mensaje salvador a verdades eternas, generales de la humanidad. Con esto la verdad propia del Nuevo Testamento quedaba destruida en lugar de interpretada. Rudolf Bultmann quiere dar contenido a esta interpretación; para él la tarea actual es interpretar críticamente la mitología del Nuevo Testamento, *no eliminarla*. Quizá sea interesante saber que su artículo programático —al que hemos aludido— no está escrito contra una ortodoxia luterana o contra exegetas católicos anticuados, sino que tiene como marco la polémica contra la concepción liberal de W. Kamlah, el cual, según Bultmann, separa la fe cristiana de la palabra de Dios y hace de ella una idea común de la humanidad totalmente inde-

¹ *Kerygma und Mythos*, I, Hamburgo 1954, pp 15-48.

pendiente de la predicación y la encarnación. El artículo va dirigido a hombres que han perdido la fe en su expresión, que han rechazado el cristianismo como religión mítica. Quiere someter a discusión el mensaje propiamente dicho. Se trata de decir la palabra de Dios en la situación del hombre actual, que vive en un mundo distinto del de hace 2.000 años y al que no dice nada ya ese mundo pasado.

I. ¿CONTIENE MITO LA SAGRADA ESCRITURA?

La primera cuestión que se plantea es si en la Escritura se puede encontrar mito, es decir, un lenguaje mítico.

La encíclica "Divino Afflante Spiritu" (1943) podía considerarse como un estímulo para tratar el problema de la desmitización en una línea semejante a la de los géneros literarios, pero en 1950 la encíclica "Humani Generis" decía claramente: "Los relatos populares incluidos en la Sagrada Escritura no pueden equipararse de ningún modo a las mitologías o géneros semejantes, pues éstos son más bien fruto de una imaginación desbordante que de un esfuerzo por la verdad y sencillez que tan claro se manifiesta en los libros del Antiguo Testamento." A este respecto se pregunta con toda franqueza el teólogo católico A. Anwander: "¿Está excluido el mito de los 'relatos populares'? Más en concreto: ¿se puede decir que la Biblia tiene relación con mitos babilonios, siro-cananeos, persas, etc., sin ofrecer ella misma un mito? ¿O se podría admitir esto sólo para el Antiguo Testamento, no para el Nuevo?"² Hoy, pasados quince años, la mayoría de los exegetas católicos ven el mundo de imágenes de la Sagrada Escritura en estrecha relación con las concepciones mitológicas de aquel tiempo. Ya la primera página de la Biblia cae dentro de este mundo mítico. Existen compartimentos de lluvia y nieve que pueden ser abiertos; la tierra surge de las aguas, y las aguas que se hallan sobre la tierra son separadas de las que se hallan debajo de la tierra. Y aunque el relato bíblico de la creación

² A. Anwander, *Zum Problem des Mythos*, Wurzburg 1964, p. 21.

ha realizado ya una poderosa "desmitización" —el sol no es una divinidad a la que se da culto, sino una simple luminaria—, la imagen del mundo que poseía la Antigüedad condiciona el conjunto de la exposición. Dentro del Nuevo Testamento, la idea de un mundo dividido en tres pisos posee también rasgos míticos. Esta concepción del mundo que encontramos en el Nuevo Testamento, y que tiene su origen en la apocalíptica judía y en los mitos gnósticos de redención, resulta extraña al hombre de hoy. Su pensamiento está configurado por la ciencia. Para él los compartimentos de la lluvia en el cielo son una imagen de un tiempo pasado que no puede admitir como verdadera. La técnica en todos los campos, el descubrimiento de la energía atómica, los vuelos espaciales, en una palabra, la experiencia y dominio del mundo a que ha llegado el hombre moderno le hacen imposible representarse el cielo como un espacio que está "arriba", o el infierno como un lugar que está "debajo" de la tierra. ¿Obliga esto a poner en duda también el contenido de la palabra de Dios? Bultmann responde con un decidido *no*. Pero exige que se haga una *distinción* entre *forma* y *mensaje propiamente dicho* y se realice la predicación en una forma que diga algo al hombre de hoy y le coloque ante los ojos la realidad del contenido. Con esto se establece una distinción entre la buena nueva y la forma en que fue presentada en siglos pasados. Las imágenes míticas que aparecen en la Biblia deben encontrar una explicación que corresponda al momento presente y a nuestro espacio. Esto quiere decir que la Biblia ha de ser despojada de su ropaje mítico. Por tanto, el objetivo de la desmitización es anunciar el mensaje salvador al hombre que no se mueve en el pensamiento mítico en su forma peculiar de pensamiento. Esto es *necesario* si se quiere que la Biblia hable al hombre de hoy y lo lleve a una auténtica decisión de fe que no recaiga sobre la forma, sino sobre el mensaje mismo. Ningún teólogo o exegeta actual, que tenga interés en hacer justicia tanto al mensaje como al hombre a quien se ha de anunciar la salvación, discutirá la necesidad fundamental de esta "desmitización".

Pero dentro de esta finalidad positiva la desmitización no

pretende acomodar a toda costa la Escritura al hombre de hoy, sino que parte del contenido real de la Biblia. El mismo Bultmann dice que su intención sólo se entenderá rectamente si se ve que su "interpretación crítica del Nuevo Testamento no tiene como norma y medida el actual modo de pensar, sino el contenido real (de la Biblia), de modo que la lealtad del exegeta ha de demostrarse en la crítica del contenido"³. Así pues, la cuestión fundamental en la desmitización "no es en primer lugar una cuestión de traducción de la Biblia al lenguaje moderno..., sino una cuestión de hermenéutica bíblica, es decir, se trata de captar el sentido auténtico de la Biblia"⁴. Esto resulta también evidente desde otro punto de vista. En la Sagrada Escritura encontramos expresiones opuestas que no puede conciliar ningún concordismo que quiera hacer justicia a los datos de la Escritura. Mateo y Marcos, por ejemplo, dicen que los dos malhechores insultaban a Cristo en la cruz, mientras en Lucas sólo uno rechaza la cruz de Cristo. Pero incluso un mismo evangelista hace afirmaciones que no son fáciles de armonizar. Así Juan habla de la igualdad de Cristo con Dios y al mismo tiempo hace decir a Cristo que el Padre es mayor que El. Y un caso bien conocido es el de la inmortalidad del alma: algunos libros del Antiguo Testamento parecen no admitirla, mientras aparece admitida en los libros de los Macabeos y en algunos pasajes del Nuevo Testamento, por influjo de la filosofía griega. El P. Zedda, sj,⁵ ha puesto de relieve que en el relato de la resurrección de Cristo están fundidas dos tradiciones, una de Galilea y otra de Jerusalén, las cuales presentan las apariciones de modo que hacen fracasar todo intento de armonización. También este hecho nos obliga a distinguir, en la Sagrada Escritura, entre forma y verdad que se pretende comunicar, y al mismo tiempo a buscar una nueva explicitación de la buena nueva.

³ *Eine japanische Stimme über die Entmythologisierung Bultmanns*, Hamburgo 1959, p 7.

⁴ *Ibid.*, p 14.

⁵ P. S. Zedda, sj., *Chiarificazioni sul Convegno di Padova*, Roma 1961.

2. ¿SON MITICAS TODAS LAS IMAGENES DE LA BIBLIA?

Al efectuar un análisis detenido de la imagen del mundo que esconde la Biblia, Bultmann descubre que en ella el mundo no es considerado sólo como el lugar de los acontecimientos naturales, diarios. La enfermedad, por ejemplo, es causada en la Sagrada Escritura por potencias malignas, fuerzas que no son de este mundo, y la muerte del hombre es un castigo de Dios. Pero también la dicha y el éxito tienen su origen en la actuación de potencias benignas, los mensajeros de Dios. El mundo se convierte así en escenario donde actúan potencias sobrenaturales, Dios y sus ángeles, Satán y sus demonios. Aparte el influjo externo en el hombre, estas potencias intervienen también en su voluntad y su acción. Los pensamientos buenos o malos no proceden sencillamente del corazón del hombre, son Dios y el diablo quienes se los infunden. Así el hombre está sometido a potencias que escapan a su esfera natural; pero también la comunidad y la historia están sometidas a estas potencias. La historia del mundo camina hacia un fin inminente, y la catástrofe cósmica no consistirá en un enfriamiento del planeta o en una aniquilación provocada por la mano del hombre, sino tendrá lugar por obra de fuerzas y potencias, en última instancia de Dios que viene como juez de vivos y muertos y resucita a unos para vida y a otros para condenación. Según Bultmann, en todas estas expresiones que podían multiplicarse y variarse a voluntad, se esconde la misma *concepción*, la misma imagen del mundo: lo que no es de este mundo, lo divino, es representado y entendido como algo de este mundo, como algo humano⁶. Aquí se esconde una mentalidad para la que las causas no visibles, las lagunas en el

⁶ *Kerygma und Mythos*, I, p 22, nota 2. Bultmann no tiene en cuenta otras definiciones del mito. Puede preguntarse hasta qué punto otra definición del mito hubiera podido dar lugar a otra valoración de los hechos bíblicos.

mapa de nuestra vida no se explican recurriendo a factores *naturales* desconocidos, sino por la *intervención de lo ultramundano*, intervención que es concebida como nuestro propio obrar. Rudolf Bultmann llama a esta mentalidad, a esta visión del mundo, mentalidad o visión *mítica*, como se había hecho ya en el campo de la historia de las religiones. En este contexto ha de entenderse la afirmación de Bultmann de que el lenguaje mítico de la Escritura es *increíble* para el hombre de hoy. ¿Por qué? Porque esa imagen mítica del mundo es ya una cosa *pasada*. La predicación neotestamentaria debía estar en consonancia con su tiempo. Ese tiempo ha pasado, y con él también su lenguaje propio, el que era su modo adecuado de expresión. Pero si la imagen mítica del mundo es cosa pasada, es justo plantearse la cuestión de si la predicación puede obligar al hombre a entrar en esa imagen mítica. Bultmann opina que eso sería absurdo e imposible. “*Absurdo*, porque la visión mítica del mundo, en cuanto tal, no es algo específicamente cristiano, sino simplemente la visión del mundo característica de un tiempo pasado, en cuya configuración no ha intervenido el pensamiento científico. *Imposible*, porque es imposible hacer propia una visión del mundo mediante una decisión de la voluntad; le es dada al hombre dentro del contexto de su situación histórica”⁷. Pero esta situación ha cambiado, y no se puede repristinar para el hombre de hoy la visión mítica. Por eso —dice Bultmann— la concepción bíblica de la ascensión de Cristo a los cielos y su descenso a los infiernos no se puede aceptar hoy en esta forma. Lo mismo ocurre con las creencias en espíritus y demonios, con los milagros, con la escatología mítica. Finalmente, son también imágenes míticas la presentación de la muerte como castigo del pecado, la reparación de una divinidad mediante su sangre, la resurrección de Jesús como acontecimiento histórico y ese mundo de luz en que entraremos con un cuerpo glorioso. Conviene insistir una vez más en que Bultmann no quiere decir con esto que no haya milagros, que la palabra de

⁷ *Kerygma und Mythos*, I, pp 16-17.

Dios no está presente en el acontecimiento Cristo, que la resurrección de Jesús sea una simple alucinación, o que en la muerte acaba todo; quiere decir que el Nuevo Testamento está escrito dentro de una *mentalidad* mítica, y por tanto el hombre que vive en una mentalidad científica no puede apropiársela.

Pero puede preguntar alguno: ¿no es posible equiparar, por ejemplo, la historia de la moneda para el impuesto que Pedro encuentra en la boca del pez al relato del anillo de Polícrates, considerándola por tanto como leyenda, y en cambio considerar la curación del ciego de nacimiento como un hecho histórico? Bultmann responde negativamente. El problema —dice— no se resuelve haciendo una selección; la visión mítica del mundo sólo puede aceptarse o rechazarse en bloque. Un modo de pensar abarca todas las afirmaciones del Nuevo Testamento, y no es posible establecer diferencias y admitir la desmitización para un texto, por ejemplo, el primer capítulo del *Génesis*, mientras el segundo y tercer capítulo se toman como historia en sentido literal, sin atender a la imagen o visión mítica. Así pues, *todas las imágenes* en el Nuevo Testamento son míticas. Ciertamente —afirma Bultmann— no en todas las imágenes están igualmente destacados los rasgos míticos, y para nosotros la cuestión es saber hasta qué punto el modo de expresión está configurado por la concepción mítica. Al ofrecer Bultmann esta amplia definición del mito, como ya hemos visto, lógicamente ha de atribuirle esta universalidad.

¿Es, por tanto, según Bultmann todo el Nuevo Testamento un mito? En 1951 F. Buri, en su artículo *Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie*⁸, creía poder demostrar que ésta era la última consecuencia de la teología de Bultmann. Buri y los representantes de la teología liberal reducen el acontecimiento Cristo a una idea universal de la humanidad. Pero Bultmann rechaza con energía la exposición de Buri. Si el kerygma es la presencia de la palabra de Dios, es preciso plantearse

⁸ *Kerygma und Mythos*, II, Hamburgo 1952, pp 85-101.

la cuestión básica de si también la palabra de Dios es mito y se reduce totalmente a una figura simbólica. Según Bultmann existe una diferencia cualitativa entre el hecho de pronunciar una palabra y el contenido de esa palabra. El acontecimiento real no se puede reducir a contenido, símbolo o idea. En la deskerygmatación de Buri este acontecimiento, la acción de Dios, queda convertido en posibilidad general, perdiendo así su carácter histórico. Buri sigue aquí la misma línea que Jaspers, que en su interés propio rechaza toda la cuestión de la desmitización. Con esto nos quedamos sin rabia, pero también sin perro: no se tiene en cuenta la diferencia esencial entre imagen expresiva y realidad significada.

Bultmann, por el contrario, opina que es precisamente en el trabajo de desmitización donde queda al descubierto la intención propia del mito: dar expresión a una palabra que quiere ser revelación de una verdad que exige de los hombres una decisión. Naturalmente, Bultmann admite que la palabra encierra siempre un contenido, pero según él lo decisivo es el hecho de que esa palabra sea pronunciada, hecho que es apelación, invitación y revelación. Pero este hecho, el acontecimiento de la palabra pronunciada, no pertenece a la visión del mundo, sino a la realidad concreta. *No* es un mito.

3. ¿CUAL ES EL CRITERIO DE LA DESMITIZACION?

Esta delimitación que establece Bultmann contra la disolución del kerygma suscita en nosotros una cuestión viva: la del *criterio* de la desmitización. ¿Cuál es el criterio para decidir si una afirmación pertenece a la visión del mundo o a la verdad que se pretende expresar?

Según Bultmann, el criterio para distinguir entre visión del mundo y kerygma es la posibilidad de relación con el ser humano, *con la existencia humana*. Una afirmación teológica deja de ser mítica cuando en ella se nos presenta a la vez una afirma-

ción antropológica. Este criterio se funda en la esencia del encuentro con la palabra de Dios y con el hombre mismo, y al mismo tiempo en la verdad de la *encarnación*. Desde esta acción de Dios, como dice K. Rahner, toda afirmación teológica es a la vez una afirmación antropológica. Con este criterio no se convierte el hombre, con sus posibilidades, en norma, pero tampoco una idea abstracta de Dios, sino la relación Dios-hombre. Todo lo que no se puede incluir en esta relación, lo que no tiene carácter de encuentro, no puede ser revelación de la palabra de Dios y, por tanto, tampoco puede incluirse en el kerygma. Todas las afirmaciones que proceden de la realización de este encuentro y están estrechamente orientadas a él son afirmaciones *análogas* que dejan el mito como símbolo, a pesar de que éste conserve su validez. Así pues, el criterio último de la desmitización, al que debe apuntar, dentro de sus posibilidades, la exégesis científica, es la combinación de teología y antropología. Hasta qué punto con esto la teología se convierte en antropología o viceversa, quedando así eliminado uno de los dos polos, es una cuestión que discute la teología actual, lo cual hace que el criterio se vea incesantemente puesto en tela de juicio.

Al concluir esta breve exposición podemos preguntarnos si Bultmann, al realizar su desmitización, es demasiado radical o demasiado poco radical. El proceder de Bultmann resultará *demasiado radical* a los teólogos que en todo el mundo de imágenes de la Biblia no pueden ver un lenguaje mítico. En realidad, la frontera entre imagen mítica y verdad de fe todavía no aparece clara hoy en todas partes, y quedan por resolver aún muchas cuestiones concretas. Pero también considerarán demasiado radicales las conclusiones de Bultmann los que, aun eliminando ciertos elementos, no renocen como mitológicas algunas imágenes que para Bultmann sí lo son.

Demasiado poco radical será Bultmann para los que con el lenguaje mítico eliminan también el kerygma y destruyen la fe en la palabra de Dios. Para el que considera mitología —dice Bultmann— hablar de *acción de Dios*, de su amor a los hombres

y su voluntad de encuentro con ellos, subsiste todavía un resto mítico. Pero ya no se trata de mitología en el viejo sentido del Nuevo Testamento, pues la visión mítica del mundo es considerada como envoltura. No obstante, para Bultmann sigue en pie el escándalo y la paradoja peculiar del kerygma neotestamentario que aparecen formulados en las palabras “se anonadó” (Flp 2, 7) y “la Palabra se hizo carne” (Jn 1, 14). Lo mismo que aquel en quien Dios se hace presente y actúa, y mediante el cual reconcilió consigo al mundo, es realmente —según Bultmann— un hombre histórico, así también para él la palabra de Dios no es un oráculo misterioso, sino anuncio diáfano de la persona y el destino de Jesús de Nazareth en el significado que posee dentro de una historia de salvación. Aquí hablar de la palabra de Dios no es algo *mítico*, sino *análogo*. Hablar de la acción de Dios no es hablar en un lenguaje figurado, simbólico, sino en un lenguaje de analogía, puesto que Dios ha actuado realmente y su obra no se reduce a un símbolo o una idea. Ya no se “mundaniza” la “ultramundaneidad” de Dios, como ocurre en el mito, sino se afirma la auténtica paradoja de que Dios está presente en la historia.

Para el teólogo católico la cuestión es si este lenguaje *análogo* no es posible también donde Bultmann cree que ha de hablarse de lenguaje *mitológico*. Es de esperar que los exegetas actuales, tanto en el campo católico como en el protestante, sigan ocupándose de las *cuestiones todavía no resueltas* de la desmitización de Bultmann, reflexionen sobre ellas y lleguen a una solución que haga justicia al testimonio de fe de la Escritura y acerque al hombre de hoy la buena nueva.

En todo caso Bultmann, con su desmitización, no pretende atentar contra la palabra de Dios al menos en su dimensión escatológica, en su significado último para el hombre, sino llevar al hombre de hoy —superando las imágenes del lenguaje mítico ya pasado— al auténtico contenido de la predicación neotestamentaria, para que también hoy sea plenamente viva la fe en la palabra de Dios. Aunque las consecuencias de su teología

puedan parecer distintas, no cabe duda que Bultmann no quiere *destruir* ni hacer imposible la predicación de la buena nueva del amor de Dios, en Cristo. Asimismo es indiscutible que pretende eliminar el —a sus ojos— *falso escándalo* y busca una interpretación justa que responda al momento actual y a nuestro espacio. Con esto el hombre moderno se verá colocado en la alternativa de decidir si acoge la buena nueva de su salvación en la paradoja de la realización de su fe, o quiere persistir en la incredulidad.

G. HASENHÜTTL

EXIGENCIAS FUNDAMENTALES DE LA ORTODOXIA PARA CON LA IGLESIA CATOLICA

El título propuesto para este artículo por la redacción de *Concilium* no es, en mi opinión, lo suficientemente ecuménico ni parece fomentar la unión de ambas Iglesias, pues acepta casi como algo natural la separación histórica y su prosecución de hecho, considerando a partir de estos datos las dificultades consiguientes. Este no sería un buen comienzo para el futuro diálogo entre ambas Iglesias. Pues si se habla de exigencias fundamentales de una Iglesia para con la otra, se presupone de antemano la existencia de negociaciones en las que esta otra parte plantea también sus exigencias, que de este modo no nos conducirán a ningún buen fin. Además de esto, tales negociaciones deberían ocuparse de muchos problemas periféricos, de sutilezas y compromisos que hay que evitar a todo trance después de las malas experiencias habidas hasta ahora. Por todo ello preferiría hablar de exigencias fundamentales que dicen relación al método y a la técnica del diálogo y que contribuyen a la creación de la oportuna atmósfera.

I. LA NOCIÓN DE IGLESIA COMO PROBLEMA FUNDAMENTAL DEL DIALOGO

Mantengo la opinión de que la antigua tesis de las dos Iglesias (la católico-romana y la greco-católica u ortodoxa) no puede ya ser sostenida, sobre todo después del nuevo clima creado por el papa Juan XXIII entre las Iglesias; debería hablarse más bien de dos sectores geográficos de la única Iglesia en Oriente y Occi-

dente. La teoría de la "Una Sancta", desarrollada por el protestantismo desde la fundación del Consejo Mundial de Iglesias y que, naturalmente, está de acuerdo con la concepción protestante de la esencia de la Iglesia, es incapaz de comprender de un modo adecuado a ambas partes de la única Iglesia, pues para estas dos porciones de la Iglesia la "Una Sancta" jamás ha dejado de existir de un modo visible a pesar del cisma. La revitalización de una conciencia eclesial debilitada por ambas partes a través de los siglos y el consiguiente incremento de las aspiraciones a una misión eficaz universal de la única Iglesia constituyen un nuevo estado de cosas y sigue siendo, además de la superación del cisma, la tarea principal de ambas porciones de la única Iglesia.

Si es verdad lo dicho hasta aquí, no se puede hablar ya de exigencias ni de "exigencias fundamentales" de una Iglesia para con la otra. Pues o bien se trata de porciones locales de la misma Iglesia que acentúan sus características peculiares dentro de la Iglesia, nunca uniforme, y que —como sucedía con frecuencia en la antigua Iglesia— se encuentran en una actitud de buena voluntad para entenderlas e interpretarlas en el espíritu de un interés santo común (esto respondería plenamente al nuevo espíritu ecuménico), o se trata, por el contrario, de dos diversas Iglesias —según la concepción corriente— que afirman obstinadamente sus derechos adquiridos, sin esperanza alguna de inteligencia mutua, mucho menos de reunificación y de comunidad. El nuevo camino iniciado por el papa Pablo VI y el patriarca ecuménico Atenágoras I en Jerusalén se orienta hacia la primera solución indicada, y sería una lástima que se cerrase en el sentido de la segunda solución.

Ambas partes de la única Iglesia pueden ciertamente tener algunas dificultades entre sí que, a causa de ciertos influjos exteriores condicionados por la historia, pueden conducir hasta al cisma; pero éste puede ser enmendado a través de una reflexión sobre la esencia de la Iglesia. Por ello el éxito del diálogo depende principalmente de la valoración del nacimiento y de la prosecución del cisma y de una rectificación dentro de un esfuerzo constante, ya según la concepción negativa mantenida hasta ahora

del "non possumus", o según una nueva postura positiva que reconozca las faltas cometidas.

Por ello soy de la opinión de que sólo existe un único presupuesto fundamental necesario para el diálogo: el cultivo de las relaciones amistosas y la creación de una atmósfera favorable. Pues es necesario conocer bien el fundamento sobre el cual se trabaja juntamente y adquirir la certeza de que se está sobre la misma base, que no es otra que la única Iglesia cuya naturaleza debería ser entendida de igual modo por ambas partes. Todo diálogo sería inútil si antes no se hubiese llegado a un acuerdo en esta visión de la naturaleza de la Iglesia. Sólo una vez que haya sido fijada esta base, se podrá avanzar y se podrán presentar y juzgar las diferencias concretas. A este respecto, la Iglesia católica, que ha completado su doctrina acerca de la Iglesia en el Concilio Vaticano II, se halla en una situación inicial más ventajosa que la ortodoxa, que no ha promulgado ninguna doctrina nueva sobre este tema y se mantiene en la tradición antigua; sin embargo, y quizá precisamente por ello, el diálogo podría ser más fructuoso.

Hasta el presente había comenzado todo intento de diálogo entre "ambas Iglesias" con la afirmación obstinada de las propias posiciones —y por tanto de la realidad de la escisión— y con la aspiración declarada o encubierta de ganar para sí al "adversario" basándonos en nuestros propios derechos. A partir de ahora —al menos, así desearía creerlo yo y así lo cree también, si no entiendo mal, el Concilio Vaticano II con su expresión "bajo las mismas condiciones"— el diálogo deberá establecerse dentro de un intento de comprensión, por las dos partes, de la unidad de ambas; este punto de partida significaría la conformidad plena sobre la esencia y la naturaleza de la Iglesia; la convicción de que la esencia y la naturaleza de la Iglesia sólo puede ser una misma, da base a la esperanza de que puedan ser superadas las diferencias en las distintas opiniones. Un acuerdo momentáneo sobre la esencia de la Iglesia mostraría por de pronto cómo puede desarrollarse todo el diálogo.

Al afirmar esto de una manera un tanto simple y quizá inge-

nua, puede dar la sensación de que paso por alto o que ignoro las grandes dificultades existentes. No obstante, tengo la convicción de que, primero, no podremos llegar a un diálogo que implique algún progreso mientras no estemos de acuerdo en el problema de la esencia de la Iglesia; y, en segundo término, que —esto supuesto— no encontraremos grandes dificultades ni en el plano histórico, ni el teológico. Sólo será preciso impulsar la investigación del Nuevo Testamento y colaborar en aclarar la importancia de la historia primitiva de la Iglesia. Soy optimista respecto a los resultados de esta investigación sobre el Nuevo Testamento, pues la esencia de la Iglesia que aparece en el Nuevo Testamento no es ni puede ser ambigua, pues nadie puede dudar de que la Iglesia existe para proseguir la obra salvadora del Señor en el mundo.

Persiste entonces la cuestión discutida: ¿a quién confió nuestro Señor la autoridad para esta misión? Pero la luz del Nuevo Testamento es suficientemente poderosa para colocar en su verdadera perspectiva las dificultades medievales y para mostrar la conexión que vincula a la antigua Iglesia con la Iglesia medieval y moderna. Ello nos conduce al camino original recorrido por la antigua Iglesia en este mundo y que debe ser también recorrido por la Iglesia actual, tal como lo exige nuestro tiempo. No cabe duda alguna de que esta continuidad constituye el mejor testimonio de la unidad e indestructibilidad de la Iglesia a través de los siglos. Con ello no pretendo infravalorar la evolución posterior de la Iglesia en sus dos partes y su justificación histórica. Pero estoy seguro de que la investigación histórico-teológica mostrará el camino para la reunificación; camino que provisionalmente no podrá ser otro que el de la coexistencia de ambas partes que subsisten en Oriente y en Occidente, tal como era antes del cisma. Si ello se realiza en un clima de buena voluntad y sin difamación, saldrá robustecida la unión verdadera y permanente.

Puede suceder que tal comienzo del diálogo parezca difícil y nos cueste; pero estoy convencido de que el problema fundamental acerca de la esencia de la Iglesia ofrece la mejor base para el diálogo que puede, de este modo, conducir a un buen fin.

2. APLICACIONES

Tres ejemplos sencillos de la vida actual de la Iglesia pueden ilustrar quizá mucho mejor lo que venimos diciendo.

a) *El primado romano*

Aunque sin tocar en absoluto el problema de la autoridad primacial, que se apoya en la condición del apóstol Pedro, no podemos olvidar que la persona y la autoridad absoluta de Jesucristo, el fundador de la Iglesia, que ordinariamente se desatiende en este contexto, son superiores con mucho a las del apóstol Pedro que es, a lo sumo, el fundador de la Iglesia de Roma. Jesús santificó, por medio de su presencia corporal, a Jerusalén y no a Roma; y si nos preguntamos por la prioridad de una Iglesia local en virtud de la autoridad de su fundador, nadie puede negar que Jerusalén posee ciertamente mayores derechos a esta prioridad que Roma. Y aun atendiendo al mismo apóstol Pedro, éste actuó y fundó iglesias en otros lugares antes de Roma, por ejemplo, en Antioquía, que podrían reivindicar antes que Roma derechos de prioridad.

No obstante, la autoridad de Roma, sobre todo por determinados motivos históricos, principalmente profanos, es reconocida plenamente y nadie piensa en Oriente negar esta autoridad. Sin embargo, el reconocimiento, al menos en principio, de la autoridad original esclarece la evolución ulterior de la autoridad posterior de Roma, que hoy nadie pone en cuestión. Pero esta autoridad posterior no puede, al menos teóricamente, oscurecer la autoridad más original en la Iglesia visible. El papa Pablo VI debió haber sentido esto durante su visita a Jerusalén hace dos años. Y esto no puede menos de ser lo suficientemente aleccionador para la interpretación de la actual autoridad pontificia.

b) *La colegialidad de los obispos*

Un segundo ejemplo viene dado por el sistema colegial del episcopado introducido en la Iglesia católica por la decisión del Vaticano II y del mismo Papa. El modo y las características de esta reforma, que acerca mutuamente a "ambas Iglesias", muestra de un modo claro que este sistema existía ya desde el principio y en toda su plenitud en la Iglesia oriental; a partir de aquí podrá ser interpretado en relación con la vida cúlrica y administrativa de la Iglesia.

c) *La diversidad dentro de la única Iglesia*

La "tolerancia y la coexistencia" de las diversas Iglesias uniatas dentro de la Iglesia católica, tal como son vistas por el Concilio Vaticano II, muestran la importancia de esta concepción. Las características peculiares locales de ambas partes de la Iglesia constituyen sus distintivos propios y no deben convertirse en exigencias fundamentales mutuas ni en condiciones para la unión de las Iglesias. Las peculiaridades locales no constituyen la esencia de la Iglesia; deben ser reconocidas con benevolencia en tanto en cuanto no perjudiquen a la esencia de la Iglesia. De una manera parecida debería procederse con las diferencias concretas ya conocidas, como, por ejemplo, con el rito de los sacramentos, la célebre añadidura del "Filioque", el respeto a los datos sociológicos particulares tal como son estudiados por el esquema 13 del Concilio Vaticano II.

Es verdad que existe todavía una doble tarea que puede crear grandes dificultades al diálogo. Una es la necesaria purificación del clima en ambas Iglesias, originado por un largo proceso secular de envenenamiento, intolerancia, fanatismo y de una falta básica de inteligencia mutua. Esto encierra una gran importancia, pues no es posible llegar a la unidad sin contar con la adhesión de todo el pueblo de Dios.

La segunda dificultad nace de la doctrina de la tradición ecle-

siástica que se desarrolló dentro de una evolución ulterior y condujo a la proclamación de nuevos dogmas. Como es notorio, ello ha llevado a innovaciones desconocidas para el Oriente y que parecen injustificadas. También éstas, naturalmente, deben ser consideradas con benevolencia; no obstante, nadie puede decir con seguridad qué solución habrá para estas dificultades reales.

En todo ello no debemos olvidar que la fe en la buena voluntad, unos sentimientos verdaderamente cristianos, el poder de la oración y la guía del Espíritu Santo, cuya gracia "sana todo lo que es débil y repara lo defectuoso", serán de gran importancia para el buen éxito del diálogo. Aun entonces, cuando el diálogo haya conducido un día a la deseada reunificación de las Iglesias, no debería extinguirse, sino continuar, para que sirva de auténtico control en la Iglesia y para evitar de antemano todo nuevo cisma.

H. ALEVISATOS

¿CUALES SON LOS VOTOS FUNDAMENTALES QUE
LA IGLESIA ORTODOXA DIRIGE A LA
IGLESIA CATOLICA?

Con una alegría profunda asiste todo fiel ortodoxo a la renovación católica y constata que los textos del Concilio están establecidos con el arte de no “cerrar las puertas” a los diálogos futuros. Esta renovación afecta a la cristiandad entera y llama a todas las Iglesias a una franca autocrítica, a un verdadero arrepentimiento, a la *metanoia* de su actitud frente a los cristianos de otras tradiciones. La solidaridad de todos, el sentimiento de responsabilidad común del destino del cristianismo, la comunión vivida en los encuentros ecuménicos, todo ese clima tan maravillosamente nuevo suprime radicalmente toda actitud fácil de fariseísmo, toda crítica de quien se considera “puro” frente a las múltiples heterodoxias.

Así, como dice el título de este breve artículo, se trata de “deseos”, votos, sugerencias destinadas a llamar la atención de Occidente sobre la antigua y venerable tradición en otro tiempo común y que el Oriente lleva a través de los milenios como su más precioso tesoro. Es evidente que, antes de formular tales “deseos”, es preciso elegir una perspectiva realista, con el fin de evitar toda utopía y saber a qué atenerse sobre lo que es posible y lo que es imposible esperar de la Iglesia católica. La esencia dogmática del catolicismo pone ciertos límites a la dimensión de la renovación. En una palabra, no se trata de los dogmas como tales; se trata de su nueva interpretación. En esta perspectiva pueden los “deseos” de la Iglesia ortodoxa ofrecer a los teólogos católicos un tema de reflexión creadora que les mueva a ver si es

posible integrarlos en las interpretaciones nuevas de su propia conciencia dogmática.

La gran lección de los antiguos Concilios invita a entregarse al Espíritu Santo, ya que él toma (Jn 16, 13-15) de la verdad dogmática de cada uno sin traicionar nada de ella, para anunciar esta misma verdad, pero manteniéndola en la fruición del Espíritu purificador e inventivo. El Concilio de Calcedonia muestra el milagro de una síntesis verdaderamente divina en la que cada uno encuentra su propio aspecto de la Verdad, purificado de su particularismo exclusivo.

I. DESEO DE UNA TERMINOLOGIA ADECUADA

Un deseo preliminar se refiere a la terminología, a ciertas expresiones desafortunadas, como la de "hermanos separados" o "Iglesias orientales" (en plural), lo cual es inexacto cuando se aplica a la Iglesia ortodoxa, una e indivisa (en singular). Las recientes reuniones de Rodas han congregado a las Iglesias auto-céfalas y locales en una sola comunión, la única Iglesia ortodoxa. El texto *De Oecumenismo*, por ejemplo, al hablar de la Iglesia romana en singular, la sitúa aparte, en el centro precisamente, rodeada de una multitud de "Iglesias orientales" como de sus satélites. Esa posición se deriva de una determinada eclesiología, pero ésta predetermina así las condiciones del diálogo y rompe el equilibrio de un diálogo "en pie de igualdad". El verdadero diálogo significa que cada uno dé testimonio pleno de su visión, confiese su fe; pero, también, que cada uno esté dispuesto a escuchar y renovar, si fuere preciso, los elementos deficientes de su propia presentación. Semejante actitud no es posible más que si se acepta como criterio un valor que trascienda toda institución histórica. Todas las partes de la cristiandad son llamadas a convertirse más profundamente, más plenamente a la Verdad de Dios, Es un llamamiento constante a superar el inmovilismo de las eclesiologías de escuela y de expresión uniforme que se impone a todos.

Para los orientales, la historia de la Iglesia presenta una trascendencia permanente de las instituciones históricas, siempre deficientes, en dirección de la ortodoxia. Aquí el término *Iglesia* se identifica con *Ortodoxia* en su *ethos* teándrico, en su fuente divina. Toda Iglesia local vive sólo en función de la ortodoxia presente en el misterio eucarístico, en el depósito apostólico de la fe, en la experiencia de sus santos; pero en su reflexión teológica ninguna Iglesia manifiesta otra cosa que aproximaciones al Pleroma inefable, radicalmente apofático.

Quien abraza la ortodoxia, la única ortodoxia del "así creían los Apóstoles y los Padres", se encuentra *ipso facto* en comunión con la Iglesia ortodoxa histórica. A la búsqueda de esta ortodoxia, común en otro tiempo a Oriente y Occidente, debe orientarse el diálogo con el fin de precisar *entre todos* sus elementos esenciales. Habrá que retornar a las fuentes del pasado común anterior a toda separación para rencontrarse, no en el pasado arcaico, sino en la tradición viva, y de una forma que sea creadora de la síntesis actual de la ortodoxia de siempre.

Se comprende, pues, que en este contexto la expresión "hermanos separados" sorprenda; porque "separados", ¿de qué? Para todo cristiano se trata de no estar separado de la Comunión con la Verdad de Dios, con la ortodoxia en su sentido teándrico, que domina toda institución histórica, toda sede localizada, susceptible de errar en un momento determinado, como muestra la historia en numerosos ejemplos. A los "hermanos separados" corresponden y se oponen los "uniatas". Ahora bien, el "uniatismo" como método debe ser excluido del diálogo ecuménico. Las relaciones entre Roma y las Iglesias de "rito oriental" son una cuestión ligada a su propia estructura interna. Las "uniatas" no se encuentran del mismo lado que el rostro romano vuelto hacia la Iglesia ortodoxa.

II. DESEO DE UNA MUTUA ACEPTACION DE LAS DIVERGENCIAS

Tras este deseo preliminar que precisa algunas de las condiciones del diálogo, el deseo siguiente querría despertar la atención de los teólogos católicos sobre la manera oriental de comprender la historia de las relaciones entre Oriente y Occidente. Los acontecimientos políticos, al final del siglo v, aíslan a Occidente; Roma y Bizancio se enfrentan necesariamente con problemas distintos. Se van formando tradiciones locales; la reflexión teológica se sitúa en climas sociales, intelectuales y espirituales heterogéneos. Cada tradición presenta, en su tipo acentuado, una individualización de la única revelación según el genio propio de cada una de ellas; la doctrina del *Filioque* o el amor filial hacia el principio de un poder paternal, de tipo monárquico e hipostasiado en la persona del papa de Roma, da lugar en Occidente a una eclesiología universalista y centralizada, que *coexiste* con una teología muy distinta del Espíritu Santo y una eclesiología eucarística y conciliar, vigente en Oriente. Se puede, incluso, decir que la historia no conoce época alguna en la que la armonía dogmática entre Oriente y Occidente haya sido absoluta. Las diferencias procedían de la acentuación de los múltiples aspectos del mismo misterio que, traducido en lengua humana, no puede por su misma naturaleza aparecer nunca como uniforme. El lugar central que ocupa en Oriente la teología apofática muestra que incluso las fórmulas dogmáticas no son sino aproximaciones del incognoscible que sigue siendo siempre esencialmente misterioso, “eternamente buscado”.

Las divergencias teológicas y las tradiciones locales diferentes habían existido antes de la ruptura y no habían impedido la comunión entre Roma y Constantinopla. La ruptura corta los lazos de amor e inaugura un aislamiento recíproco, oficialmente consumado. La teología polémica tratará de justificar la separación; a la larga, los diferentes “teologúmenos” se convertirán en

contradicciones dogmatizadas. Ahora bien, el hecho importante de la historia de los primeros siglos enseña que el negarse a aceptar una determinada tradición local no llevaba consigo automáticamente la ruptura de la comunión. Las dos conciencias eclesias-ticas, diferentemente matizadas, coexisten así en un cierto *modus vivendi*. Los dos regímenes, ejerciéndose cada uno dentro de sus propios límites territoriales, no eran incompatibles con la comunión eucarística. Es en el estado de aislamiento cuando la dogmatización de las tradiciones locales por una teología polémica, que se encierra en la ignorancia del otro, desvirtúa el sentido mismo de la unidad. Felizmente, la naturaleza de la separación, cuando se trata de la Iglesia es tan misteriosa como la naturaleza de la unidad. Frente al "misterio de la unión" se sitúa el "misterio de la desunión". Dios traspasa el muro de silencio y manifiesta su presencia real en las partes desunidas de la cristiandad. La no legitimidad canónica no comporta la no validez de la realidad misma; a ambos lados se encuentra la misma carne y la misma sangre del Salvador. Este hecho nos sitúa ante lo que podemos llamar el aspecto apofático de la unidad. La teología apofática y la tradición "hesycasta" enseñan que cuanto más inefable es Dios en su naturaleza tanto más experimentable es en su existencia, en su ardiente proximidad. En el mismo sentido podemos decir por ahora que la unidad existente escapa a toda fórmula, pero es, en cierto sentido, evidente y místicamente experimentable; en lo más profundo de su misterio, en el corazón de su vida, que es Cristo, la Iglesia permanece una e indivisa. La Iglesia ofrece la dialéctica, no de una cosa o la otra, sino de una cosa y la otra, como dice el Señor: "Esto es lo que había que practicar, sin olvidar aquello"... La síntesis no es especulativa, sino operativa, como dicen los Padres: "La verdad habla por sí misma silenciosamente." Si los sacramentos siguen siendo celebrados y la salvación es dada por ellos, la separación aparente pierde algo de su fuerza negativa de exclusión y de excomunión..., el acuerdo sobre la esencia idéntica de la Verdad exige que se revisen conjuntamente todos los puntos de divergencias desde el momento de la ruptura. Es preciso, ante todo, dejar de pensar y de teologizar

“contra”; es preciso comprender y situar debidamente la verdad del otro. Esa es la tarea esencial del diálogo que podría tomar la forma de un concilio en un plano de igualdad.

La historia de los primeros siglos sugiere referirse a la antigua actitud de la “no recepción” de una doctrina que sigue siendo una tradición local. Redescubrir la época anterior a la ruptura significa situar las contradicciones dogmáticas al nivel de simples diferencias, y, para ello, “transdogmatizar” conjuntamente hasta el máximo las tradiciones formadas después de la separación.

III. LOS VALORES PROPIOS DE LA ECLESIOLOGIA ORIENTAL

No es este el lugar de tratar las divergencias dogmáticas como tales. Lo esencial no está ahí. El deseo más ardiente del Oriente es ver al Occidente dispuesto a penetrar el alma misma de la Iglesia ortodoxa, a captar desde dentro no su modo de aparecer, ni su doctrina, sino lo que constituye su fuente, el espíritu mistagógico que la anima, la dimensión contemplativa y doxológica de los dogmas mismos. Esto significaría llegar a lo más íntimo de la experiencia de Dios vivida por sus santos, llegar a su misterio mismo, que le oculta más que le revela, a los “gemidos inexpresables” del Paráclito y a la visión de la luz con el fin, no de captar los puntos de vista siempre fragmentarios, sino —como decía san Gregorio de Nisa— de “mirar con los ojos de la Paloma”. El Occidente no puede prescindir del hecho histórico que son las “columnas” de la Iglesia todavía indivisa, Atanasio, los dos Cirilos, los Capadocios, Máximo el confesor y tantos otros que forjaron la conciencia dogmática y pusieron los fundamentos de la eclesiología oriental. Esta eclesiología está enraizada en el principio de la Sobornost-catolicidad del Cuerpo en su totalidad. Históricamente, su *consensus* ha tomado la forma normativa de su expresión en la institución conciliar. Pero ni siquiera el Concilio tiene autoridad *ex se*, ni poder de infalibilidad inmediato. Los decretos de un Concilio “formalmente ecuménico” son acep-

tados en el plano de la economía disciplinar y pasan por la recepción del Cuerpo. Estos Decretos pueden ser recibidos o rechazados por la totalidad del pueblo de la Iglesia que comprende el episcopado, el clero y todos los fieles. No es la estructura conciliar, sino la catolicidad, colegialidad de todos, lo que constituye la nota de la Iglesia; sus expresiones históricas pueden variar. Lo cual significa que a través y por medio de diferentes formas de expresión sólo el Espíritu Santo tiene *ex se* la autoridad, reconocida y confirmada por el hecho de que la Verdad es realmente recibida y vivida por el Pueblo de Dios. En último término, es todo el Cuerpo en su naturaleza teándrica y por la voz de la tradición el que pronuncia su juicio *ex cathedra*, pero desde una cátedra invisible y misteriosa situada fuera de todo principio formal y jurídico: "sí, así creían los Apóstoles y los Padres". Esta comprensión de la verdad es de orden sacramental y litúrgico y trasciende las normas del derecho y todo criterio y órgano visible o formal.

El primado de honor de la Iglesia de Roma era reconocido por los concilios. Sin embargo, este reconocimiento iba acompañado por la afirmación de que todo obispo *ex officio* es sucesor de Pedro con el mismo derecho que el obispo de Roma. La localización geográfica de las "sedes apostólicas" no ha desempeñado nunca papel alguno en Oriente. Toda Iglesia local reunida en su obispo, integrada por él en comunidad eucarística, coincide con las demás, ya que cada una manifiesta la misma plenitud de la Iglesia de Dios. El único centro de derecho divino es la Jerusalén celestial, que se manifiesta en toda sinaxis eucarística. Todo obispo que está en comunión con los venerables centros patriarcales de la ortodoxia histórica es un portavoz. El obispo que está a la cabeza de una Iglesia cuyo pasado glorioso la señala con un papel preponderante es aquel que "preside en el amor", sin pretender poseer un poder jurisdiccional universal. En Oriente, el poder episcopal de derecho divino se ejerce dentro de la propia diócesis y no puede extenderse en modo alguno por encima o más allá de los propios límites diocesanos. Ninguna Igle-

sia en su plenitud eucarística tiene otro centro que su Cabeza, Jesucristo, siempre presente y representado simbólicamente en la liturgia por el obispo local que, con su pueblo, constituye el todo inseparable, ligado a la cabeza por la acción del Espíritu Santo.

IV. REDESCUBRIR LA MISION DEL ESPIRITU SANTO

Para comprender exactamente estos fundamentos de la tradición oriental del tiempo de los concilios es preciso remontarse hasta la fuente de la teognosis de los Padres, y este es tal vez el punto más importante. Los orientales constatan el escaso lugar que da Occidente, en comparación con el que le da Oriente, a la obra del Espíritu Santo como segundo Paráclito, la escasa importancia que da al acontecimiento de Pentecostés para la Iglesia histórica y la poca atención que presta a sus carismas proféticos, a su dimensión escatológica y parusíaca.

Los "signos de los tiempos" han sugerido a Pablo VI la visión "de la caridad fraterna, ingeniosa para encontrar nuevas formas de manifestarse". Esta exigencia de ser más inventivos es un llamamiento a todos los poderes de la nueva santidad con el amor que realiza los milagros. Esta exigencia postula y formula la epiclesis ecuménica —*Veni Creator Spiritus*—, invocación incesante del Pentecostés ecuménico. Pentecostés, porque en ese día se ha manifestado la esencia misma de la Iglesia en la fracción apostólica del pan, siendo consumada su unidad en la misma y única Cena del Señor. Pero la respuesta del Padre a la invocación del Espíritu, ese milagro por parte de Dios, espera un milagro previo por parte de los hombres: el punto de aplicación de la epiclesis exige la ascética última de la pureza y transparencia de los corazones. Por eso exhorta san Pedro: "¡Cuáles no deberán ser vuestra santidad y vuestra oración para apresurar el Día del Señor!" "Quien conoce en la Verdad, ama en el fuego", decía santa Catalina de Siena, y el fuego es el Espíritu Santo. "Teólogo es el que sabe orar", dicen los Padres. Ahora bien, rezar con el Espíritu Santo es conferir a las mismas

palabras el soplo escatológico, “tomar de detrás” para “anunciar hacia adelante”, y del lugar del naufragio lanzarse al alta mar de la Filantropía del Padre.

“Si dos de entre vosotros se reúnen para pedir”... pero dos voluntades no pueden reunirse perfectamente más que en un tercer término, en la voluntad del Padre. En esta concordia manifiesta Cristo su presencia y a esta concordia cristificada no rehúsa nada el Padre. Se trata, pues, de ponerse de acuerdo no sobre las fórmulas teológicas, sino de realizar la concordia desde dentro de la voluntad del Padre, y entonces la aspiración al acuerdo doctrinal pierde su aspecto de callejón sin salida...

Los concilios ecuménicos han concedido y forjado las definiciones dogmáticas como fórmulas litúrgicas y doxológicas. Este hecho debe hacernos atentos a esas dimensiones orantes. El verdadero espíritu crítico en una teología viva, fiel a la savia misma de la conciencia de los Padres, viene del Espíritu Santo y tiene por fin “podar” y “desmitizar” las tradiciones para redescubrir así la *Tradición*, la resplandeciente cristofanía sobre la cual reposa la Paloma. Se comprende, entonces, la primacía dada a la *martyría* evangélica y al testimonio de las Iglesias mártires de hoy, que dicen: “Que el Espíritu Santo nos conduzca a través del horno de las pruebas hacia la más grande manifestación de su gloria”. Estas palabras fulgurantes —y, de forma especial, el silencio— invitan a las Iglesias a purificarse pasando por el crisol del amor crucificado. Junto al esfuerzo cerebral de los teólogos se sitúa el magisterio de los mártires y de los santos con teofanías de caridad y de luz imprevisibles por el momento...

V. POR UN ECUMENISMO DE EPICLESIS

Finalmente, la gran preocupación de Oriente es hacer a Occidente sensible a la *epiclesis*, que no es simplemente uno de los elementos de la economía de la salvación. La *epiclesis* forma parte de la teología correcta del Espíritu Santo; despojada del “filioquismo” mal interpretado, la *epiclesis* conduce al centro mismo

de la teología de los Padres, al trinocentrismo ortodoxo. Así, en su oración por los futuros confirmados, el obispo dice: “¡Oh Dios, márcalos con el sello del óleo inmaculado (sello de los dones del Espíritu); así llevarán en su corazón a Cristo para ser morada trinitaria”. Esta oración expresa el magnífico equilibrio trinitario que excluye todo centrismo monista: sellados por el Espíritu, hechos cristóforos para ser teofanía, los cristianos son templos “llenos de la Trinidad”. Según los Padres, Cristo es el gran precursor del Paráclito: el Verbo asume la carne, para que nosotros podamos recibir al Espíritu Santo, enseña san Atanasio. El Espíritu manifiesta a Cristo, y los dos, su diinidad, revela al Padre y constituye el icono del misterio trinitario. Para el Oriente el misterio constituye siempre y en todas partes la “imagen conductora”.

Así, san Juan Damasceno, en su “Confesión de la fe ortodoxa”, precisa magistralmente la tradición patristica: “Las tres personas divinas tienen el mismo contenido esencial; están unidas, no para confundirse, sino para contenerse mutuamente”. Cada persona divina es una manera única de contener la misma esencia, de recibirla de las otras personas y de dársela a ella. La unidad absoluta comporta la absoluta diversidad.

Según esta “imagen conductora”, este icono resplandeciente de la Iglesia divina absoluta o del preeterno concilio trinitario, cada Iglesia es una manera única de contener la idéntica esencia de la verdad, de recibirla de las otras y de dársela a las otras; y, de esta forma, es una manera única de contener y situar las otras Iglesias en una circulación de la caridad eclesial. La convergencia polifónica, siempre a imagen de este modelo celeste, excluye la uniformidad, la absorción y la subordinación. El Padre, según la doctrina más firme de la patristica oriental, es el principio de la unidad trinitaria. El Padre asegura esta unidad sin romper la unidad perfecta de las tres personas —lo cual excluye toda sumisión subordinacionista (herejía condenada)— y se constituye real y magníficamente como “aquel que preside en el amor”.

En la gran comunión de las Iglesias perfectamente iguales,

en función de la plenitud de la eucaristía episcopal, comunión en la que cada una es "Iglesia de Dios", una Iglesia preside en el amor. Se trata de un carisma particular destinado a asegurar la unidad de todas, carisma del amor a imagen del Padre y, por ello justamente, desprovisto de todo poder jurisdiccional sobre las demás. Si hubiese que hablar del "deseo fundamental", el único, tal vez, sería la espera paciente y la esperanza de que un día la Iglesia de Roma redescubra su puesto de otros tiempos y aparezca de nuevo rodeada y venerada por todas las Iglesias como la que preside en el amor.

Recordemos la hermosa sentencia de san Gregorio de Nisa, llamado por el II Concilio "Padre de los Padres": "El poder divino es capaz de inventar una esperanza donde ya no cabe esperanza y de abrir un camino en lo imposible". No es que el camino sea imposible, sino que lo imposible es el camino, camino que tiene al Padre, divino filántropo, por término.

P. EVDOKIMOV

TESTIMONIO DE LA COMUNION ANGLICANA

Es de sobra conocido que la Comunión Anglicana engloba en su seno diferentes tendencias o grupos; esto quiere decir que nunca es fácil escribir acerca de la postura anglicana de forma que todos queden representados o referidos. Desde la misma época de la Reforma se manifiestan tres tendencias en el seno del anglicanismo: una, “católica”, en el sentido anglicano de la palabra, que hace hincapié en la continuidad de la vida y estructura de la Iglesia, y recurre al conjunto de la tradición cristiana; otra, “evangélica” o “reformada”, que comparte las convicciones y aspiraciones fundamentales de los reformadores del continente; y otra, “liberal” —a falta de mejor expresión— que, consciente de la herencia de un humanismo cristiano, se siente vinculada a un nombre como el de Erasmo. Pero entra en lo posible que se exageren la amplitud o dimisión de las divergencias en el seno de nuestra comunión. Es cierto, por un lado, que algunos anglicanos recaban para sí la condición de calvinistas puros y otros dicen seguir las enseñanzas del Concilio de Trento; pero la gran mayoría se mantiene en un estado intermedio y busca por diversos modos el conjuntar elementos de la Reforma con elementos de la doctrina y tradición de la Iglesia anterior a la Reforma. Por muy importantes que fueran los cambios del siglo xvi, no pensamos por ello que nuestra Iglesia arranque de esa época y celebremos mucho que no haya estado adscrita al nombre de ningún reformador. El actual arzobispo de Canterbury se reconoce a sí mismo como el centésimo sucesor de dicha sede después de san Agustín. Los anglicanos se hacen cargo, de este modo, de las principales tensiones entre católicos y

protestantes, pues las viven en el seno de su propia Comunión. Nunca han perdido completamente el sentimiento de pertenecer a un todo de mayores proporciones, la Iglesia católica, de la que sus propias provincias forman una parte reducida. Por estas razones, siempre y en especial a lo largo del siglo pasado, han mostrado un gran interés por el problema de la restauración de una unidad visible¹.

¿Qué fe puede mantener unidos tan diferentes puntos de vista? La Conferencia de Lambeth de 1878 lo consignó claramente en breves palabras: "Unidas bajo una Cabeza Divina en la Comunión de la única Iglesia católica y apostólica, conservando la única fe revelada en la Sagrada Escritura, definida en los símbolos y mantenida por la primitiva Iglesia, aceptando las mismas Escrituras canónicas del Antiguo y Nuevo Testamento como depósito de todas las cosas necesarias para la salvación, estas Iglesias enseñan la misma Palabra de Dios, participan de los mismos sacramentos divinamente instituidos, a través del sacerdocio en sus mismos grados u órdenes apostólicos, y rinden culto al mismo Dios Padre por el mismo Señor Jesucristo y el mismo Santo y Divino Espíritu, que es concedido a todos los creyentes para conducirles a la plenitud de la verdad"². En todo caso, la Comunión anglicana no ha sido muy consciente de determinadas exigencias que debe plantear a otras Iglesias, del Este o del Oeste, acerca de determinadas verdades y experiencias históricas de las que debe dar testimonio. No parece que parte de estas verdades y experiencias hayan sido admitidas por Roma en el pasado. Pero un anglicano cree que son necesarias para la plenitud de la fe y de la vida de la Iglesia católica y que debe conservarlas en depósito para todo el pueblo cristiano.

Podemos mencionar brevemente seis de tales puntos.

¹ La cuestión de la unidad ha sido puesta a discusión en todas las conferencias de Lambeth, desde que esta reunión de obispos de la Comunión anglicana se inició en 1867.

² R. Davidson (Ed.), *The Six Lambeth Conferences 1867-1920*, Londres 1920, 83.

1. *Autoridad al servicio de la libertad*

Toda autoridad en la Iglesia tiene el carácter de servicio, ya que deriva de la autoridad de Cristo. Es una autoridad que no se impone ella misma a los hombres, sino que los hace libres hasta el punto de que puedan ser dueños de sí mismos. La revelación divina no destruye sino que respeta y completa la libertad del hombre. Esta convicción, básica en el pensamiento teológico anglicano al menos desde Richard Hooker (1554-1600), se ve ampliamente esclarecida en el reciente libro del obispo H. R. McAdoo³. A lo largo del siglo XIX es el tema de gran parte de la teología anglicana más representativa; tal, por ejemplo, *The Way the Truth and the Life* de F. J. A. Hort, o *Lux Mundi*, en el symposium de ensayos editados por Charles Gor. Los anglicanos han procurado siempre, y a toda costa, esquivar un conflicto demasiado violento entre Dios y el hombre, y han deseado penetrar el modo de actuar Dios en el hombre. Esta es probablemente la razón de nuestro constante interés por los escritos joánicos en el Nuevo Testamento y por la doctrina de la Encarnación como la definió el Concilio de Calcedonia y desarrollaron los Padres griegos. Esto explica también la razón de que se conceda una importancia, al parecer tan desproporcionada, a la razón de la investigación histórica en la vida de la Iglesia, y que se cargue el acento con demasiada vehemencia en el significado de determinados acontecimientos y estructuras históricas.

Por esta misma razón, preferimos concebir la autoridad de Dios como distribuida en el seno de la Iglesia por un complejo de canales, más que concentrada en una única persona. "...Descrita en la Escritura... definida en los símbolos... distribuida en el ministerio de la Palabra y los Sacramentos... verificada en

³ H. R. McAdoo, *The Spirit of Anglicanism: A Survey of Anglican Theological Method in the Seventeenth Century*, Londres 1965. Este libro del obispo de Ossory es una valiosísima contribución al estudio del tema.

el testimonio de los santos y el *consensus fidelium*. La liturgia, en el sentido de ofrenda y ordenación del culto público a Dios, es el crisol en el que se funden estos elementos de autoridad en la Comunión y poder del Espíritu Santo. Lo que da sentido y unidad a toda la Iglesia es la presencia, en medio de la asamblea en oración, de Cristo vivo y subido al cielo; El es quien la presenta al Padre y la envía en misión al mundo”⁴.

Dentro de la vida común de fe y de culto, debe respetarse la libertad del hombre culto y del investigador. Es cierto que todo individuo puede hacer un mal uso de esta libertad; pero siempre es peligroso frenarla con el recurso a una autoridad impuesta desde fuera. El ideal sería moderarla por un creciente sentido de la solidaridad que el individuo tiene con el conjunto de la vida y culto de la Iglesia, conjunto que tiene una cierta prioridad sobre las formulaciones dogmáticas. Cuando el individuo pierde este sentido de lealtad, de pertenencia a la vida común de la Iglesia, él mismo se separa de la comunidad de fe. Desde el momento que los miembros de la Iglesia son, antes que nada, miembros de una familia, y no sujetos de una autoridad judicial, debe permitírseles una notable variedad y libertad.

2. *Caminos complementarios hacia la fe*

Es posible, para diferentes escuelas de pensamiento y de espiritualidad, la coexistencia en el seno de una comunidad de fe y un enriquecimiento mutuo. Un anglicano consciente no exigirá, normalmente, que las tensiones y diferencias de opinión en el seno de su Iglesia sean en sí mismas un modelo a imitar por otros cristianos; estas tensiones y diferencias han de verse, más bien, como un reflejo de los problemas no resueltos aún en toda la cristiandad occidental. Pero sí afirmarí­a que tales tensiones descubren, al menos, cómo pueden completarse y no contradecirse diferentes caminos hacia el misterio de la fe y las en-

⁴ *The Lambeth Conference. 1948. The Encyclical Letter from the Bishops; together with Resolutions and Reports*, Londres 1948, 85.

señanzas de la vida cristiana. Una religión centrada en la Biblia, nacida de una intensa devoción personal al Salvador, no tiene por qué hallarse necesariamente en conflicto con una religión centrada en los Sacramentos y gozosa en la Comunión de los Santos. Un acercamiento bíblico a una teología que hace hincapié en una determinada condición de la Revelación no es incompatible con un mayor acercamiento, más filosófico, que recargue el acento en la necesidad de referir la Revelación, dada una vez para siempre, a la totalidad de la experiencia y conocimiento humanos. Vistas así las cosas, la distinción entre lo que es de fe, lo que es opinión teológica o lo que es devoción popular cobra particular importancia, ya que obliga a situarse en una perspectiva que apunta hacia la restauración de la unidad.

3. *La Biblia interpretada en el marco de la Tradición*

Al distinguir, dentro de la Tradición, entre lo que es de fe y lo que es secundario —por importante que sea— el testimonio de la Biblia es decisivo. En este punto, los reformadores anglicanos coinciden de plano con sus coetáneos del Continente. Como declara el VI de los XXXIX artículos, “La Sagrada Escritura contiene todas las cosas necesarias para la salvación; por tanto, todo lo que allí no esté expresado, o no pueda probarse de ese modo, a nadie puede exigirse que lo crea, como un artículo de fe, ni puede ser juzgado como requisito indispensable o necesario para la salvación”.

No obstante, es preciso interpretar la propia escritura en y a través de la Tradición, de modo especial a la luz de las decisiones cristológicas y trinitarias de los cuatro primeros Concilios Generales. Hablan con frecuencia los anglicanos de un recurso al testimonio de la Iglesia “primitiva” (de los cinco primeros siglos), o de la Iglesia “indivisa” (de los diez primeros siglos). Naturalmente, estos términos son sólo aproximados; pero indican una apertura y equilibrio en la inteligencia de la fe, que existía en los primeros siglos de la historia de la Iglesia y quedó después oscurecida. No quiere decir esto que la Iglesia desistiera

de hablar con autoridad a partir del cisma del siglo xi. Pero sí significa que en nuestro pensamiento sobre esta materia debemos tener muy en cuenta la vida de todo el cristianismo histórico a partir del cisma, y tratar de descubrir la tradición común subsistente, a despecho de la separación de las Iglesias. Da a entender esto, también, que debemos prestar atención especial a la vida y testimonio de la ortodoxia oriental. Los cristianos occidentales, en general, y los romano-católicos, en particular, ¿han tomado suficientemente en serio la reivindicación de la Iglesia oriental de haber mantenido en principio este equilibrio y apertura de los primeros siglos? ¿No habremos permitido que la lejanía y la languidez, real, del cristianismo oriental nos impidieran ver la grandeza de estas reivindicaciones? Seremos capaces de comprender algún día la evolución de la Edad Media occidental y de resolver los problemas de las divisiones del siglo xvi sin una comprensión más profunda de las causas del primitivo cisma entre Oriente y Occidente?

4. Colegialidad y Primado

Este profundo respeto hacia la postura de las Iglesias ortodoxas orientales está íntimamente relacionado con la actitud anglicana hacia el ministerio apostólico en la Iglesia. Si bien es evidente que una Iglesia, que rompió con la Sede Romana en el siglo xvi, no puede estimar la supremacía papal del mismo modo que un católico romano, es también evidente que una Iglesia que procura "continuar" y "tratar con reverencia y honrar" los órdenes de obispos, sacerdotes y diáconos como herencia del tiempo de los apóstoles⁵, no puede quedar indiferente ante el concepto de colegialidad. Aunque el tema no ha sido muy desarrollado por los teólogos anglicanos, es claro que ellos consideran en general el actual Colegio de los Obispos dentro de la Iglesia como correspondiente, en cierto modo, al primitivo Co-

⁵ Cf. el Prefacio al Ritual de Ordenes en *The Book of Common Prayer*.

legio de los Apóstoles. Podemos hallar relevantes escritores, desde comienzos del siglo XVII hasta la fecha, que conceden al obispo de Roma un primado entre los obispos, que corresponde al primado de Pedro entre los Apóstoles. Cuál sea la naturaleza exacta y la amplitud de este reinado en cuestión es un problema difícil para el pensamiento anglicano ⁶. Por lo menos, admiten que este primado debería respetar y conservar la lícita diversidad de las diferentes Iglesias locales, confirmar más que eclipsar la autoridad de todo el orden episcopal, y distinguirse siempre con toda claridad del absoluto señorío de Cristo en el seno de su Iglesia.

5. ¿Dogmas marianos?

El problema de la autoridad de la Sede Romana nos lleva de la mano, de modo natural, a considerar el difícilísimo problema de los dos dogmas marianos proclamados desde 1854. La Comunión anglicana es quizá el único lugar en la cristiandad donde una notable masa de gente, que cree estas doctrinas, convive, en un mismo pueblo, con gentes que no las admiten. Ciertamente, se trata sólo de una reducida minoría que acepta de modo explícito las dos doctrinas definidas, si bien las considera no como elementos fundamentales de la fe, sino como "parte de las verdades secundarias sumamente probables de nuestra religión, con su lugar adecuado en la devoción cristiana, pero su-

⁶ Cf. la declaración del grupo anglicano en las Conversaciones de Malinas de mayo de 1925. "La Iglesia es un cuerpo vivo bajo la autoridad de los obispos como sucesores de los Apóstoles: y desde los comienzos de la Historia de la Iglesia ha sido reconocida como prerrogativa del Obispo de Roma una primacía y jefatura entre todos los obispos .. La autoridad del Papa no está separada de la de los obispos; ni en circunstancias normales puede ejercerse la autoridad del episcopado disociada de la de su jefe. En virtud de esta primacía, el Papa puede recabar el ocupar una posición respecto a todos los demás obispos que ningún otro obispo pretende reivindicar respecto a él". G. Bell (Ed.), *Documents on Christian Unity: Second Series*, Londres 1930, 36-37. No todos los anglicanos van tan lejos como esta declaración.

bordinadas a las verdades fundamentales”⁷. Pero hay muchos más dispuestos a admitir que el protestantismo, en general, ha sufrido grandes pérdidas por el abandono de la devoción a la Madre de Dios, y a reconocer que tal devoción es una respuesta adecuada y propia al singular papel de María en la economía de la salvación. Se inclinan a considerar siempre a la Santísima Virgen en relación con la Encarnación del Señor, Señor Nuestro y de Ella, y siempre como un tipo de la Iglesia entera y de cada uno de los creyentes⁸. Siguiendo esta línea piensan que existen ciertas posibilidades de una discusión común y fructífera en un terreno en que la concordia final parece todavía lejana.

6. *Las Ordenes anglicanas*

Debemos, finalmente, mencionar un asunto que en el pasado adquirió una desmesurada importancia en las relaciones entre anglicanos y católicos; el problema de las Ordenes anglicanas. “Puesto que, según las palabras de los arzobispos de Inglaterra en 1897, estamos firmemente convencidos de haber sido ordenados realmente por el Pastor Cabeza para sobrellevar su tremenda carga en la Iglesia Católica”⁹, es obvia nuestra esperanza de que este asunto vuelva a ser examinado por la Santa Sede. No es un problema que deba ser tratado aisladamente del contexto completo de la Eclesiología. Más bien debe examinarse a la luz de una distinta valoración de las fundamentales intenciones de los reformadores, de un renovado y más profundo examen de la naturaleza del sacerdocio en la Iglesia y de un ulterior examen de las más recientes transformaciones dentro de la Comunión anglicana (incluida la participación de los obispos viejo-

⁷ H. S. Box. La Asunción en *The Blessed Virgin Mary: Essays by Anglican Writers*, ed. E. L. Mascall y H. S. Box, Londres 1963, 100.

⁸ A. M. Allchin, “Nuestra Señora en la devoción y en la teología anglicana del siglo XVII”, en la misma obra, pp. 73-74.

⁹ *Responsio Archiepiscoporum Angliae ad Litteras apostolicas Leonis Papae XIII. De ordinationibus Anglicanis* (con traducción inglesa), Londres 1897, 7.

católicos en las consagraciones anglicanas). Parece significativo, también, el hecho del reconocimiento condicionado de la validez de estas órdenes por parte de un grupo de Iglesias ortodoxas orientales.

No cabe duda de que entre todos los puntos mencionados y por obra del Vaticano II ha cambiado materialmente la situación entre anglicanos y católico-romanos. La reafirmación del carácter central de la Escritura en la Tradición de la Iglesia, la nueva insistencia sobre la Iglesia como pueblo de Dios, el reconocimiento de la posibilidad de muchas tradiciones teológicas y litúrgicas existentes en el seno de la unidad de la fe, la renovada declaración de la suprema importancia de la liturgia para la fe y la vida de la Iglesia, el intento de encuadrar la supremacía papal dentro del contexto del Colegio Episcopal y de contemplar a la propia jerarquía embebida en la total asamblea de la Iglesia, la nueva valoración del carácter eclesial de las Iglesias no-episcopales, el reconocimiento más pleno de la importancia que tiene la ortodoxia oriental, la decisión de incluir el examen de la doctrina mariana en la Constitución *De Ecclesia*; por último, aunque no menos importante, la nueva actitud ante el problema de la libertad religiosa..., todos estos cambios son, desde el punto de vista anglicano, para dar gracias a Dios. Son pasos en dirección positiva. Si las cosas que nos afectaron en el pasado no parecieron conseguir gran reconocimiento por parte de Roma, la situación, hoy, ha cambiado notablemente. En cuanto al futuro mucho depende del modo como se observen los decretos del Concilio. Entra en lo posible que si se los considera como unos hermosos y solemnes documentos, las relaciones anglicanas con Roma no sufrirán cambio sustancial alguno. Pero si se toman como un programa de acción y se miran como peldaños para ulteriores avances, entonces no es difícil imaginar o calcular que en el correr del tiempo desembocarán en un profundo cambio de nuestra situación interior; cambio que hará posible el encarnarnos sin rodeos con la restauración de la unidad tan largamente deseada.

LOS INTERESES Y PREOCUPACIONES DE LAS IGLESIAS LIBRES

En una reciente discusión de la popular "Harris Survey" los editores de "The Christian Century" han intentado interpretar el significado de la gran popularidad de la religión en Estados Unidos¹. Los datos, en efecto, son sorprendentes:

"Sobre la base de esta encuesta, el 97 % de la población cree de alguna manera en alguna especie de Dios; el 83 % afirma que contribuye económicamente a una causa religiosa o a instituciones religiosas; el 72 % cree en la otra vida; el 75 % confiesa que va a la iglesia o a la sinagoga por lo menos una vez al mes."

Los editores estaban interesados primordialmente en el problema teológico. El autor del presente artículo desea poner de relieve la amplitud de la ayuda y participación económica que ha revelado la encuesta. Los datos de la Harris Survey coinciden con los que ofrecen otros estudios. Durante el último siglo y medio (la desaparición de las Iglesias-Estado coloniales hizo que no llegase al 10 % la población americana afiliada a alguna iglesia), casi el 70 % de la población ha venido a estar afiliada a alguna Iglesia. Una investigación oficial realizada en marzo de 1957 demostraba que el 96 % de la población americana de catorce años en adelante se consideraba adherida a alguna reli-

¹ *Poll Points to a Paradox*, "The Christian Century" LXXXII (1965), 37:1118.

gión². Cualquiera que sea el efecto por lo que se refiere a la *cualidad* de esta afiliación, el modelo americano de libertad religiosa y asociación religiosa voluntaria ha demostrado ser —*cuantitativamente*— un auténtico éxito.

I. EL PROCESO HISTORICO

En la primera mitad de la Historia de los Estados Unidos, las Iglesias dominantes —Iglesia Congregacional en Nueva Inglaterra e Iglesia de Inglaterra en las colonias del centro y del sur— imitaban las costumbres y relaciones del Viejo Mundo. El Estado y la Iglesia cooperaban estrechamente. Frente a los disidentes, la política del Gobierno alternaba entre la tolerancia y la persecución. Maryland, bajo el régimen católico de los Baltimore, practicó la tolerancia durante un breve período; pero después regímenes puritanos y anglicanos volvieron a introducir la represión. Rhode Island, durante el gobierno de Roger Williams y sus sucesores, adoptó la separación entre compromisos políticos y religiosos; pero "Little Rhody" no pasó de ser un pequeño grupo de familias no bien avenido con el "Standing Order" de Nueva Inglaterra y no ejerció una influencia real hasta los debates que acompañaron a la ratificación de la Constitución Federal (1789-91). Entre los centros de mayor importancia y que mayor influencia ejercieron, sólo Pennsylvania, bajo la autoridad de William Penn, ofrecía libertad religiosa y refugio a los perseguidos por ideas religiosas que llegaban de Europa; y a la muerte de Penn, el Gobierno local introdujo también en la Constitución la discriminación contra judíos, unitarios y católicos. En una palabra, la vida religiosa americana —dependiente en gran medida de un clero formado en Europa— fue una simple parcela de la cristiandad europea (estilo inglés).

Con el advenimiento de la República la base de operaciones

² *Religion Reported by the Civilian Population of the United States*, marzo 1957, *Current Population Reports Series P 20*, n 79 (2 febrero 1958).

se vio aplazada. Los hechos ejemplares fueron la promulgación de la ley de libertad religiosa en Virginia (1784-86) y la ratificación de la primera enmienda a la Constitución Federal. Rhode Island y Carolina del Norte se negaron a ratificar este punto hasta que se reconoció que la libertad religiosa era un "derecho natural". La cláusula: "el Congreso no ha de hacer ninguna ley sobre el establecimiento de una religión o la prohibición del libre ejercicio de la misma" fue incorporada después, con alguna modificación en la forma, a las constituciones de muchos Estados. En el período moderno, la libertad religiosa, por decisiones del Tribunal Supremo de los Estados Unidos, ha llegado a controlar (mediante la cláusula del "proceso debido de la ley", en la cuarta enmienda) acciones de Gobiernos locales (de un Estado, un distrito, una ciudad) y federales³.

La libertad religiosa necesitó tiempo —de 1774 (Virginia) a 1834 (Massachusetts)— para hacerse realidad en la ley, y en muchos aspectos la vieja tradición del privilegio protestante ha continuado hasta tiempos recientes. No obstante, se creó una norma, y el que desee comprender los problemas y las posibilidades de las "Iglesias libres" debe considerar atentamente lo que fue hecho en el paso realizado en ese tiempo: de religión establecida a religión voluntaria.

La transición no se efectuó ni hacia la tolerancia que cierto número de Gobiernos coloniales habían intentado aplicar de cuando en cuando, encontrándola políticamente ineficaz y teológicamente presuntuosa, ni hacia una *pax dissidentium*. La última interpretación, popular entre algunos historiadores seculares, intenta explicar la libertad religiosa americana como un armisticio otorgado a disgusto, pero necesario, entre sectas en lucha. Pero esto no es lo que decían de ella los que decidieron establecerla. Los debates en la "House of Burgesses" de Virginia y en las convenciones de Estado que ratificaron la Constitución Federal y la Ley de los Derechos demuestran con toda claridad

³ Cf. F. H. Littell, *From State Church to Pluralism*, Nueva York 1962, y T. G. Sanders, *Protestant Concepts of Church and State*, Nueva York 1964, *passim*.

que aquellos hombres tenían conciencia de que se estaba realizando un cambio hacia una relación nueva, y decisiva para la historia, entre la Iglesia y el Estado. El cambio no fue obra de anticlericales dogmáticos movidos por la hostilidad a la religión, sino de hombres convencidos de la índole elevada de la religión y la índole limitada del gobierno.

Patriotas como George Washington y Patrick Henry se opusieron a la separación entre lo político y lo religioso porque creían que era imposible una sociedad estable sin una Iglesia establecida. En cambio, patriotas como James Madison, Samuel Davies y James Monroe habían llegado al convencimiento de que sólo es agradable a Dios el servicio voluntario, no coaccionado. Llegaron a comprender que el servicio y el compromiso voluntario es superior a cualquier forma de integración en una Iglesia forzada por la Ley, y el resurgir religioso que comenzó con el Gran Despertar (1734ss) los había convencido de que la libertad religiosa era practicable a la vez que un principio indiscutible.

Para completar este esbozo histórico conviene notar que el experimento sólo tuvo éxito porque durante el siglo XIX los líderes de los diversos cuerpos religiosos crearon "nuevos métodos" que hicieron volver de nuevo al pueblo a las Iglesias sobre la base de un gesto voluntario. En el protestantismo estos métodos iban dirigidos preferentemente a la evangelización masiva, a la que iban orientados tanto los "camp meetings" y el Movimiento de Escuelas Dominicales, como las visitas a domicilio casa por casa. En el catolicismo fue el sistema de escuelas parroquiales y el desarrollo de las órdenes misioneras y dedicadas a la enseñanza lo que atrajo al pueblo en éxodo de las Iglesias-Estado de América y Europa. Durante el siglo pasado y hasta entrado el presente Norteamérica fue territorio de misión en sentido estricto, como África, Asia y Oceanía. Durante este período la identidad de los cristianos americanos —la mayoría "cristianos nuevos"— dejó el complejo de cristianismo europeo para asumir el estilo de "Iglesias jóvenes" de tierras de misión. La mayoría de los problemas con que se enfrentan hoy las Iglesias americanas derivan del hecho de que la mayor parte de sus miembros son

convertidos de la primera, segunda o a lo sumo tercera generación. El racismo, un materialismo vulgar, una obsesión por éxitos estadísticos, un descuido de la liturgia, una frecuente inseguridad por lo que se refiere a los credos adoptados —todos éstos son problemas típicos de un campo de misión en que ha tenido lugar un amplio éxito. A veces se dice que Europa se encuentra hoy en una “era postcristiana”. En esta misma línea habría que decir que América se halla en una “era precristiana”.

Durante algún tiempo se mantuvo el mito de la “América cristiana”, a pesar de que representantes de las sociedades misioneras —tanto europeas como americanas— trataban al territorio como lo que era: zona de misión. Persistía la idea de que la vida de la Iglesia americana, protestante y católica, era todavía una extensión de la vieja cristiandad —aun mucho después— que las circunstancias hubieran cambiado de tal modo que las concepciones de la Iglesia elaboradas por Lutero, Calvino o Pedro Canisio sólo mediante un torturado razonamiento podían resultar adecuadas. Ahora, en gran medida como resultado de estudios recientes, se publican documentos y se escriben monografías que presentan todo el proceso en una perspectiva histórica distinta⁴. En suma, el protestantismo americano ya no puede ser concebido como una representación, desgajada y fragmentada, de las líneas maestras de la “reforma magisterial”⁵. Su verdadero arquetipo —como señalaron algunos intelectuales de la vieja generación, como Kenneth Scott Latourette, Roland H. Bainton y William Warren Sweet— se ha de buscar en la línea de “Iglesia Libre” del “ala izquierda de la Reforma” (anabaptista y puritana radical).

⁴ F. H. Littell, *The Origins of Sectarian Protestantism*, Nueva York 1964, cap. V.

⁵ Cf. G. H. Williams, *The Radical Reformation*, Filadelfia 1962, pp xxiii-xxxii.

2. TESTIMONIO DE LIBERTAD RELIGIOSA

Este resumen del desarrollo histórico de las "Iglesias Libres" en América puede ser útil para poner de relieve la importancia de los esfuerzos que realizan actualmente las Iglesias para lograr la auto-conciencia y comprender su propia identidad; y puede ser útil también porque estas Iglesias son los bloques mayores de la cristiandad mundial que han superado la era constantiniana y han hecho frente al riesgo y la promesa de la libertad religiosa. En la base del experimento se halla el convencimiento sobre la naturaleza elevada de la religión. La otra cara de la moneda es otro convencimiento no menos importante quizá para la vida del hombre: la conveniencia de abandonar el triunfalismo y la política sacral en favor de un Gobierno secular y limitado⁶. Entre los pioneros de la "Iglesia Libre" esta concepción del buen gobierno tuvo casi tanta eficacia como la concepción de la verdadera Iglesia.

El buen gobierno está libre de las conspiraciones e intrigas eclesiásticas de tiempos anteriores: sin necesidad de revestir sus acciones con ropaje de novísimos, puede simplemente gobernar. La Verdadera Iglesia ("die rechte Kirche", en términos del siglo xvi) está libre de presiones gubernamentales y manipulaciones políticas que corrompieron la religión en tiempos anteriores: no se ha de reconocer otra autoridad que la del Cabeza de la Iglesia (Jesucristo), no ha de existir otro poder que el del Espíritu Santo. Hay una cierta simplicidad en estas premisas que dejan sin resolver todos los problemas de la armonización de los poderes políticos y religiosos, así como los de las estructuras precisas de la Iglesia visible.

No obstante, se ha de reconocer que la sección del protes-

⁶ Una de las contribuciones de Reinhold Niebuhr consistió en establecer e interpretar el valor positivo del gobierno "secular". Una obra reciente que realiza un importante avance en el tema es la de H. Cox, *The Secular City*, Nueva York 1965, parte I.

tantismo que actúa según estas premisas —premisas que en cierta medida han sido refrendadas por el experimento americano— es de una clase totalmente distinta a los protestantismos de Europa y sus colonias religiosas en ultramar. Al insistir en el poder del Espíritu Santo, estas Iglesias se han convertido en una especie de “tercera fuerza” en muchos campos de misión, particularmente en América central y África occidental. Al pretender rehacer la atmósfera y el genio del Nuevo Testamento y de la Iglesia primitiva (su slogan, desde el siglo xvi, es *restitutio, no reformatio*), estas Iglesias entran en el diálogo católico-protestante en un punto totalmente distinto del anglicanismo, el luteranismo o las Iglesias reformadas del continente. Este punto importante ha sido señalado y discutido en un estudio reciente, verdaderamente valioso, del católico americano Michael Novak, teólogo seglar⁷.

3. CONTRIBUCIONES AL DIALOGO

¿Cuáles son los puntos en que la línea de desarrollo histórico y teológico de la “Iglesia Libre” tiene algo propio con que contribuir a la era del diálogo que se está iniciando? Cada una de las cuestiones que se han de formular ahora puede ser ampliamente documentada y discutida, tanto en referencia a los intereses de los colegas católicos en el diálogo como en la distinción total o parcial frente a posiciones sugeridas por representantes del “protestantismo magisterial”. Aunque no siempre plena o consistentemente realizadas en la práctica, las doctrinas que exponemos a continuación son doctrinas básicas profesadas durante cuatro siglos por hombres del sector “Iglesia Libre” dentro del protestantismo. Dado que ellos declaraban que fundamentalmente admitían los principales puntos teológicos de los

⁷ M. Novak, *The Free Churches and the Roman Church*, en “Journal of Ecumenical Studies” ii (1965), 3: 426-47.

⁸ Cf. *Primitivismus*, en F. H. Littell y H. H. Walz (eds.), *Weltkirchenlexikon*, Stuttgart 1960, cols. 1182-87.

reformadores (por ejemplo, “la justificación por la fe”), no mencionaremos los puntos en que no existe un desacuerdo sustancial.

1. La Historia de la Iglesia se divide en un estadio primitivista de Edad de Oro (Iglesia primitiva), caída (era constantiniana) y restitución (Iglesia Libre, limitada a veces, en un espíritu sectario, a su propio movimiento). El estilo de vida y el clima del Nuevo Testamento y de la Iglesia primitiva son normativos (sufrimiento, no-resistencia, escatología).

2. La Verdadera Iglesia es una compañía visible de hermanos unidos entre sí en un pacto que los hace discípulos de un mismo maestro y cuyo fin es el perfeccionamiento de su testimonio.

3. Dentro de este pueblo-alianza, que se ha formado mediante el bautismo de los que creen o la repetición por parte de los adultos de las promesas hechas por ellos en la infancia, se mantiene la disciplina eclesiástica. La religión-cultura, que tiene su origen en la desordenada admisión a la comunidad de individuos no decididos y no comprometidos, es condenada específicamente.

4. La comunidad de fieles participa en un ministerio, una misión y un testimonio generales, a los que están llamados todos los bautizados. Los que desempeñan funciones son llamados por Cristo a la edificación de su Iglesia, y no poseen autoridad fuera del pueblo-alianza.

5. El pueblo-alianza practica la “separación” del espíritu del tiempo, del estilo de vida de la edad que muere. Este pueblo se esfuerza por vivir un Reino de Dios ético, practicando la ayuda mutua y condenando la avaricia y la explotación.

6. Desde el punto de vista humano, el enrolamiento en la alianza se realiza mediante decisión voluntaria; ésta es también la situación legal. La abstención es más digna de un hombre honrado que el enmascarar una falta de fe interior mediante una apariencia de conformidad. En términos teológicos, el acto humano que constituye una congregación de fieles es una respuesta humana a la iniciativa divina.

7. Entre los mandatos del Nuevo Testamento ninguno es tan importante como la gran misión de Mt 28, 18-20. (El ala hutterita de las anabaptistas fue la sección más enérgicamente misionera del protestantismo del siglo xvi. La expansión del esfuerzo misionero protestante se ha basado ampliamente en las Iglesias Libres).

8. En la congregación, y en los altos niveles del gobierno de la Iglesia, se llega a las decisiones mediante la práctica de la discusión abierta para llegar al acuerdo. Cuando se puede decir que se ha logrado un acuerdo, todos los fieles están implicados en el proceso, y en última instancia es el Espíritu Santo quien domina, y en ocasiones pre-domina.

9. El método misionero de san Pablo, predicar y escribir cartas, es el único camino válido para la persuasión cristiana: en materias de fe se repudian específicamente el recurso al brazo secular y demás formas de violencia y coacción.

10. La separación entre la alianza religiosa y la política da a la Iglesia la libertad de ser verdaderamente *ecclesia viatorum*, y al gobierno la de ser un gobierno justo —secular, limitado, modesto en sus pretensiones (en lenguaje teológico, una “criatura”).

Estos son los intereses y preocupaciones históricos de la Iglesia Libre, muchos de los cuales son hoy objeto de discusión por parte de hermanos procedentes de otros ambientes y otras tradiciones.

F. LITTELL

¿QUE PUEDEN APRENDER LOS CATOLICOS DE LAS IGLESIAS LIBRES?

No existe una definición uniforme de las Iglesias libres; los últimos estudios históricos están sometiendo a revisión nuestro conocimiento de sus orígenes. No obstante, hay un grupo de posturas y actitudes que se identifican bastante claramente como "Iglesia libre". El denominador común que, al parecer, las traba todas entre sí es la protesta contra un "establishment" (Iglesia oficial), a la que se reprocha haber perdido su vitalidad espiritual y haber degenerado en un formalismo vacío. Los grupos más fáciles de identificar como Iglesias libres son, por tanto, las que están vinculadas de algún modo con el ala izquierda de la Reforma —según la denominación habitual en los últimos años— o a la Reforma radical, como la denomina el profesor George H. Williams¹. Fueron éstos los grupos que reaccionaron contra una Iglesia oficial unida al Estado. En el continente, los anabaptistas protestaron contra el "establishment" protestante, luterano o reformado, casi con el mismo vigor que contra el "establishment" católico². En Inglaterra, aún hoy día, los presbiterianos —a los que en Estados Unidos no se les tiene, nominalmente, por eclesiásticos libres— son considerados como una de las cuatro Iglesias libres principales (al lado de los congregacionalistas, baptistas y metodistas), por la sencilla razón de no ser ellos parte de

¹ George M. Williams, *The Radical Reformation*. Filadelfia: Westminster Press, 1962.

² Franklin M. Littell, *The Anabaptist View of the Church*, Boston, Starr King Press, 1958.

la Iglesia oficial³. En países como Estados Unidos el problema es más complejo, por no existir un "establishment" que dé una pista para la identificación de las Iglesias libres. En esta situación se encuentran también en la línea de la Iglesia libre ciertos grupos, porque protestaron contra un "establishment" en los tiempos primitivos, o en otras regiones del mundo, o por ambas cosas. Esta norma, sin embargo, como vemos en el caso de los presbiterianos, no es enteramente adecuada y es posible que si en la situación actual aplicamos la distinción socio-religiosa de Troeltsch entre "Iglesia" y "secta", las Iglesias de tipo pentecostal sean las auténticas Iglesias libres de nuestra época⁴. El "establishment" contra el que parecen reaccionar basa su autoridad y justificación más en la continuidad de una comunidad cultural que en el apoyo del Estado.

En todo caso, la mayor parte de los elementos del protestantismo que lo apartaron del catolicismo de finales de la Edad Media y de la Contrarreforma, se encuentran en la tradición de la Iglesia libre de modo más visible que en las clásicas Iglesias de la Reforma. Esto explica lo apropiado del término "Reforma radical". Y la razón de que las enseñanzas que la Iglesia católica puede sacar del protestantismo nos las planteen las Iglesias libres con mayor claridad y viveza que cualquier otra de las Iglesias protestantes.

El propósito de este ensayo no es el criticar los fallos de las Iglesias libres, antiguas o actuales. Este intento no implica un ingenuo cerrar los ojos a sus debilidades; sin embargo, en un intercambio ecuménico todos sacamos mucho más provecho y actuamos más genuinamente como cristianos si, al meditar unidos el Evangelio, intentamos aprender de los otros las lecciones que *nosotros* necesitamos. Expresó bellamente esta verdad en 1620 el eclesiástico libre John Robinson en una frase, cuyo final se ha citado con frecuencia, pero cuya primera parte no es menos im-

³ Horton Davies, *The English Free Churches*. Londres, Oxford University Press, 1952, p 41.

⁴ D. J. O'Hanlon, *The Pentecostals and Pope John's New Pentecost*, "America", 108 (4 mayo 1963), pp 634-636.

portante: "Si Dios te revela algo por cualquier otro instrumento suyo, estate dispuesto a recibirlo como si tuvieras que recibir otra verdad por mi ministerio, puesto que estoy verdaderamente persuadido de que el Señor tiene que hacer brotar todavía más verdad de su Santa Palabra"⁵.

Ya que tratamos de atender estas lecciones, de modo especial en el para todos importante intercambio que debe sostenerse a nivel parroquial, debemos cultivar, por ambas partes, una apertura que nos capacite para aprender no solamente las enseñanzas obvias de las que hablaremos aquí, sino también el modo de hacer frente a los problemas que surjan al intentar aplicar estas enseñanzas a lo concreto de la vida de la Iglesia. Por ejemplo, ¿cómo promover la auténtica responsabilidad y la libertad cristiana en cada uno de los miembros de una Asamblea local, sin pérdida de la disciplina comunitaria? Puesto que el principio conciliar básico de la compartida responsabilidad cristiana comienza a entrar en la parroquia y en la diócesis, con estructuras tales como los sínodos diocesanos y parroquiales, la experiencia de las Iglesias libres puede sernos de gran ayuda si tenemos la humildad de aprovecharla.

Las lecciones que podemos aprender de las Iglesias libres pueden reseñarse bajo estos cinco epígrafes: 1) fe viva responsable, 2) Iglesia local, 3) sacerdocio de todos los creyentes, 4) libertad religiosa, 5) apertura a nuevas formas.

1. *Fe viva responsable*

Los eclesiásticos libres han comprendido siempre que la rutina institucional y el formalismo son los enemigos del auténtico cristianismo. Por esta razón, la condición de miembro de la Iglesia como consecuencia del simple hecho de haber nacido en el seno de determinado grupo ha sido uno de los blancos de sus críticas. Como ejemplo: la negativa de los baptistas a bautizar los niños es un tipo de esta protesta. Al hacer hincapié los baptistas en la

⁵ Citado en Davies, op. cit., p 56.

necesidad de un *compromiso de fe del adulto* aplazan el bautismo hasta que el futuro miembro de la Iglesia pueda hacer un compromiso de fe consciente, libre. La importancia que apoya esta práctica es la misma que ha llevado a un creciente número de Pastores católicos, en algunas partes del mundo, a negar el bautismo a niños presentados por sus padres, padres cuyo cristianismo es puramente nominal. Puesto que el niño no tiene probabilidad de ser educado en un lugar cristiano, en el que la fe pueda florecer al par que el niño madura, tales Pastores se niegan —sabiamente, al parecer— a desprestigiar el sacramento del bautismo en connivencia con aquellos para los que el bautismo no es más que un acto o convencionalismo social, desprovisto de auténtico significado religioso. Un posible camino positivo, que descubra a los Pastores católicos la importancia que encierra el bautismo del creyente baptista, sería el desarrollo de las posibilidades pastorales del sacramento de la Confirmación en respuesta a las sugerencias de Schwenckenfeld hace cuatro siglos: “Si no acordais la supresión del bautismo de niños, debería instituirse, al menos, una ceremonia por la que los niños bautizados fueran consagrados al cristianismo al alcanzar la edad correcta”⁶. La confirmación ha estado tradicionalmente unida con el bautismo; más aún, ha sido el objeto de una variadísima experiencia pastoral en cuanto a la edad en que se confiera y al aspecto destacado. ¿No podría administrarse en un momento más claro y categórico, para que el joven adulto ratifique con libertad, conciencia y responsabilidad la fe cuya semilla se sembró en él en el bautismo? Santo Tomás sostenía que toda persona nacida en este mundo, bautizada o no, hace una opción fundamental en su primera decisión moral sería⁷. Como experiencia pastoral, con imaginación, podría convertir la confirmación en ocasión para una formal profesión de fe cristiana por parte de los adultos (bautizados en edad temprana) tan pronto como esto fuera posible.

⁶ Citado en Littell, op. cit., p 36.

⁷ *Summa Theologica*, I-II, q. 89. a. 6. Para un comentario sobre este texto véase Maurice Eminyan, sj, *The Theology of Salvation*, Boston, St. Paul Editions, 1960, pp 56-80.

Puede verse otro aspecto de la insistencia de la Iglesia libre acerca de la fe viva responsable en la insistencia puritana sobre el compromiso de la "Iglesia reunida" y de su negativa a someterse a las declaraciones doctrinales de fe prescritas. Nos recuerdan que la plena realidad de la fe del Nuevo Testamento es mucho más que asentir plenamente a una serie o conjunto de proposiciones doctrinales. Santo Tomás indica lo mismo, cuando escribe que la fe no abarca sólo afirmaciones conceptuales, sino la realidad, una realidad que no es otra que Dios mismo⁸. Pero, por desgracia, el ardor de la controversia de la Contrarreforma llevó a los católicos a insistir exclusivamente en la fe como asentimiento intelectual a verdades conceptualizadas. La exigencia de los congregacionalistas en el compromiso puede dar la ocasión para una provechosa corrección de esta desequilibrada insistencia, al recordarnos que el más profundo nivel de fe lo da la total entrega personal del creyente a Dios en Cristo. Naturalmente, ningún credo o profesión de fe se entiende adecuadamente si no es el vehículo del compromiso del creyente con Dios y con sus hermanos en la Iglesia, hacia la que asume una auténtica responsabilidad. Una adecuada inteligencia de este nivel de fe cristiana nos ayuda también a comprender cómo podemos encontrarnos a nosotros mismos mucho más unidos a otros cristianos de lo que nos habíamos atrevido a sospechar, incluso a través de las fronteras de los diversos credos y profesiones de fe⁹.

No es ninguna sorpresa que la indiferencia o despreocupación de la Iglesia libre por una serie de fórmulas vaya acompañada de una ciebra espontaneidad y flexibilidad en el culto y la predicación del Evangelio. En ello pueden encontrar el sacerdote

⁸ *Summa Theologica*, II-II, q. 1, ad 2m.

⁹ "Me inclinaría a afirmar que la inefable experiencia de la Palabra tiene una cierta precedencia sobre su expresión doctrinal". Avery Dulles, sj. *The Theology of Revelation*, "Theological Studies" 25 (marzo 1965), p 54. "El movimiento salvador del alma, iniciado por la gracia, puede pasar a través de fórmulas, lastimosamente inadecuadas en sí, mismas, o incluso notoriamente falsas." Jean Mouroux, citado en Dulles. loc. cit.

y el obispo católicos ayuda para tratar un nuevo problema que se les viene a las manos. Hasta hace poco, y especialmente en la Misa, seguían un esquema cultural estereotipado hasta el último detalle. No es extraño, por tanto, que se sientan con frecuencia irritados e incómodos ahora cuando una nueva liturgia les exige "presidir" de verdad las celebraciones litúrgicas y les confieren mayor responsabilidad personal en la elección de gestos y oraciones en culto público para acomodarse al tiempo, al lugar y a la Asamblea. La tradición de la Iglesia libre puede serles de ayuda para dar con la manera de guiar el culto comunitario, que es personal, sencillo, pleno de sentido y genuinamente espiritual. La Constitución sobre "Sagrada Liturgia" ha puesto los fundamentos teóricos de todo esto, pero los Pastores católicos percibirán mucho mejor lo que ellos significan en la actual experiencia, a través del trato personal e intercambio con pastores pertenecientes a la tradición de la Iglesia libre.

2. *La Iglesia local*

Los eclesiásticos libres, sin negar la realidad de la Iglesia universal, han destacado siempre la condición de miembro de la *Asamblea local*. El catolicismo de fines de la Edad Media y la Contrarreforma han recalcado, por otro lado, la condición de miembro de la Iglesia universal. El riesgo a que se exponen los católicos, por consiguiente, es una forma de religión abstracta, en la que por el bautismo uno se convierte en miembro de la Iglesia universal y se une a todos los cristianos a través del tiempo y del espacio, pero en la que, a la vez, a la responsabilidad para con sus hermanos cristianos en la Asamblea local no parece que se le dé, a menudo, importancia alguna. Este fallo católico adquiere importancia relevante al ser requeridos por el Concilio Vaticano II todos los católicos del mundo para una renovación y reforma dentro de la Iglesia, y a una responsabilidad hacia las otras Iglesias cristianas y hacia el mundo. La tradición de la Iglesia libre nos invita a recordar que lo que no es local no es auténtico. Aunque los obispos reunidos en Roma puedan dar —y en

realidad han dado— una aprobación entusiasta a un programa completo de renovación cristiana, sigue siendo verdad que esta renovación será pura teoría en el papel mientras estas cosas no se realicen en las parroquias católicas locales. Los eclesiásticos libres nos recuerdan que la Iglesia no es precisamente una *institución* automática, que marcha sola, sino un acontecimiento que se renueva continuamente en el culto y vida de la Asamblea local. La presencia del Espíritu Santo no se garantiza simplemente por una sucesión legitimada de ministros válidamente ordenados y de ritos o ceremonias correctos, sino que tiene siempre que abrirse camino constantemente, y de un modo especial en el momento en que la Asamblea escucha con fe la Palabra de Dios y celebra la Eucaristía. Esto sólo puede tener lugar actualmente en una concreta Asamblea local.

Por añadidura, los portavoces responsables de la tradición de la Iglesia libre nos reafirman que la insistencia acerca de la Asamblea local, lejos de promover un individualismo refuerza la responsabilidad hacia los demás y hacia la disciplina comunitaria¹⁰. El compromiso es con el Señor y con *nadie más*. Esta comunicación y responsabilidad horizontal se expresa y concreta en el culto. Encuentra también su expresión en el "church meeting", en el que se practica la ayuda mutua y la corrección fraterna, según el espíritu de Mat 18, 15-18.

No es este el lugar de adentrarse en los complejos problemas que una sociedad de masas urbanas despersonalizadas plantea a todo Pastor, católico o protestante, que desea fundar una comunidad cristiana genuina y responsable. Pero la preocupación e in-

¹⁰ "Los anabaptistas... enseñaron que en una vida auténtica los cristianos eran *responsables hacia cada uno de los demás*." Littell, op. cit., p 65. El subrayado viene en el texto original.

"Esto significa que una de las insistencias del compromiso de la Iglesia se basa en la ayuda mutua humana. El cambio de promesas es un cambio hecho por los hombres respecto a cada uno de los demás." John Von Rohr, "In Historical Perspective: the Gathered Church", en *Perspectives on a College Church*, ed. Marilee K. Scaff. Nueva York: Association Press, 1961, p. 78.

terés por una comunidad local viva, y una experiencia de siglos en la tarea de configurarla, forma parte de la herencia de la Iglesia libre, que podemos aprovechar.

3. *El sacerdocio de todos los creyentes*

Cuando la Iglesia libre pone todo su énfasis en el *sacerdocio de todos los creyentes*, no intenta rebajar, según se nos dice ¹¹, la dignidad del clero con Ordenes sagradas por la reducción de todos los cristianos a un único nivel ínfimo. Más bien es un esfuerzo por reconocer la dignidad sacerdotal de todos los que por la fe y el bautismo participan del sacerdocio de Cristo. Durante la Contrarreforma los católicos amortiguaron el sacerdocio de todos los creyentes por temor a parecer minar el papel específico del sacerdote ordenado. Pero ahora el Concilio ha dado de lado estos temores y ha vuelto a la sólida y firme Tradición católica que hace del sacerdocio de todos los cristianos bautizados el fundamento de su plena participación en el culto de la Iglesia ¹² y de la misión del propio Señor para ser sus testigos en el mundo ¹³. Una vez más, un franco y abierto intercambio en este punto, especialmente a nivel local, puede ayudar al Pastor católico, y su comunidad, a examinar y ver las concretas implicaciones de las claras afirmaciones del Concilio. Los misioneros seculares católicos —que comprenden ahora que el “Gran Mandato” de Mateo 28, 19-20 se dirige a ellos lo mismo que a los sacerdotes y religiosos— aprenderán mucho de las Iglesias libres, que siempre han insistido en la responsabilidad misionera de *todo cristiano* ¹⁴.

¹¹ “El sacerdocio de todos los creyentes se tomó para significar la aplicación de los *consilia perfectionis* a todos los cristianos, en lugar de un grado o estado especial solamente.” Littell, op. cit., p 68. Véase capítulo V de la Constitución sobre la Iglesia, “La vocación universal a la santidad en la Iglesia”.

¹² *Constitución sobre Sagrada Liturgia*, n 14.

¹³ *Constitución sobre la Iglesia*, n 33.

¹⁴ Littell, op. cit., pp 109-137.

4. *Libertad religiosa*

La primera exigencia para una *libertad religiosa* plena, consignada por escrito en lengua inglesa, se debe a la pluma de John Smyth en los comienzos del siglo XVII: “(Nosotros creemos) que el magistrado no tiene poder o facultad, en virtud de su cargo, para entender sobre religión o en asuntos de conciencia, ni para forzar o compeler a los hombres a esta u otra forma de religión o de doctrina, sino para dejar la religión cristiana libre a la conciencia de todo el mundo, y entender únicamente en los delitos civiles, injurias o injusticias de un hombre contra otro hombre (por ejemplo: asesinatos, adulterios, robos, etc.), puesto que Cristo es el rey y el legislador de la Iglesia y de la conciencia”¹⁵. La importancia de esta publicación y este hecho para la Iglesia católica es tan grande que no necesita comentario. Como ha dicho repetidas veces el profesor Robert M. Brown, puede haber antes o después otros sucesos de una importancia ecuménica mayor, pero ninguno de una importancia directa e *inmediata* y más grande para la Iglesia católica. Ninguna otra cosa tan indispensable para crear una atmósfera y clima de confianza, como el que ella establezca un trato y diálogo con las otras Iglesias en busca de la unidad cristiana.

Este hecho de la libertad religiosa está en relación estrecha con la crítica de los escritores católicos sobre la “Iglesia constantiniana”, la confesión de que la Iglesia vive en un estado de diáspora y el hincapié puesto en la voluntaria condición de miembro de la comunidad religiosa. Estos temas han sido familiares, durante siglos, entre los eclesiásticos libres. De nuevo, en este punto, pueden ellos enseñarnos a cumplir mejor, en la práctica, lo que hemos aceptado en la teoría. Pueden enseñarnos a mantener la vitalidad de las comunidades cristianas en una sociedad pluralista, sin recabar ni esperar la ayuda del Estado ni tampoco de la cultura del ambiente.

¹⁵ Citado en Davies, op. cit., p 60.

5. *Apertura hacia nuevas formas*

Cuando el papa Juan dijo en la apertura del Concilio que “la sustancia de la antigua doctrina del depósito de la fe es una cosa y el modo en que es presentada es otra”, y cuando añadió que “es esto último (el modo en que es presentada) lo que ha de tomarse en gran consideración”, acabó con el miedo que había persistido entre muchos teólogos y eclesiásticos católicos desde la crisis del Modernismo, a principios de siglo. Habían temido éstos que, si se metían en el terreno de las fórmulas tradicionales de fe, quedaría comprometida la ortodoxia de su contenido. La *buena disposición para aceptar nuevas formas* en la doctrina, el culto y la evangelización ha formado, siempre, parte preferente de la tradición de la Iglesia libre. Ahora bien, esta apertura no ha nacido de un simple deseo de novedades; es un anhelo idéntico al expresado por el papa Juan en 1962, cuando dijo que la tarea del Concilio “en realidad va dirigida por entero a devolver al rostro de la Iglesia de Jesús el esplendor, la pureza y la sencillez de rasgos de su nacimiento”¹⁶. El culto simplificado de los puritanos, la exclusión de “oraciones prefabricadas”, la predicación al aire libre de Wesley, la designación y encomienda de predicadores seculares..., todo ello evidencia el deseo de la Iglesia libre de liberar al espíritu de una muerte a manos de la letra.

Hoy, que el Concilio Vaticano II ha iniciado un programa de renovación y de reforma, la mayoría de las inquietudes fundamentales de la tradición de la Iglesia libre encuentran, al menos en el papel, un apoyo firme en la Iglesia católica. Son éstos, todos, elementos olvidados de la auténtica tradición católica. Si este movimiento de renovación y de reforma va a hacerse de un modo auténtico en la Iglesia (y la historia nos enseña y nos avisa que ambas cosas ni son automáticas ni están garantizadas), los desnudos huesos de los documentos conciliares tienen que revestirse

¹⁶ Citado por John O'Connor, “The Monitor”, 6 octubre 1962, p. 4. Véase también Littell, op. cit., pp. 79-108.

de carne fresca en el plano local, en las diócesis, en las conferencias episcopales, pero de modo principal en las comunidades locales. Si los obispos, los párrocos y sus comunidades, los teólogos y seminaristas están dispuestos a entrar en un intercambio y diálogo con cristianos de la tradición de la Iglesia libre, participando juntos al máximo en la oración y en el culto, en el diálogo y en las tareas pastorales de interés mutuo y del mundo, encontrarán una fuente continua del estímulo que ambas partes realmente necesitan.

DANIEL J. O'HANLON, SJ

LAS MISIONES NO CATOLICAS EN REGIONES DE MAYORIA CATOLICA

Entre otras situaciones nuevas con las cuales nos enfrenta la teoría y la práctica ecuménica, la que más afecta a los pastores es ciertamente la del título. Los obispos y párrocos está normalmente dispuestos al diálogo. La colaboración en las tareas de orden humano social generalmente no los asustan, la oración común y aun los actos litúrgicos comunes son sinceramente aceptados y promovidos, pero la presencia activa de misioneros no católicos en la propia grey parece ser un límite insuperable. ¿Cómo se podría aceptar que la fe de los propios fieles sea perturbada, o, si la tienen débil, que sea despertada de una manera —estrictamente hablando— no ortodoxa?

El problema es serio y actual. Conviene plantearlo con toda claridad e intentar alguna vía de solución.

I. UNA TAREA DE LA IGLESIA, NO DEL ESTADO

Es preciso comenzar por decir que la cuestión es de estricta competencia eclesiástica y debe ser resuelta dentro de los límites de esa competencia. El recurso al Estado para que impida la entrada o la actividad de misioneros no católicos, de aquellos al menos que ejercen una actividad evangélicamente correcta, no es conforme a los principios actuales de libertad religiosa. Coloca además a la Iglesia católica —que es una institución universal, y no puede ignorarlo— en una situación poco favorable para reclamar ella, en países de otra fe, la entrada de sus propios mi-

sioneros. Tal recurso puede quizá rendir todavía sus frutos en tal o cual circunstancia concreta, pero a la larga sólo sirve para alimentar una triple decepción. La primera es la precariedad de una solución semejante, atendida la variabilidad de las condiciones sociales y políticas del mundo contemporáneo. La segunda consiste en el fácil deslizamiento del recurso al "brazo secular" al descuido, o al menor cuidado, de los medios típicamente eclesiales de evangelización. La tercera, que suele ser básica, es el juicio generalmente inexacto acerca del carácter católico de una población que lo es sólo de nombre o de práctica (parcial).

2. MISION Y PROSELITISMO

La misión debe ser cuidadosamente distinguida del llamado proselitismo. Como es sabido, un documento famoso del Consejo Mundial de las Iglesias¹ establece la distinción con la máxima claridad deseable. Nuestras reflexiones se limitan a la misión, que tiene su propia calidad religiosa y teológica. Los mismos principios no se aplican a los diversos tipos de proselitismo. Esto es una perversión, una "pessima corruptio" de algo óptimo (para cada Iglesia) como es el anuncio del nombre del Señor. El obispo y el párroco tienen el perfecto derecho de resistir a semejante abuso, aunque no debieran olvidar, si el proselitismo utiliza la calumnia, que el mismo Señor nos califica de dichosos cuando se dice de nosotros "todo mal" (Mt 5, 11).

Se puede objetar que los límites entre proselitismo y misión no son siempre muy precisos. La objeción, sin embargo, no me parece fundada en un análisis estricto de la realidad. Pronto y fácilmente se distinguen la actividad de proclamación evangélica, en el contexto de una Iglesia no católica, y la mera caza al prosélito, terrena y no celestial, negativa y no positiva, contenciosa y no pacífica. El obispo y el párroco harán bien en intentar

¹ Cf. *Evanston-Nouvelle Delbi, Rapport du Comité Central*, Neuchâtel 1961, 252-258 (Témoignage chrétien: Prosélytisme et liberté religieuse).

una clasificación de las comunidades y grupos religiosos activos en su territorio conforme a su actividad de difusión, sea misionera, sea proselitista. Los futuros Directorios ecuménicos de cada región o nación no deberían tampoco omitir una exposición de los principios destinados a guiar a los Pastores en esta delicada materia.

3. LAS MISIONES NO CATOLICAS, ¿SON UN BIEN O UN MAL?

Con lo dicho sólo hemos puesto los límites, por así decir, extrínsecos de nuestro problema. Teológicamente, éste podría ser formulado en los siguientes términos: las misiones no católicas, ¿son un *mal* o son un *bien*?; un bien parcial, se entiende. En favor de lo primero militan, me parece, dos razones de carácter y valor diferente. Son éstas: la predicación de las Iglesias no católicas contiene errores en la fe; además, en los países o regiones de unidad católica, tiende a romper esta unidad. Luego es un mal. Si es un mal, puede ser eventualmente tolerado, según las normas que rigen la actitud moral de tolerancia, y que pueden ser fácilmente encontradas en un texto de enseñanza pontificia, como la alocución de Pío XII "Ci riesce"².

Pero se puede pensar que tal predicación, en ciertas condiciones al menos, es un bien, un bien parcial y a medias, como tantos otros que forman la trama de nuestra vida y nuestra conducta cotidianas. La razón de esta afirmación se funda en que la predicación auténticamente misionera de las Iglesias no católicas es, en su contenido esencial, una predicación de Jesucristo y una invitación a la conversión por la fe en El. Es también un anuncio de la Palabra de Dios contenida en la Biblia, con la cual son puestos en contacto inmediato. Si la misión es de origen ortodoxo —lo cual rara vez ocurre, pero el caso debe ser planteado en teoría—, el contenido *positivo* de la predicación no se distinguirá apreciablemente de la predicación católica, y los sacramentos administrados serán simplemente los nuestros. Dadas

² "Acta Apost. Sedis" 45 (1953), 788-789.

ciertas condiciones, tal predicación no católica y tal ministerio de culto no católico no es necesariamente un mal.

¿Cuáles son estas condiciones? Diría que todas se resumen en una, enteramente fundamental. Los candidatos a la evangelización deben carecer de acceso fácil y normal a las fuentes de la vida católica. Deben ser, por consiguiente, como "ovejas que no tienen pastor". Lo serán las más de las veces sin culpa de quien actualmente es responsable por ellas. Tal es precisamente el caso en países de antigua unidad católica, como en América Latina, donde la evangelización fue interrumpida por la estulticia de algunos hombres (cuando, por ejemplo, fue suprimida la Compañía de Jesús) y el ingenuo iluminismo de otros (cuando se estableció prácticamente en todas partes la profesión de laicismo), donde hoy las masas yacen privadas de predicación y sacramentos mientras no acaban de multiplicarse los problemas y el clero disminuye de número. Semejante situación existe sobre todo en las grandes regiones agrarias o pastoriles de América Latina, en las llanuras y en los contrafuertes de las grandes cordilleras, pero ¿quién se atrevería a negar que la misma situación se extiende hoy a las ciudades industrializadas, a los suburbios escuálidos, a las regiones mineras? Normalmente, todos estos hombres y mujeres son todavía bautizados en la fe católica, pero su inserción vital en la Iglesia comienza y acaba con esto. Sabemos cuántos y cuán graves problemas pastorales suscita esta cristianización incompleta, que se prevé incompleta y que no está en nuestras manos completar. Si ahora, en medio de esos "fieles a medias" aparecen misioneros no católicos, con intención y credenciales suficientes de evangelización auténtica, aunque por ventura limitada, ¿qué diremos? ¿Diremos que es preferible la total ignorancia de Cristo a un conocimiento imperfecto? ¿Diremos que es preferible la total atonía religiosa, o la superstición, a una cierta medida de conversión cristiana? Conforme a esta posición de principio concluiremos que las misiones no católicas son un mal eventualmente tolerable, o un bien que, en ciertas condiciones, es posible aceptar.

El Decreto sobre ecumenismo recientemente publicado por el

Segundo Concilio Vaticano no se ocupa de esta cuestión específica, pero contiene una afirmación que contribuye a elucidarla. Dice, en efecto, que "las Iglesias y comunidades separadas... no están desprovistas de sentido y valor en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo no rehuyó servirse de ellas como medios de salvación"³. Si las Iglesias y comunidades eclesiales no cristianas tienen un sentido en el plan de Dios y pueden ser utilizadas como medio de gracia, es difícil negarles en principio toda capacidad de ejercer una misión legítima.

La última afirmación nos llevaría a examinar más de cerca el arduo problema teológico de la legitimidad de la misión de las Iglesias no católicas. Este no es, sin embargo, el lugar y momento de hacerlo. Nos conformamos con enunciar un principio cuyo análisis estricto puede conducirnos a una solución. La Iglesia católica reconoce que la existencia de las otras Iglesias y comunidades es válida en el plan de Dios. Ahora bien, ¿es posible una existencia válida de Iglesia sin una cierta medida de anuncio del Reino? Básicamente, entonces, el planteamiento de la cuestión ha sido modificado por la nueva situación ecuménica, doctrinal y práctica. A ella debemos referirnos en seguida.

4. ¿COMO PROCEDER EN LA PRACTICA?

La situación ecuménica significa, por lo menos, que las Iglesias y comunidades se reconocen como tales. En orden a la solución práctica del problema que ahora nos ocupa, semejante reconocimiento puede dar lugar a valiosas orientaciones.

En la perspectiva más amplia de la misión entre no cristianos, es posible prever una especie de acuerdo según el cual cada Iglesia o comunidad reconozca a la otra un terreno propio de acción, en el cual opte por no intervenir si no media la deficiencia culpable o inculpable de la Iglesia responsable. La Iglesia católica no renunciaría por ello a su derecho y a su deber de predicar el Evan-

³ "Acta Apost. Sedis" 57 (1965), 95. La traducción es nuestra.

gelio que cree verdadero y único, en todas partes, sino que reconocería la existencia y el derecho simétrico de las demás Iglesias a la par que sus propios límites concretos.

En la perspectiva restringida expresamente considerada en esta nota, de los países o regiones de tradición católica, la nueva situación parece exigir de los responsables una extrema atención y respeto de la situación real. De hecho, pues, el predicador evangélico u ortodoxo se dirigirá a auditorios compuestos de fieles bautizados en la Iglesia nuestra, cuyo contexto religioso —a veces muy debilitado— es, por consiguiente, católico y de quienes se puede esperar, al menos en teoría, que crezcan hasta la “edad perfecta” en la fe que recibieron. ¿Es posible, ecuménicamente hablando, ignorar esta realidad? La Iglesia responsable se debe a sí misma, me parece, el tenerla en cuenta.

La dificultad reside en el modo. No hará ni puede hacer católicos de tales fieles. Pero, ¿no podría quizá preparar las vías a la evangelización católica, mediante la predicación de las verdades que nos son comunes, unida al respeto de la tradición propia en materia, por ejemplo, sacramental o mariológica? La posibilidad de conversiones individuales o colectivas no puede ser negada, pero se trata de ver si la evangelización que contemplamos tiene por fin la “conversión” de una Iglesia a otra, o más bien la conversión del hombre bautizado a la realidad de su bautismo y, en última instancia, a la fidelidad al Señor de todos. En el clima ecuménico que comienza a reinar esto no debiera ser tan improbable.

A esto se suma todavía otra consideración importante, que encara la misma situación desde otro ángulo. El misionero de regiones de tradición católica no predica en un vacío sociológico. Por tenue que sea la conciencia de la fe y la práctica cristiana, según reconocíamos antes, las estructuras profundas de las personas y de los comportamientos colectivos están permeadas de catolicismo⁴. Son residuos a veces muy bastardos de una vida de

⁴ Al decir esto, pienso sobre todo en la situación que impera en las áreas rurales, o en la montaña, donde las condiciones primitivas se han mantenido de manera más pura. Las concentraciones urbanas se carac-

fe, pero que encierran gérmenes potencialmente fecundos y que, sobre todo, forman como un tejido sutil de sostén personal y colectivo. ¿Debe el hombre ser realmente enfrentado a una elección preferencial que implique la ruptura con todo ello? Si la trascendencia de la fe no tolera jamás ser reducida a ninguna clase de estructuras humanas, sabemos sin embargo que las crea y que no existe sin ellas. Al prescindir de ellas, ¿no se corre el peligro de desarraigar a los hombres, de abstraerlos de su contexto real? Por otra parte, queda siempre a salvo el derecho de la fe de juzgar supremamente tales estructuras, pero el juicio puede ser hecho en una perspectiva de respeto a lo auténtico, aunque quizá típicamente, católico.

Prácticamente, pues, las Iglesias deben encontrar una vía para llegar a examinar juntas, con gran lealtad y caridad, el problema de las misiones en territorios de antigua unidad religiosa. Será preciso crear órganos estables de consulta donde sea posible ventilar, sea las cuestiones de principio, sea las aplicaciones prácticas en el orden de la acción evangelizadora.

Aquí, como en tantas otras cosas, sólo el diálogo sincero y audaz puede descubrir las soluciones verdaderamente constructivas. Felizmente, las condiciones óptimas comienzan a darse por parte de todas las Iglesias interesadas. Entre ellas, la más sobresaliente en orden al problema que nos ocupa es el reconocimiento mutuo. Sólo si las Iglesias y comunidades se reconocen mutuamente como tales, es posible esperar que a la vez se acepten como "medios de salvación"⁵ y que quieran, sin embargo, limitarse por amor al mismo Reino del cual dan diversamente testimonio.

Así como, en otro tiempo, el terreno de la misión era generalmente el de la discordia, podría ahora suceder, con el soplo fecundante del Espíritu, que de él germinara un nuevo y poderoso vínculo de unión.

JORGE MEJÍA

terizan cada vez más por un paganismo radical, que, con todo, afecta generalmente a hombres y mujeres bautizados en la Iglesia católica.

⁵ "Acta Apost. Sedis" 57 (1965), 95.

Boletines

EN TORNO AL DECRETO SOBRE EL ECUMENISMO

El que dispongamos la materia de este boletín en torno al decreto conciliar sobre el ecumenismo no quiere decir que pretendamos hacer girar los acontecimientos actuales en torno al centro católico-romano, lo cual sería una profunda equivocación. Hemos escogido este gran texto como eje simplemente porque en la coyuntura presente se impone como el documento principal que, por eso mismo, ha orientado hacia él la casi totalidad de la literatura ecuménica en 1965.

1. BREVE HISTORIA DEL DECRETO

a) *El primer texto* (1963)¹. Conviene recordar sumariamente la génesis del decreto sobre el ecumenismo (cuyo nombre latino es: *Unitatis redintegratio*). El decreto representa una segunda redacción. El 18 de noviembre de 1963 había sido presentado un primer esquema que era a su vez una amalgama de tres documentos. La base del conjunto era un texto preparado por el Secretariado para la Unidad (su redacción original no se ha dado a conocer); el otro documento amalgamado era un texto *De Ecclesiae Unitate*, compuesto por la Comisión preparatoria para la Iglesia oriental e impreso en la *series prima* de los *Schemata Constitutionum et Decretorum* (se refería principalmente a las Iglesias ortodoxas); y finalmente un capítulo *De Oecumenismo* incluido en el primer esquema sobre la Iglesia. A pesar de que los dos últimos documentos fueran mediocres, se pidió al cardenal Bea que en su nueva redacción utilizara

¹ La mejor obra de conjunto sobre el *Decreto* es actualmente la del cardenal Jaeger, *Das Konzilsdekret über den Oekumenismus: sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung*, texto latino con traducción alemana y comentario, Paderborn 1965, 173 pp. Es muy completo sobre el paso del primer texto al segundo, las discusiones y los votos.

algunos de sus elementos, y se supone que esto más bien perjudicó a dicha redacción.

El conjunto del esquema² constaba de cinco capítulos. Tres se referían al ecumenismo propiamente dicho bajo los títulos: 1) principios del ecumenismo católico; 2) práctica del ecumenismo; 3) los cristianos separados de la Iglesia católica. El cuarto trataba de las relaciones de los católicos con los no cristianos, sobre todo con los judíos; el quinto versaba sobre la libertad religiosa. (Estos dos últimos capítulos se separarían después del esquema.)

A pesar de esto la primera versión resultaba francamente insuficiente. Era demasiado vacilante en cuanto al género literario y no era ecuménica por estar concebida a partir de la Iglesia romana considerada como centro de operaciones, por dirigirse a los cristianos separados como a individuos y no a comunidades, porque no decía nada sobre el método y las normas del diálogo, ni tampoco sobre el contenido de la oración por la unidad. Pero ante la sorpresa del Secretariado y de los mismos observadores el debate fue severo, positivo y fecundo. Entre las enmiendas propuestas³ sólo fueron admitidas las que aportaban mejoras palpables del texto en el sentido de una postura más avanzada, y no las que suponían un paso atrás. De este modo la segunda redacción del decreto, considerablemente mejorada, apenas sufrió cambios en el transcurso de la tercera sesión, antes de su promulgación solemne el 21 de noviembre de 1964.

b) *El segundo texto* (1964)⁴. No pretendemos ofrecer aquí un análisis metódico de este gran texto, del que se han hecho ya comentarios excelentes. Nos limitaremos a poner de relieve su espíritu y los elementos más salientes. Para esto utilizaremos, junto a nuestras propias impresiones,

² *Schema Decreti de Oecumenismo*, en tres fascículos (22 de abril de 1963) y la *Relatio super schema Decreti de Oecumenismo*, por el cardenal Cicognani, Mons. Martin, Mons. Bukatko, el cardenal Bea y Monseñor De Smedt.

³ De 1.300 *modi* propuestos sólo fueron admitidos 28, todos los cuales mejoran el texto.

⁴ *Schema Decreti de Oecumenismo* (27 de abril de 1964) y la *Relatio super schema emendatum Decreti de Oecumenismo*, por los monseñores Martin, Helmsing, Hermaniuk, Heenan. La presentación tipográfica de esta segunda redacción era menos buena que la de los restantes esquemas: no se juzgó oportuno ofrecer el primer texto paralelamente al segundo, lo cual hacía menos cómoda la constatación de modificaciones. En cuanto al texto definitivo, editado apresuradamente en la noche del 19 al 20 de noviembre, con la inserción de los 19 *modi* impuestos por la autoridad *in extremis*, no lleva la indicación: «*de quo agatur in sessione publica die 21a novembris*» («para ser promulgado en sesión pública el 21 de noviembre»), pues la promulgación se consideraba todavía como dudosa.

ios estudios de los mejores especialistas, pero su convergencia nos dispensará de especificar lo que pertenece a cada uno⁵.

Introducción. Todos los comentarios reconocen que el movimiento ecuménico representa una gracia insigne para nuestro tiempo. Así mismo destacan el homenaje discreto al Consejo Mundial de Iglesias (éste viene indicado por los términos de su base doctrinal: la invocación del Dios trino y la confesión de Jesús, Señor y Salvador), el carácter totalmente "comunal" del texto (todo está formulado al nivel de las "Iglesias" "comuniones" y "comunidades eclesiales", no al de cristianos individuales como ocurría en la primera versión).

⁵ La lista que sigue no tiene la pretensión de ser exhaustiva: A. Bea, *Il Decreto conciliare sull'Ecumenismo: contenuto et significato*, en «Civiltà cattolica», 19 diciembre 1964, pp. 524-534; *Il decreto conciliare sull' Ecumenismo: l'azione da svolgere*, en «Civiltà cattolica» 2 enero 1965, pp. 9-22; *Contributo del Concilio alla causa dell'unione dei cristiani*, en «Civiltà cattolica», 6 marzo 1965, pp. 422-434; *Prospettive del Segretariato per l'Unione dei Cristiani*, en «Civiltà cattolica», 5 junio 1965. El mismo espíritu de confiado optimismo aparece en un artículo anónimo: *Immobilismo cattolico nel dialogo ecumenico*, en «Civiltà cattolica», 16 enero 1965, pp. 105-108.

W. Becker, *Das Konzilsdekret «De Oecumenismo»*, en «Una Sancta», 1965, 2/3, pp. 83-100.

G. Caprile, sj, *Aspetti positivi della terza sessione del Concilio*, en «Civiltà cattolica», 20 febrero 1965, pp. 317-341. El autor ofrece información de primera mano sobre la crisis de los últimos días y sobre la actitud de Pablo VI que atendió hasta el extremo a la minoría del Concilio en un deseo de total imparcialidad.

Y. Congar, op, *Bloc-notes*, en «Informations catholiques internationales», del 15 de septiembre al 1 de diciembre, ambos incluidos. Estos artículos han sido reunidos en un volumen: *Le Concile au jour le jour*, Ed. du Cerf, 180 pp. Debemos al P. Congar una excelente introducción al *Decreto* (Ed. du Centurion, pp. 165-192).

C. J. Dumont, op, *Le décret conciliaire sur l'oecumenisme: quelques réflexions en guise d'introduction*, en «Vers l'Unité chrétienne», diciembre 1964, pp. 93-95.

Cardenal Jaeger, ob. cit.

O. Rousseau, osb, *Sur la IIIe session du Concile*, en «Irénikon», 1964/4, pp. 508-523.

T. S. Stransky, csp, *The Decree on Ecumenism of the Second Vatican Council* (traducción y comentario), Paulist Press, Nueva York, 86 pp.

G. Thils, *Le décret conciliaire sur l'oecumenisme*, en «Nouvelle Revue Théologique», marzo 1965, pp. 225-245.

M. Villain, sm, *La troisième session de Vatican II et le dialogue oecuménique*, en «Rythmes du Monde», 1964/4, pp. 273-292. En particular pp. 282-287.

J. Willebrands, *Le mouvement oecuménique à l'heure du Concile*, en «Vers l'Unité chrétienne», marzo-abril 1965.

Véase también en «The Irish Theological Quarterly», abril 1965, el estudio del decreto confiado a K. McNamara, E. McDonagh y J. Dood (católicos), pp. 129-156, y la reacción muy personal de F. E. Volkes (anglicano), p. 156.

Principios católicos del ecumenismo (c. I). Se ha señalado el acierto que entraña este título. Sólo existe un ecumenismo (o movimiento ecuménico), en el que la Iglesia católica romana se inserta con sus principios propios, como las otras Iglesias o comunidades lo están con los suyos. Estos principios de la fe católica están aquí indicados en términos exclusivamente bíblicos y se articulan según la Constitución *Lumen Gentium*, para concluir: "Este es el sagrado misterio de la unidad de la Iglesia", proyección en la tierra del misterio trinitario. Las relaciones entre los hermanos separados y nosotros ya no están estructuradas en términos jurídicos, sino según una teología de los "valores". Después de declarar que el bautismo incorpora a todos los cristianos a Cristo (es decir, al "Cuerpo de Cristo") y por tanto mantiene entre nuestros hermanos separados y nosotros una "cierta comunión", se añade que muchos elementos constitutivos y vivificantes de la Iglesia "pueden existir fuera de los límites visibles de la Iglesia católica"; se reconocen los "gestos sagrados" que, entre nuestros hermanos desunidos, son medios auténticos de gracia y salvación; que sus comunidades están incluidas en el misterio de la salvación y que el Espíritu Santo se sirve de ellas como tales. Y aunque la Iglesia católica conserva su conciencia de poseer —de derecho— la plenitud de los dones de Cristo, no obstante confiesa que está muy lejos de reflejar esta plenitud a los ojos del mundo, y por tanto el misterio de la unidad no queda circunscrito a lo que ella es en la actualidad. Necesita entrar en una comunión más total del misterio de Cristo. Esto ha hecho que el camino del "retorno" o de la "integración" se haya convertido en un camino de "comunión". Estas simples palabras permiten calcular hasta qué punto se verá sacudida la mentalidad católica clásica, tan extraña, por no decir hostil, a este lenguaje.

Práctica del ecumenismo (c. II). Este capítulo es considerado como lo más logrado del decreto. Los comentaristas franceses, y también el cardenal Jaeger, quieren ver aquí la influencia del abbé Couturier, el pionero del ecumenismo espiritual, y la luz que ha proporcionado la experiencia.

El ecumenismo es tarea de todos, pastores lo mismo que fieles. Esta observación preliminar prueba suficientemente que el ecumenismo no es cosa de especialistas, sino representa una dimensión de vida de toda la Iglesia. La Iglesia peregrinante debe renovarse sin cesar, estar en perpetua reforma, y todas las renovaciones actuales contribuyen a este progreso. Sin conversión del corazón y santidad de vida no hay ecumenismo. Pidamos perdón a Dios y a nuestros hermanos por las faltas contra la unidad y vivamos según el Evangelio. Que nuestra oración sea "unánime", que sea sobre todo "la oración por la unidad de la Iglesia que el mismo Salvador, la víspera de su muerte, dirigió al Padre: *Ut omnes unum sint*" (Jn 17, 21). Sobre esta línea es fácil edificar toda una teo-

logía de la oración por la unidad según la preconizaba el abbé Couturier, a saber: “por la unidad que Cristo quiere, por los medios que El querrá” y por “la *santificación* de todos los grupos cristianos”, porque todos están comprometidos en un camino de “emulación espiritual”. Uno se siente confundido al constatar que la delicada cuestión de la *communicatio in sacris*, absolutamente rechazada hasta ahora por la teología y la disciplina de la Iglesia romana, ha quedado ahora “abierta”, en una jurisprudencia que está por precisar y que se deja al juicio del obispo del lugar (sólo pueden intervenir en sentido contrario la Conferencia episcopal nacional y, naturalmente, la Santa Sede).

Se recomienda un estudio cuidadoso de la mentalidad de nuestros hermanos cristianos (doctrina, historia, vida espiritual y cultural, psicología religiosa, cultura...), lo cual —señalan los comentaristas— implica contactos hasta ahora inéditos y, en el plano intelectual, la fundación de cátedras de ecumenismo en nuestras Facultades de teología —cátedras que pueden ser ofrecidas a profesores protestantes, anglicanos u ortodoxos— y el fomento de reuniones interconfesionales de carácter doctrinal en un plano de igualdad (*par cum pari*). Estas reformas deben repercutir, guardando las proporciones, en la enseñanza de nuestros seminarios, y los mismos principios serán aplicables en países de misión. Finalmente, en el orden social, se recomienda una cooperación mutua de las Iglesias cristianas, sobre todo en beneficio de los países subdesarrollados, con la recomendación de que hagan ante el mundo, en cuanto sea posible, una confesión de fe sobre los misterios que son patrimonio común; así se revelará al mundo “el rostro de Cristo Siervo”.

Las Iglesias y comunidades eclesiales separadas de la Sede católica romana (c. III). En este tercero y último capítulo todos los comentaristas señalan el laudable esfuerzo de los redactores por considerar objetivamente —y desde el interior— a las Iglesias y comunidades eclesiales separadas de la Sede romana, y no por comparación con la plenitud de la Iglesia católica, que era el grave defecto de la primera redacción. El párrafo sobre las Iglesias orientales denuncia un particular cuidado en su composición; en él se insiste de nuevo en la *communicatio in sacris* (ahora en el sentido de una verdadera *intercomunicación*); ésta, “en algunas circunstancias favorables” y “con la aprobación de la autoridad eclesiástica”, es considerada no sólo como “posible”, sino como “recomendable”. En cuanto al diálogo, es recomendado sobre la base de una amplia diversidad y, por tanto, de pluralismo: litúrgico, disciplinar, teológico... En este hermoso texto es evidente la influencia del encuentro de S. S. Pablo VI y S. S. Atenágoras I en Jerusalén.

Los párrafos que se refieren a las comunidades de estilo protestante sólo ocupan dos páginas y media; se ha renunciado a estudiarlas en detalle a causa de su extrema diversidad y sólo se destacan las cons-

tantes principales, pero estas pinceladas son justas y bien ordenadas a un diálogo ardientemente deseado. Los puntos que se abordan son los siguientes: la profesión de fe cristológica de estas comunidades, su amor —unido al estudio— a la Sagrada Escritura. Teniendo en cuenta las diversas interpretaciones que entre ellas existen de la relación Escritura-Iglesia, la vida cristiana, la Biblia debe ser entre nosotros el instrumento básico para el diálogo. El objeto principal de este diálogo serán el bautismo, la Santa Cena, la vida cristiana, las cuestiones morales y sociales, etc. Se trata, pues, de un conjunto magnífico.

Finalmente, los comentaristas opinan que el decreto es solamente un punto de partida. Para acabar citaremos el espléndido final que consagra para el futuro el dinamismo de una institución llamada a rebasar nuestros propios límites bajo la presión del Espíritu:

“El Concilio desea ardientemente que las iniciativas de los hijos de la Iglesia católica progresen unidas a las de los hermanos separados, sin que se pongan obstáculos a los caminos de la Providencia y sin prejuzgar los impulsos que puedan venir del Espíritu Santo. Además, el Concilio se declara conocedor de que este santo propósito de reconciliar a todos los cristianos en la unidad de la única Iglesia de Jesucristo excede las fuerzas y la capacidad humanas. Por eso pone toda su esperanza en la oración de Cristo por la Iglesia, en el amor del Padre para con nosotros, en la virtud del Espíritu Santo, “y la esperanza no resultará vana, pues el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por la virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado” (Rom 5, 5).

Más que un texto —concluye el P. Congar—, más que una enseñanza, una regla de comportamiento o de acción, el decreto sobre el ecumenismo es “un acto”, y este acto “es de un alcance comparable al de las grandes decisiones históricas que han decidido para siglos el movimiento de las cosas”⁶.

2. LAS REACCIONES DE LOS HERMANOS SEPARADOS

Las reacciones de nuestros hermanos cristianos ante el Decreto no ceden en nada, por su número y calidad⁷, a las de los teólogos católicos: no se regatean elogios, que se expresan a veces en términos sorprendentes; pero tampoco faltan las críticas, y son éstas sobre todo las que nos

⁶ Prefacio al *Decreto*, Ed. du Centurion, pp. 189-190.

⁷ Señalaremos como particularmente sugestivo el abanico de *Coments on the Decree on Ecumenism*, publicados por «The Ecumenical Review», abril 1965, debidos a las plumas de H. Roux (reformado), pp. 104-107; O. Cullmann (luterano), pp. 93-95; J. R. Chandran (Iglesia de la India del Sur), pp. 101-104; R. McAfee Brown (Iglesia presbiteriana unida de USA), pp. 95-97; J. Miguez Bonino (metodista), pp. 109-112; O. Tomkins (an-

hacen un servicio, lo mismo que las cuestiones planteadas. Es muy importante para nosotros leer el Decreto en la conciencia de estos hermanos: allí sobre todo donde tocamos la "parte del otro" en el problema ecuménico y percibimos mejor con qué condiciones podrán ser superadas un día las debilidades de nuestro texto. Presentaremos aquí algunas de estas reacciones, escogidas entre las más características. Tras algunos juicios de conjunto plenamente concordantes, ofreceremos en dos series las aprobaciones positivas y las reservas y peticiones de aclaración.

a) *Juicios de conjunto*

Los juicios de conjunto sobre la importancia, la novedad, la valentía del Decreto son de una convergencia impresionantes. (Nuestro cometido es aquí presentar las reacciones protestantes y anglicanas, pero no carecerá de utilidad añadir algunas apreciaciones ortodoxas.)

H. Roux (reformado):

"Valentía nueva." "Un cambio..., un giro sorprendente e inesperado." Para apreciar el Decreto en su valor es preciso leerlo e interpretarlo "en función de un doble contexto histórico: *el del período anterior al Concilio*, con relación al cual señala ciertamente un punto de llegada, una etapa, un resultado adquirido; y *el del período conciliar* y del futuro próximo que abre al diálogo ecuménico *postconciliar*, con relación al cual se presenta como un punto de partida, una orientación dada a la reflexión teológica y a la acción ecuménica del catolicismo".

Como tal, el Decreto constituye para las otras Iglesias "una llamada estimulante, una provocación a la reflexión crítica y constructiva".

El decreto ha de valorarse "en función de su génesis y de las dificultades que, desde el comienzo hasta el final de su elaboración, y hasta la víspera de la votación final, debió superar el Secretariado para la unión de los cristianos, al que en 1962 se había encomendado su preparación".

glicano), pp. 107-109; P. Evdokimov, O. Cullmann y H. Roux han aparecido, en el original francés, en «Doc. catholique», 20 junio, vol. 1111-1118.

Véase también H. Roux, *Le décret sur l'Oecuménisme*, en «Etudes théologiques et religieuses», 1965/1, pp. 7-14; *Pour un dialogue exigeant*, en «Réforme», 24 octubre 1964; *Le Concile et le dialogue oecuménique*, Ed. du Seuil, París 1964. J. Bosc, *La Constitution sur l'Oecuménisme, réaction protestante*, en «Amitié», junio 1965, pp. 4-6; J. M. Hornus, *L'oecuménisme catholique et la troisième session de Vatican II*, en «Christianisme», enero-febrero 1965, pp. 73-84; O. Cullmann, *Les portes ouvertes*, en «Réforme», 31 octubre 1964. G. Richard-Molard, *Le drame catholique, Vatican II, positions protestantes*, en «Réforme», 17 octubre 1964; *Espérance malgré tout*, *ibid.*, 14 noviembre; *L'hiver de Vatican II*, Albin Michel 1965.

O. Cullmann (luterano):

“Lo que se debe destacar con respecto a todos los esquemas del presente Concilio es aplicable sobre todo al decreto sobre el ecumenismo: la voluntad de renovación que lo inspira desde un extremo al otro es todavía más importante que el enunciado del texto. A este respecto suscribo enteramente las palabras del P. Congar: ‘No es solamente un texto, es un acto’”.

J. R. Chandran (Iglesia de la India del Sur):

“Un gran paso en las relaciones de la Iglesia romana con las otras Iglesias, por el que debemos dar gracias a Dios. Este documento debería ser estudiado atentamente por todas las Iglesias...”

R. McAfee Brown (Iglesia presbiteriana unida de Estados Unidos):

Este observador considera el Decreto como un “documento transitorio” que refleja el pensamiento actual de la Iglesia católica, y se admira de este resultado maravilloso que supera con mucho los sueños de los “ecumenistas románticos” más avanzados de hace dos o tres años.

J. Miguez Bonino (metodista):

“Se puede decir que (el Decreto) encarna el espíritu del Concilio, que es ‘un espíritu de apertura fraterna a los demás creyentes’, el anhelo vivo de la unidad cristiana y la firme voluntad de promoverla. En este sentido el Decreto es el fruto natural del Concilio”.

O. Tomkins (obispo anglicano de Bristol)

alaba en un bloque la Constitución sobre la Iglesia y el Decreto sobre el Ecumenismo; que se inscribe en su órbita a propósito de los principios formulados en el c. I, escribe: “Aquí se ve todo a través de la Escritura, y yo suscribo todo excepto la supremacía de Pedro”. Después de esto no expresa la menor crítica o reserva.

P. Evdokimov (ortodoxo):

“El Decreto... es más que una ‘reforma’; algunas de sus expresiones son ‘revolucionarias’ con relación al pasado todavía reciente... En la situación actual, la Iglesia romana ha dado un paso que raya el límite de sus posibilidades presentes, dada la tensión extrema de sus corrientes internas. Es preciso alegrarse sinceramente y hacer plena justicia a los esfuerzos, con frecuencia heroicos, de los Padres del Concilio. Su texto es una apertura, una invitación al diálogo, un llamamiento a todos a tomar parte activa en él con el fin de superar *todos juntos* las barreras acumuladas en la historia”.

b) Aspectos positivos

Los párrafos que siguen podrían agruparse todos bajo el signo de una *eclesiología renovada*.

1. *La extensión del movimiento ecuménico*

La Iglesia romana “reconoce *de facto* (el movimiento ecuménico) como un signo del tiempo”, —“como un acontecimiento espiritual cuyas manifestaciones no pertenecen en exclusiva a la Iglesia católica romana y desbordan sus cuadros institucionales”—; “una llamada divina de la gracia a la que los católicos deben estar en condiciones de responder” (H. Roux, J. Bosc).

2. *El aspecto “comunional”*

La Iglesia romana toma ahora en serio “las Iglesias y comunidades eclesiales” separadas de ella; las reconoce como “medios de salvación” que hacen a sus miembros “participantes de una cierta comunión con Cristo”. Esto entraña una superación del punto de vista clásico del “retorno al redil” (H. Roux).

Este rasgo ha causado impresión en todos los “observadores”: “El fin del ecumenismo ya no es nuestro ‘retorno’ —escribe O. Cullmann—; los carismas de los no católicos son reconocidos abiertamente como tales, y el texto recuerda a los católicos que estos carismas pueden contribuir a hacer que cada vez se penetre más en el misterio de Cristo y de la Iglesia”.

¡Qué consecuencias en perspectiva! O. Cullmann continúa: “A ciertas prácticas que hasta estos últimos tiempos estaban en uso en los países de mayoría católica podrá oponerse desde ahora un texto oficial que las condena expresamente.” A este propósito el Pastor G. Richard-Molard cuenta, no sin humor, un episodio de su estancia en Roma durante la tercera sesión. Charlando en un paseo con varios expertos, éstos ponderaban el progreso del espíritu ecuménico incluso entre el pueblo (la conversación versaba sobre el descenso que estaban experimentando ciertas prácticas devocionales). Intencionadamente el Pastor llevó a sus acompañantes a la iglesia de la Minerva, donde encontraron mujeres, niños y ancianos que, a los pies de la *Madonna*, se entregaban a sus exhuberantes devociones. ¡Confusión de los expertos! ¿Cómo presentar los textos del Concilio a este *popolino*, y cuántas generaciones harán falta para que el control de estas devociones sea efectivo?

3. *Caridad, arrepentimiento y perdón mutuo*

Los pasajes en que se habla de la división “no van acompañados de ningún reproche”, de “ninguna condenación”, y todos “son hermanos en Cristo” —constata con alegría H. Roux, e igualmente J. Bosc, Cull-

mann y Chandran destacan "algunos párrafos, inspirados sin duda por el discurso inaugural, pronunciado por Pablo VI al comienzo de la segunda sesión, sobre la necesidad del arrepentimiento y del perdón recíproco".

Chandran añade: "Una cuestión difícil en las discusiones, incluso en el seno del Concilio ecuménico, es la del pecado en la Iglesia. Lo que dice el documento es prueba de un importante cambio en el punto de vista. Se reconoce que durante su peregrinación en la tierra 'la Iglesia, en sus miembros, es culpable de pecado' (c. I, 3). Se subraya también que la afirmación de san Juan sobre la universalidad del pecado (1 Jn 1, 10) se refiere a los pecados contra la unidad, y se reconoce abiertamente la necesidad de que los católicos oren para que Dios perdone sus pecados de desunión" (c. I, 3; c. II, 7).

Cuesta trabajo creer que ideas que, desde hace mucho, se consideraban ya como cosa adquirida entre los ecumenistas profesionales sean destacadas con tanta extrañeza por el observador de fuera: es que las ve figurar por primera vez en un documento *oficial* de la Iglesia romana.

4. La teología de los "valores"

Todos están de acuerdo en ponderar la problemática nueva que supone el Decreto —esa teología de los "valores" que sustituye poco a poco a la teología escolástica y jurídica.

J. Miguez Bonino:

"La Constitución de la liturgia es una cuña introducida en una eclesiología jurídica para hacerle ceder; igualmente el capítulo sobre el pueblo de Dios en el *De Ecclesia* y el hecho de que no se hable de dos fuentes de la revelación. El decreto sobre el ecumenismo consagra esta eclesiología más abierta."

H. Roux:

"El análisis... de las causas de las separaciones, así como la enumeración de los valores cristianos" conservados o desarrollados en "las comunidades considerables separadas de la plena comunión de la Iglesia católica", demuestra un interés por eliminar toda sombra de polémica y el espíritu de la Contrarreforma".

O. Tomkins

aprecia la nueva visión de los miembros de la Iglesia, el reconocimiento de los valores eclesiales e institucionales de las diversas confesiones.

R. McAfee Brown

señala que el Espíritu Santo se sirve de estas comunidades y de sus "gestos sagrados" para la salvación, y que se le reconoce una parte en la Eucaristía que aquéllas celebran. No obstante desearía que esta parte

fuese definida más concretamente por Roma. De momento es confortador saber que el Espíritu Santo actúa *a través de* estas comunidades, y no *a pesar* de ellas.

5. *Reprobación del falso irenismo*

El que la Iglesia católica exprese claramente su conciencia de ser la Iglesia de Cristo, lejos de turbar a un Roux, un Cullmann o un McAfee Brown les ofrece una garantía de seguridad para el diálogo. Cullmann no se cansa de insistir en ello:

“Saludo como una excelente base para el diálogo futuro el hecho de que el Decreto rechace todo *falso irenismo*. Porque considero el mayor peligro actual del ecumenismo la tendencia a disimular, sobre todo cuando se establecen contactos entre cristianos llamados ‘abiertos al diálogo’, lo que nos separa. Desde que el ecumenismo se ha puesto de moda existe entre ambos lados la peligrosa tentación de considerar como manifestaciones de un espíritu particularmente ecuménico las discusiones en que los participantes desplazan por ambas partes los acentos en la presentación de sus puntos de vista, con el fin de asimilarlos. En realidad, estos desplazamientos (por ligeros que sean) falsean a menudo la verdad, engendran ilusiones y dañan con ello a la causa ecuménica, porque pronto o tarde acabarán en una gran decepción. El presente Decreto, aun dando prueba de un gran esfuerzo de comprensión frente a nuestra fe, no cae en ese defecto...”

Y el mismo autor expresa el deseo de que cada una de las Iglesias no romanas elabore, “siguiendo el plan del Decreto, un texto que presente sus propios principios sobre el ecumenismo”... “Semejante confrontación sería extraordinariamente fecunda”.

6. *La jerarquía de los dogmas*

A juicio de O. Cullmann, “el pasaje más revolucionario no sólo del esquema *De Oecumenismo*, sino de todos los esquemas del Concilio” es el párrafo que recuerda a los teólogos católicos “que existe un orden, una jerarquía de las verdades de la doctrina católica a causa de su distinta relación con los fundamentos de la fe cristiana”. Con esto es posible colocar los dogmas del primado del Papa y de la ascensión de María en un plano distinto de los relativos a Cristo y a la Trinidad. En este acento nuevo el profesor Cullmann ve “el punto de partida de progresos ecuménicos que autorizan todas las esperanzas”. H. Roux y J. Miguez Bonino son del mismo parecer. Y el pastor Marc Boegner, en una emocionante conferencia pronunciada en San Luis de los Franceses, el 12 de noviembre, ante un auditorio de cardenales y obispos, subrayaba la misma idea con entusiasmo.

7. Hacia una "reforma continua"

Nadie ha quedado sin impresionar por el carácter dinámico de la teología del Decreto, y este es —a juicio del pastor H. Roux— el elemento más prometedor: que se afirme la existencia de una distancia entre la esencia de la Iglesia y su dinamismo histórico, y que la búsqueda de la unidad se considere inseparable de una "reforma permanente". Todos opinan que esta distinción puede llevar muy lejos.

Los que han tratado al abbé Couturier —entre los que se encuentra el obispo de Bristol— no se cansan de admirar la insistencia de nuestro texto en favor de una "reforma interior y continua", así como las "máximas de oro" del c. II, es decir, la doctrina del ecumenismo espiritual que en él resplandece. Así hablan O. Tomkins y R. McAfee Brown, mientras que J. R. Chandran, más comprometido en los problemas misioneros, se alegra de la acción común preconizada entre todos los cristianos en el "tercer mundo", y destaca la hermosa expresión: "que así se manifestará la imagen de Cristo Siervo".

c) *Críticas, dudas, ambigüedades*

Después de señalar tantos signos favorables, incluso "revolucionarios", en la lectura del decreto, ¿reconocerán sin ambages los comentaristas no romanos la autenticidad de la empresa ecuménica, de la que nuestro Decreto quiere ser la carta católico-romana? Todavía no; observamos en *todos* la vacilación a formular esta abierta conclusión. ¿Han leído bien? ¿No son víctimas de una ilusión? ¿Es verosímil que 2.137 obispos (con sólo 11 en contra) hayan votado *placet*, prestando al Decreto un verdadero sentido ecuménico, mientras la mayoría estaban muy poco preparados para ello? Las alas del ecumenismo no levantan simplemente por el hecho de encontrarse en la estrecha vecindad que crea un Concilio: hace falta madurez, y por tanto tiempo y ejercicio. ¿No habrán cedido los obispos a una especie de psicosis colectiva? ¿No se revelará pronto todo este asunto bajo la figura de un nuevo caballo de Troya?

El que los observadores más abiertos manifiesten reticencias de este tipo no tiene nada de extraño para los que vivieron las últimas jornadas de la tercera sesión. Como se recordará estalló una crisis⁸ en torno a

⁸ Sobre la crisis de los últimos días véanse los estudios ya citados. Añádanse los libros generales sobre la 3.^a sesión: R. Laurentin, *L'enjeu du Concile, bilan de la troisième session*, Ed. du Seuil, París 1965 (c. XVII, *Las sorpresas de los últimos días*, pp. 253-286); A. Wenger, *Vatican II, chronique de la troisième session*, Ed. du Centurion, París 1965 (c. XVI, *El decreto sobre el ecumenismo*, pp. 303-315); R. Rouquette, *Les derniers*

cuatro incidentes: la "nota explicativa" unida a la Constitución de la Iglesia; la introducción *in extremis* de 19 *modi* en el texto de nuestro Decreto; el aplazamiento del voto sobre el esquema de la libertad religiosa; la proclamación de "María, Madre de la Iglesia". Hoy es opinión general, basada en una información más completa, que una fatiga extrema hizo que los testigos de estos hechos exagerasen su significación con detrimento del ecumenismo; no obstante, es cierto que el malestar fue creciendo y que en la fecha en que escribo (Pentecostés de 1965) una reunión interconfesional de observadores y expertos me prueba que no se ha disipado todavía enteramente.

Es natural, por tanto, que nuestros hermanos no romanos no puedan ocultar sus reticencias, y las exponen sin rodeos en los artículos citados. Prescindo de detalles para pasar al obstáculo mayor, por así decirlo, único y esencial.

¿Es posible —se preguntan— que la Iglesia romana, por mucho que nos lo asegure, esté en condiciones de proponer un diálogo de igual a igual con las otras Iglesias cristianas? ¿Qué es un diálogo ecuménico en el sentido pleno de la palabra? No una reunión donde se expresan simpatías: el ecumenismo de la sonrisa es un fuego de paja que sólo deja tras sí amargas decepciones. No se trata sólo de procurar conocerse mejor, de reconocerse por lo que es es, pensando en el fondo que tenemos

jours de la 3e session, en «Etudes», enero 1965; *Publications autour du Concile*, en «Etudes», abril 1965, pp. 556-570; M. Villain, ob. cit., pp. 287-292; *Où en est l'œcuménisme? Ne pas désespérer du dialogue*, en «Figaro», 18 diciembre 1964; G. Richard-Molard, *Une douleur partagée*, en «Réforme», 28 noviembre 1964; J. Crootaers, *Le Concile et le Pape après une session mouvementée*, en «De Maand», enero 1965, pp. 16-35; G. Valquist (sueca), *Vatican II vu de la 60e latitude Nord*, en «De Maand», fin de febrero 1965, pp. 84-87.

Estos trabajos exponen el conjunto de los hechos valientemente, apoyándose en una documentación segura; reflejan la impresión de desaliento que se sintió durante la última semana, pero reconociendo que la fatiga y el nerviosismo contribuyeron también a turbar el clima. El artículo de Caprile aporta ciertas justificaciones insospechadas sobre el momento y que han contribuido a calmar la opinión. En este boletín retrospectivo no insistiremos en los detalles de este incidente doloroso, ya que se va borrando de la memoria y, en la materialidad de los hechos, no era cosa de rehacer todo. Hoy nos alegramos de que el decreto sobre la libertad religiosa se dejase para la sesión siguiente, con lo que hemos obtenido un texto mucho mejor.

No hay la misma objetividad, ni mucho menos, en el católico inglés P. Johnson, que expresa su decepción en términos demoleedores e irrespetuosos (*Chaos au Vatican*, en «Nouvel Observateur», 19 diciembre 1964). Y. Fr. Hillig constata que en conjunto la prensa alemana sólo destacó de la crisis de los últimos días los aspectos negativos (*Das Ergebnis der dritten Konzilsperiode im Spiegel der deutschen Presse*, en «Stimmen der Zeit», enero 1965).

razón frente a todo y contra todo: el ecumenismo de la confrontación, cuando no se convierte en un diálogo de sordos, no tarda en agotarse. Con esto no queremos negar la utilidad de estas dos primeras etapas, pero conviene no olvidar que constituyen sólo un preludio. El diálogo verdadero consiste en escuchar las cuestiones del otro con la misma intensidad y el mismo desinterés con que nosotros desearíamos que se escuchasen las nuestras; consiste en dejarse mutuamente poner en tela de juicio mediante una clara referencia a las exigencias de Cristo, y esto en función de un mismo criterio, que en última instancia sólo puede ser la Sagrada Escritura. Sólo con esta condición puede haber esperanza de entrar en el camino de la teología ecuménica, por el que avanzaremos todos *unidos*, tomando cada uno en consideración la parte del otro.

En este sentido nuestros observadores opinan que el texto del Decreto no permite todavía esta eventualidad, porque el romano-centrismo sigue siendo en él la nota dominante. Cedemos la palabra aquí al profesor Jean Bosc⁹:

“La principal (reserva) ha de hacerse, a mi juicio, al carácter todavía demasiado exclusivista del documento. Quiero decir que las cosas parecen consideradas en forma demasiado acentuada a partir de la Iglesia católica, considerada como *centro* que define todas las cosas a partir de ella misma. Este carácter es particularmente sensible en el capítulo 3, consagrado a un examen de las Iglesias separadas de la Sede de Roma. En primer lugar habla de las Iglesias ortodoxas, luego de las Iglesias de la Reforma. El análisis es sin duda generoso y manifiestamente intenta destacar todo lo que puede haber de positivo en estas comunidades. Pero los valores que aquí se ponen de relieve son los que la misma Iglesia católica romana considera como pertenecientes al patrimonio cristiano y católico y cuya significación positiva reconoce por consiguiente en las otras confesiones. En otras palabras, hay una tendencia a buscar en las otras Iglesias los elementos que concuerdan con la fe de la Iglesia católica romana. Ahora bien, un auténtico diálogo ecuménico supone que cada uno de los participantes se deja verdaderamente interpelar por los otros, que acepta ser él mismo objeto de cuestión, y esto es lo que, a mi parecer, no aparece suficientemente (en el Decreto): se nota en él una tendencia todavía demasiado romano-céntrica”.

Con pequeñas variantes todos vienen a decir lo mismo. El pastor Roux añade como confirmación la encíclica *Ecclesiam Suam*, que ordena las Iglesias y comunidades en círculos concéntricos en torno a la Sede romana. Y aunque haya sido eliminada la “política del retorno”, es difícil dejar de preguntarse si los Padres conciliares no la habrán reintroducido implícitamente en la intención subyacente a sus votos. Porque mientras

⁹ Ob. cit. «Amitié», junio 1965, p. 6.

la Iglesia romana se llame la única verdadera y la única que posee la forma de la Unidad, ¿puede ponerse entre paréntesis la cuestión del "retorno"? —se pregunta R. McAfee Brown— ¿No está presente siempre a un cierto nivel críptico? Se podían multiplicar las citas; todas convergen en esta inquietud.

3. EL INFORME DE LUKAS VISCHER

Aquí interviene el informe del Dr. Lukas Vischer¹⁰ a la Conferencia de Enugu. El pastor Vischer es observador delegado del Consejo Mundial de las Iglesias en el Vaticano II; entre el Secretariado del cardenal Bea y el Secretariado del Dr. Visser't Hooft es un agente de conexión de primer plano, y a causa de ello fue encargado de rendir cuentas de la tercera sesión del Concilio al Comité central del Consejo Mundial reunido en Enugu (Nigeria) en enero de 1965. Con profunda tristeza se despedía de nosotros en Roma el 21 de noviembre de 1964, muy afectado por los últimos acontecimientos, y temía introducir en su informe juicios severos que pudieran ser perjudiciales para el desarrollo inmediato de las relaciones entre el Vaticano y el Consejo Mundial. ¿Quién hubiera podido reprochárselo? Pero su informe es simplemente muy objetivo y, sin disimular nada de las oscuridades y ambigüedades de que hemos hablado, abre un ancho camino a la esperanza.

Informe muy objetivo: L. Vischer menciona la "lucha", los "combates violentos" que jalonaron la tercera sesión para acabar en las conclusiones concretas, y en estos reside, según él, la "grandeza" de esta sesión. Como el pastor Richard-Molard, no se extraña de que el Concilio deba pasar por el invierno antes de recoger la cosecha; en otras palabras: por la muerte de la Cruz antes de llegar a la Resurrección. Pero ésta debe ser también la *suerte de todas las Iglesias* en su marcha hacia la unidad, y L. Vischer invita a *todas* a participar en este drama doloroso.

Vischer analiza con lucidez las actas del Concilio, sobre todo los dos grandes textos sobre la Iglesia y sobre el ecumenismo:

"Los resultados —dice— presentan la imagen de Jano, dios de las puertas: tienen dos caras. Por una parte abren las puertas no sólo a una renovación en profundidad, sino también a una más profunda comunión con las Iglesias separadas de Roma. Por otra parte continúan la tradición específica de la Iglesia católica romana, representan una adaptación de posiciones católico-romanas antiguas a los tiempos modernos, una transposición en un contexto actual. Todo dependerá, por tanto, de la inter-

¹⁰ Traducción francesa: *Après la 3e session du IIe Concile du Vatican*, en «Doc. catholique», 21 febrero, col. 353-370.

pretación que se dé a los textos en los años próximos, de la cara de Jano a la que la Iglesia católica romana dé la preferencia.”

Por el momento las dos interpretaciones son posibles. En la constitución sobre la Iglesia parece existir un conflicto entre los dos primeros capítulos, “el misterio de la Iglesia” y “el pueblo de Dios”, tan interesantes por su novedad, y el tercero sobre “la colegialidad episcopal”, tan inquietante para el lector no romano. Este tercer capítulo —sobre todo en la óptica de su “nota explicativa” (afortunadamente ambigua)— da más bien la impresión de reforzar el absolutismo del Vaticano I, proporcionando al primado una mejor base orgánica (el cuerpo episcopal), que debe equilibrarlo mediante una verdadera fórmula colegial para el gobierno de la Iglesia universal. Tal es al menos el sentimiento de un reformado como L. Vischer, o de un ortodoxo como el profesor N. Nissiotis. En estas condiciones, ¿cómo puede ser el Vaticano II una etapa hacia una “eclesiología de comunión”? De momento no es posible decirlo. En cuanto al decreto sobre el ecumenismo, L. Vischer acoge con alegría las profundas mejoras con relación a la redacción primitiva, pero encuentra en él todavía una dosis fuerte de romano-centrismo, y sus objeciones del año precedente no se han disipado. Sin embargo, yo imagino que desde esta altura el observador de Ginebra debió darse cuenta de la importancia que tendría su juicio ante el Comité central. ¿Favorable o desfavorable? Tenía en sus manos el porvenir próximo del ecumenismo. Y hemos de ser justos con él: Lukas Vischer ha formulado este juicio con toda equidad y grandeza.

Al examinar el trabajo de la tercera sesión —concluye— nos encontramos ante una “imagen confusa”; los resultados no indican claramente una tendencia y son todavía muchas las cuestiones que quedan en suspenso. “La misma Iglesia romana no sabe todavía con toda claridad qué le ha sucedido de particular gracias a este Concilio; de momento sólo se pueden distinguir las grandes líneas en estado de esbozo”, y es imposible tener seguridad de que las virtualidades que se vislumbran se convertirán en acto.

En esta coyuntura todas las Iglesias cristianas deben adquirir conciencia de que tienen una responsabilidad colectiva frente a la Iglesia romana, porque, queriéndolo o no, se encuentran ya en comunión con ella:

“Esta situación no da ningún motivo para adoptar una actitud de neutralidad distante o de secreta satisfacción maligna... Las Iglesias no romanas, por tanto, deben adquirir conciencia de una responsabilidad. Mediante su colaboración *deben intentar desarrollar lo que, en el Concilio, se encuentra todavía en estado potencial*¹¹. El diálogo y el con-

¹¹ El subrayado es nuestro.

tacto, fundados en la confesión sincera de la verdad, constituyen la esperanza de la etapa siguiente. Una actitud de retirada interior sería el medio más seguro de reducir al inmovilismo el movimiento del Concilio.”

El teólogo de Ginebra desarrolla esta idea madre a la que el Decreto no responde todavía: de una “comunidad de diálogo y de colaboración entre las Iglesias”, con el concurso de la Iglesia romana. No basta repetir la palabra “diálogo”, es preciso sugerir su contenido:

“¿No podríamos examinar juntos lo que entendemos por “relaciones ecuménicas” y bajo qué forma las vemos? ¿No debemos examinar nuestro pensamiento sobre los principios de la libertad religiosa? ¿No debía buscarse una solución a la compleja cuestión del proselitismo? ¿No debíamos comenzar a preguntarnos en qué medida y de qué manera las Iglesias separadas pueden dar un testimonio común, emprender una acción común sin oponernos unos a otros en el camino? La tarea que aquí se impone es abrumadora y el camino que lleva a una verdadera comunión ecuménica puede parecer tan inseguro y peligroso que se vacile en lanzarse a él. Pero si se debía llegar allí, el obstáculo estaría de lado de las Iglesias no romanas. Porque la Iglesia católico-romana se ha determinado resueltamente al diálogo ecuménico. Sólo se podrá poner en claro esta disposición fundamental si se la toma en serio y obtiene respuesta.”

El Dr. Lukas Vischer concluye su informe planteando la cuestión de confianza: el Consejo Mundial tiene un papel que desempeñar en este diálogo, debe aportar a la Iglesia romana su experiencia ya larga de una comunidad ecuménica y de los problemas que ha resuelto; por tanto, ha llegado el momento de que éste proponga, en respuesta al Decreto y a pesar de las ambigüedades del mismo, *un comienzo de colaboración*; sin perjuicio, naturalmente, de las conversaciones particulares que cada Iglesia podía y debía entablar para esclarecer su situación propia.

Este fue el informe del Dr. Vischer a la Conferencia de Enugu. El Dr. Visser't Hooft había formulado ideas semejantes en su informe inaugural¹². Y se tomó la decisión de constituir un “grupo mixto” de trabajo para estudiar los principios y el método de una colaboración con la Iglesia romana¹³. ¡Acontecimiento mayor en la historia del ecumenismo! Lo que sucedió después es ya conocido. En este grupo que comenzó a funcionar en Bossey el mes de junio de 1965 el Consejo

¹² *Report of the General Secretary to the Central Committee, Enugu, Nigeria, enero 1965, parr. 4: Relations with the Roman Catholic Church, en «Ecumenical Review», abril 1965, pp. 169-170.*

¹³ *Relationships between the World Council of Churches and the Roman Catholic Church, Statement adopted by the Central Committee at Enugu, ibid., pp. 171-173.*

Mundial está representado por ocho miembros y la Iglesia romana por seis. La diferencia de cifras se justifica por el deseo de permitir al Consejo una representación lo más justa posible de las tradiciones (protestante, anglicana, ortodoxa y viejo-católica) de sus Iglesias-miembros. El programa comprende cuestiones generales sobre las que el Consejo Mundial, en cuanto tal, tiene competencia, a saber: la colaboración en la acción cristiana ("tercer mundo", asuntos sociales e internacionales), la participación en los trabajos teológicos de Fe y Constitución, todo lo que crea tensión entre las Iglesias (matrimonios mixtos, libertad religiosa, proselitismo), y, finalmente, todo lo referente a la vida cristiana y a la misión de la Iglesia. Sin que esto excluya otras conversaciones sobre programas más particulares entre las Iglesias-miembros que lo deseen y la Iglesia católica romana.

La respuesta de Roma fue favorable¹⁴. S. Em. el cardenal Bea la llevó personalmente a Ginebra en la memorable visita que, acompañado del pastor Marc Boegner, hizo al Consejo Mundial el 18 de febrero. Este encuentro —observa el informe— "atestigua la puesta en práctica, al nivel más elevado, del decreto conciliar sobre el ecumenismo y el comienzo de un diálogo en plano de igualdad, no centrado en Roma, Ginebra o Constantinopla, sino en la persona y la obra de Cristo; fundado en la Sagrada Escritura, en la verdad y la caridad; orientado por el Espíritu Santo hacia la Unidad según Cristo la quiere y por los medios que El quiera, para la gloria del Padre".

Que el Espíritu Santo, mediante estas conversaciones oficiales tan excelentemente iniciadas, haga madurar el decreto conciliar, para que se pongan de manifiesto las implicaciones y exigencias internas de éste en favor de una obra ecuménica de la mejor calidad.

MAURICE VILLAIN

¹⁴ *Rencontre oecuménique à Genève*. Textos de S. Em. el card. Bea, el pastor Boegner, Visser't Hooft, los profesores N. Nissiotis y O. Cullmann. Collection oecuménique, n.º 4, Labor et Fides, 1965.

PRIMERAS REACCIONES ORTODOXAS ANTE LOS DECRETOS DEL VATICANO II

Por escasas y fragmentarias que sean, las primeras reacciones no dejan de tener interés. Muestran una convergencia fundamental, sobre todo a propósito del primado romano y sus consecuencias para la doctrina sobre la Iglesia. Revelan asimismo un distinto enfoque por parte de las dos tendencias, “conservadora” y “progresista” y —en el caso de esta última— cierta tensión en el seno de la nueva eclesiología “eucarística”, de la cual hablaremos en su lugar. A propósito del Concilio, cabe también advertir un nuevo fermento, rico en promesas para un futuro diálogo.

1. A PROPOSITO DE LA CONSTITUCION DE ECCLESIA: LA TEOLOGIA GRIEGA

a) *Una reacción “conservadora”*

J. Karmiris, profesor en la Universidad de Atenas, ha publicado —en la revista oficial de la Iglesia de Grecia, “Ekklesia”¹— una serie de amplios artículos sobre los textos promulgados en la 3.^a sesión. Uno de los méritos de estas páginas es, a nuestro juicio, el poner al alcance de los teólogos griegos los principales pasajes de los decretos, que cita abundantemente. Por lo que se refiere al *De Ecclesia*, sólo el capítulo III (sobre la jerarquía) y el VIII (sobre la Virgen María) son objeto de comentarios críticos: los demás capítulos parecen merecer, según esto, la aprobación global de Karmiris². En el capítulo sobre la Virgen María³

¹ J. Karmiris ‘Η γ’ φάσις τῆς β’ βατικανείου Συνοδου, ‘Εκκλησία 42 (1965). Sobre el *De Ecclesia*: 221-225, 251-254, 309-313, 334-340, 356-363, 390-397. Cf. a este propósito el breve estudio de F. van de Paverd, *Eine Griechisch-Orthodoxe Reaktion auf die 3. Session des Vatikanum II*, «Ostkirchliche Studien» 14 (1965), 203-212, sobre todo 207-212.

² Sobre la cuasi-identificación de la Iglesia con la Iglesia católico-romana, Karmiris cita, no obstante, una fuerte nota crítica de G. Sthathis, aparecida en *καθημερινή* del 18-V-1965.

³ Karmiris, op. cit., 359-363.

rechaza aquellos títulos de la Virgen cuyo alcance es discutido entre los católicos y que no han sido recogidos por el Concilio, sobre todo los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción, expresando también su desaprobación por la proclamación del título "Mater Ecclesiae", que viene a ahondar el abismo entre las dos Iglesias. Nuestro teólogo señala que la veneración oriental a la Madre de Dios en la liturgia y en la piedad —a veces exaltada— no ha ejercido en la dogmática ortodoxa el mismo influjo que en el dogma latino. Pero, como en el caso de los demás ortodoxos, lo que llama su atención es el capítulo III⁴. Aquí la información es más selectiva, pero el comentario se hace más abundante. Como es sabido, la Constitución menciona raras veces a los obispos, sin afirmar las prerrogativas del papado, en las que insistió el Vaticano I en un tono angustioso y defensivo. Karmiris reproduce particularmente los pasajes que presentan dificultades para los ortodoxos, excluyendo otros pasajes en los que éstos estarían más fácilmente de acuerdo. Como conservador que es, admite sin dificultad la noción de colegialidad episcopal en sí misma, pero la insistencia del capítulo III en el primado ofusca, según él, la posición del Concilio. Y así, del hecho de la necesidad de comunión jerárquica con el Papa y de sus intervenciones en las acciones colegiales concluye que los poderes del Colegio se derivan de los del Papa. "El Colegio está en dependencia absoluta y no es sino la sombra de la omnipotencia papal, es un cuerpo que recibe luz, poder y autoridad de la única fuente, luz y autoridad del Papa". Así, pues, le parece que el Vaticano II ha venido a reforzar al Vaticano I⁵.

Junto a esta interpretación de las posiciones del Concilio, Karmiris nos precisa la doctrina ortodoxa con vistas al diálogo teológico en perspectiva⁶. La eclesiología que propone es la doctrina ortodoxa clásica, sin influencia alguna de la *sobornost*, de origen ruso, y que tiende a disminuir el papel de la jerarquía en beneficio de todo el pueblo de Dios⁷. En este aspecto, Karmiris no está lejos del capítulo III de la Constitución. En efecto, según el teólogo griego, en el sistema sinodal de la Iglesia antigua es "el concilio de todos los obispos reunidos en el mismo lugar lo que constituye el poder y la autoridad colegiales y comunes de la Iglesia". El concilio ecuménico, en cuanto reunión de todos los obispos, sucesores de los Apóstoles, tiene la potestad suprema de gobierno y "refleja en la unidad las personas de la Trinidad". El concilio

⁴ Ibid, 334-340

⁵ Ibid, 337-338

⁶ Ibid, 339-340

⁷ *Sobornost* significa «conciliaridad» y se emplea corrientemente a propósito de esta doctrina del teólogo ruso Khompiakoff (1804-1860), el cual ejerció una gran influencia en la teología ortodoxa.

define bajo la inspiración del Espíritu Santo, y así sus decisiones dogmáticas son infalibles y constituyen la doctrina estable de la Iglesia. Pero ningún obispo posee por sí solo la totalidad del poder eclesiástico: todos los obispos son por derecho divino absolutamente iguales, con exclusión de todo primado universal que pueda ejercer su poder soberano sobre el Concilio ecuménico o sobre los obispos dispersos, sobre la autoridad "particular", "colegial" o, más todavía, "conciliar". Según esto, el primado heredado de Pedro, "posteriormente introducido por los latinos" y sobre el que han definido los Concilios Vaticano I y II, es "una novedad profana"; y Karmiris no parece tomar en consideración —teniendo en cuenta una nueva visión de la historia—, como harán otros teólogos ortodoxos que hemos de mencionar, una forma de primado más atenuada y asimilable por la ortodoxia.

Resumiendo, podemos decir que nos hallamos ante la reacción tradicional de la teología ortodoxa conservadora, tal como sigue imperante en los círculos griegos⁸. Añadamos que la postura de Karmiris, tan abiertamente negativa sobre los puntos que hemos señalado, no parece inapelable, puesto que él mismo alude a que se ha de iniciar un diálogo.

b) Una reacción "progresista"

Nikos Nissiotis, director del Instituto Ecuménico de Bossey y observador del Consejo Mundial en el Concilio, es uno de los representantes de la tendencia "progresista" y, en este sentido, es plenamente partidario de la *sobornost*: su juicio de la Constitución *De Ecclesia* procede de esta noción de "conciliaridad de toda la Iglesia". Ha expuesto su punto de vista en un artículo titulado *The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council*⁹: ciertos elementos tomados de la teología rusa de la Escuela de San Sergio (París) aparecen aquí en una perspectiva y un estilo personales que tienden un poco a forzar las tintas. El capítulo III, cuyo juridismo repercute en el resto del documento, le parece a Nissiotis sin conexión con los dos primeros capítulos —satisfactorios, a su juicio— sobre la Iglesia como misterio y pueblo de Dios. Contra su crítica en tres puntos relacionados entre sí: 1) la apos-

⁸ Concretamente, en M. P. Trembelas, autor de una importante dogmática.

⁹ Nikos A. Nissiotis, *The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council and the position of the non Roman Churches facing it*, «Journal of Ecumenical Studies» 2 (1965), 31-62. Se encontrará un resumen en *Ecclesiology at Vatican II*, «Herder Correspondence» 2 (1964/1965), 272-277. Cf. «Herder Korrespondenz» 10 (1964/1965), 484-485. El artículo de Nissiotis ha sido recogido recientemente, aunque no en su totalidad, en N. Nissiotis, *Oekumenische Bewegung und zweites Vatikanisches Konzil*, «Kerygma und Dogma» 11 (1965), 208-219.

tolericidad limitada del episcopado, 2) la colegialidad independiente del pleroma de la Iglesia, 3) el defecto de pneumatología.

1) Desde los orígenes, Occidente se ha interesado más por la sucesión de la autoridad de Cristo que por la acción del Espíritu Santo, como ha hecho Oriente; y así la sucesión directa Cristo-Apóstoles-obispos no ha tenido en cuenta el hecho de Pentecostés, sin el cual es inconcebible la plena realidad de la Iglesia¹⁰. De ahí que, por encima de la simple "prioridad" admitida por la ortodoxia¹¹, el desarrollo del primado petrino aparezca como única garantía última de apostolicidad. "La identificación del obispo de Roma con Pedro no significa solamente que sea sucesor de Pedro, sino que el Papa tiene sobre los obispos el mismo derecho supremo de dirección y autoridad que Pedro tenía sobre los Apóstoles". El Vaticano II ha intentado restablecer el equilibrio apelando a los once unidos a Pedro, de los cuales son sucesores los obispos: "La única línea del Vaticano I, Cristo-Pedro-papas, es completada con esta otra: Once-Apóstoles-obispos". "El Vaticano II no altera la línea del Vaticano I, pero extiende el derecho divino a todos los obispos, si bien poniendo la autoridad de éstos bajo la autoridad absoluta del Papa". De ahí la incesantemente repetida afirmación del primado, el cual sigue sin cambio alguno¹². Los ortodoxos temen que una colegialidad episcopal así entendida introduzca una nueva desviación en la eclesiología, sin corregir el sistema monárquico¹³. Por último, la apostolicidad de la Iglesia se limita a la jerarquía, espina dorsal de la Iglesia, la cual mantiene el orden jurídico interno y está revestida de autoridad para gobernar al sacerdocio y al laicado. Ante esta supuesta limitación de la apostolicidad, Nissiotis, siguiendo a otros ortodoxos, se complace en recordar que "los Doce no son uno más Once, sino Doce conjuntamente", incluso junto con los profetas (y los mártires); que otros fuera de los Doce eran apóstoles, particularmente Pablo; que las decisiones eclesiásticas no son definitivas sino cuando se toman en común con los presbíteros y toda la Iglesia (Act 15, 22); que la apostolicidad de los obispos es la de la Iglesia, y no lo contrario, y que precisamente en el seno del pueblo de Dios son revestidos los obispos del carisma supremo para personificar la apostolicidad de una manera particular; en fin, que el obispo existe en una comunidad local; obispo e Iglesia son correlativos¹⁴.

¹⁰ Nissiotis, op. cit., 40.

¹¹ Cf. N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorf, A. Schmemmann, *La Primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe*, Neuchâtel 1960; trad. alemana, Zurich 1961; trad. inglesa, Londres 1963.

¹² Nissiotis, op. cit., 42.

¹³ Ibid., 43.

¹⁴ Ibid., 43-44.

2) Sobre el segundo punto, Nissiotis lamenta que el Vaticano II no se haya esforzado por relacionar la colegialidad con la plenitud de la Iglesia¹⁵. El episcopado queda separado, especialmente de los laicos (identificados por el autor con el pueblo de Dios). El Concilio, en su celebración y en sus documentos, se muestra excesivamente preocupado por clasificar en categorías y dar a éstas un carácter sagrado¹⁶. Si bien existe una jerarquía, la Iglesia no está dividida en departamentos. Y es significativo ver cómo, a este propósito, el autor vuelve sobre el primado. Los ortodoxos reconocen prioridades. Lo mismo que algunos de éstos, el autor admite la "prioridad de Roma, Sede apostólica, ciudad de los mártires, capital del Imperio"; una prioridad "de honor, de respeto, de amor, don del Espíritu Santo a la Iglesia, pero que respeta la historia y la naturaleza de la Iglesia"¹⁷. Entre el monarquismo y una autoridad colectiva del episcopado (Roma y la doctrina ortodoxa clásica), las Iglesias ortodoxas de Oriente, incluidas las Iglesias no calcedonianas, luchan por mantener la antigua "oligarquía" en nombre de la unidad carismática, en la que el orden está estructurado sobre todo el pueblo de Dios, y no sobre un derecho divino reservado a un rango específico. Sin embargo, el documento puede abrir nuevos caminos hacia una descentralización por medio de las Conferencias episcopales y hacia una interpretación del primado más aceptable para las Iglesias no romanas. Esto debería ser objeto de su esperanza y su oración¹⁸.

3) La crítica fundamental se refiere, finalmente, a lo que él considera como ausencia casi total de pneumatología. Se trata, por lo demás, de un punto sensible de la tradición occidental en general. Nissiotis ve en ello una justificación de aquellos teólogos ortodoxos que conceden gran importancia a la cuestión del *Filioque*. Este fallo de la teología del Espíritu Santo sería la causa de la notable insistencia en la estructura jerárquica, sin referencia suficiente a la totalidad, a la plenitud de la Iglesia, lo cual lleva a reducir la unidad de la Iglesia a una cuestión de disciplina y obediencia de las categorías inferiores del pueblo de Dios a las otras¹⁹.

La falta de una teología del Espíritu Santo, Fundador de la Iglesia

¹⁵ En un artículo aparecido durante la segunda sesión, en el que Nissiotis había formulado ya ampliamente las mismas críticas: *Die Ekklesiologie des zweiten Vatikanischen Konzils in Orthodoxer Sicht*, «Kerygma und Dogma» 10 (1964), 153-168, la colegialidad era considerada como «una expresión muy poco clara, falta de todo fundamento bíblico e histórico», p 157.

¹⁶ Nissiotis, op. cit., 46.

¹⁷ Ibid., 47. Cf. nota 11.

¹⁸ Ibid., 48.

¹⁹ Ibid., 48-49. Cf., sin embargo, el orden jerárquico, la τῶν τῶν tan marcada en Clemente y, sobre todo, en Ignacio.

en Pentecostés, introduce la institución humana. Según el Vaticano II, el Espíritu Santo no es sino "el garante de la armonía de los aspectos divino y humano de la Iglesia, del origen divino de la autoridad eclesiástica y de las relaciones armónicas entre el Papa y los obispos, entre la jerarquía y el laicado". Nissiotis celebra, sin embargo, que en el texto definitivo el Espíritu Santo sea mencionado en cuatro pasajes cruciales y, sobre todo, que sea puesto en relación con la formación de la primera comunidad de creyentes; pero esto no modifica la perspectiva que acabamos de citar, en la que no aparece el papel creador del Espíritu por lo que se refiere a todo el Cuerpo y, en concreto, a los doctores, profetas, obispos y carismáticos²⁰. "La ortodoxia no niega la apostolicidad de los Doce y de los obispos, pero esta apostolicidad pasa por el pueblo de Dios, reunido por el descendimiento del Espíritu Santo en Pentecostés". Tal es, para Nissiotis, el punto central que le sirve de resumen. A esta falta de mención del Espíritu Santo en Pentecostés (excepto en el texto definitivo) es atribuida también la inclusión del capítulo VIII, sobre la Virgen María, donde la descripción dogmática introduce una confusión a propósito del Espíritu Santo, confusión que aparece también en el título de "Mater Ecclesiae" y en el caso de una mediación especial, diferente de la intercesión. A los dogmas de la mariología romana o pone nuestro autor la doctrina ortodoxa, que se limita a la *Theotokos* y al culto mariano en la doxología y la himnología²¹.

"Cabe, pues, hablar de una subordinación de la obra del Espíritu Santo a la obra de Cristo en el ámbito de la eclesiología". Así es como, según sus propios términos, podría resumirse la crítica sistemática del teólogo griego. Quizá tenga razón en cierta medida, pero su postura nos parece que le lleva a una subordinación en sentido inverso y rompe el difícil equilibrio entre cristología y pneumatología²².

²⁰ Ibid., 49.

²¹ Ibid., 50-53.

²² Sobre este problema en la teología ortodoxa reciente, véase el artículo de E. Lanne, mencionado en la nota 32. También acerca de la segunda sesión véase, a este propósito, el artículo del joven teólogo griego P. Nellas, *Collégialité, un problème nouveau*, «Le Messenger Orthodoxe» nn 24-25, pp 12-20: su posición extremada parece poner en tela de juicio la jerarquía. La noción de colegialidad ha sido defendida bajo este aspecto por un ortodoxo, E. Behr Sigel, en «Contacts» 16 (1964), 238-239. Cf. también P. Nellas, *A propos de la Collégialité épiscopale*, «Contacts» 17 (1965), 77-80, y E. Behr Sigel, *Réponse à P. Nellas*, *ibid.*, 80-82. P. Nellas se encuentra bastante cerca de Nissiotis.

2. LA TEOLOGÍA RUSA Y EL “DE ECCLESIA”

a) *Una exposición global del “De Ecclesia”*

N. Arsenieff, veterano de la teología espiritual ortodoxa²³, nos ofrece un comentario que desborda el capítulo III. Le parece que, para hacer justicia al documento, es preciso examinarlo en su conjunto, porque va más allá de los problemas del episcopado y el papado. El autor multiplica sus aprobaciones al tenor general del documento. Se confiesa gratamente sorprendido por el aspecto cristológico, con el que está plenamente de acuerdo, y por el impulso misionero frente al mundo contemporáneo en busca de luz. Para él, la eclesiología debe siempre estar *subordinada a la cristología*²⁴. Se ha evitado identificar la Iglesia terrestre con el Reino, y esta actitud escatológica da una gran calidad dinámica al conjunto. “Todo esto es cristiano y apostólico y grato al corazón de la Iglesia ortodoxa”. La obra del Espíritu, en la sección sobre el Cuerpo de Cristo, le parece bien descrita en términos paulinos. Comenta favorablemente las líneas sobre la Iglesia pobre y doliente, y estima que la razón profunda de los recientes acontecimientos registrados en la Iglesia católica es la necesidad de una reforma y una purificación constante en la Iglesia: todo ello en orden a la predicación del Evangelio²⁵.

El capítulo II sobre el pueblo de Dios revela una responsabilidad común, una concepción dinámica de la Iglesia dirigida por el Espíritu, lo cual recuerda a Arsenieff —punto ecuménico digno de nota— los más hermosos pasajes que sobre este tema tiene el teólogo ruso Khomjakoff (el divulgador, en el siglo pasado, de la *sobornost*)²⁶. El esclarecimiento de los poderes episcopales no deja de evocar la posición ortodoxa, pero aquí interviene toda la cuestión del primado. El autor cita los principales textos, “repetidos sin cesar”, y subraya que se ha repetido el Vaticano I tanto sobre el primado como sobre la infalibilidad, y en este segundo punto sin aportar nada nuevo. La insistencia que pone luego en el episcopado introduce cierta dualidad, pero es una dualidad en la unidad. Esto puede aparecer como un avance hacia la antigua doctrina mantenida por la Iglesia ortodoxa y como un paso adelante en el problema de la reunión. Pero la *nota praevia* parece acentuar la subordinación y centralización, haciendo depender del Papa todo el ejer-

²³ N. Arsenieff, *The Second Vatican Council's «Constitution De Ecclesia»*, «St. Vladimir's Seminary Quarterly» 9 (1965), 16-25.

²⁴ Arsenieff, op. cit., 17. Subrayado del autor.

²⁵ Ibid., 17-18.

²⁶ Ibid., 19-20.

cicio de los poderes episcopales y dando un carácter problemático a una colegialidad más amplia en la vida de la Iglesia²⁷. Por lo demás, se observa un gran progreso: el Concilio “ha dado admirablemente cuerpo a la inspiración de ir, con humildad y pobreza, al encuentro de un mundo que sufre y no cree, no para condenarlo, sino para predicarle la salvación en Cristo”²⁸.

b) *Una crónica religiosa de la URSS y el capítulo III*

A. Kazem-Bek, lo mismo que había hecho a propósito de las sesiones precedentes, ofrece en la Revista del Patriarcado de Moscú una crónica bastante documentada sobre la 3.^a sesión. En ella pasa revista, con algún comentario, a los principales de los treinta y nueve votos sobre el capítulo III (colegialidad)²⁹. Es preciso señalar que “lo que ha sido denominado ‘colegialidad’ episcopal expresa, con cierto debilitamiento terminológico, la noción de *sobornost* (colegialidad) de los obispos en la Iglesia”, y que, “desde el punto de vista ortodoxo, la cuestión de la *sobornost* episcopal y de su derivación a partir de la *sobornost* apostólica tiene una importancia capital”³⁰. Kazem-Bek agrupa, aprobándolos, todos los votos que van en el sentido de la ortodoxia y de la Iglesia antigua; luego se ocupa de los demás, presentando de ellos una crítica rigurosa, pero mesurada³¹.

c) *La eclesiología “eucarística” y el “De Ecclesia”*

También por parte rusa y a propósito del capítulo III sobre la jerarquía y sobre los problemas con ella relacionados, dos teólogos procedentes del Instituto de San Sergio, de París, nos han dado a conocer sus primeras reacciones. Se trata del Padre N. Afanassieff, profesor en París, y de su discípulo el Padre J. Meyendorff, que enseña actualmente en Nueva York. Los dos toman posición frente al documento conciliar particularmente en nombre de la teología “eucarística”. Recordemos que el P. Afanassieff lleva veinte años desarrollando la eclesiología de la Iglesia local, que él llama “eucarística”, según la cual toda la Iglesia, Cuerpo de Cristo, está presente en plenitud, sobre todo por la celebración

²⁷ Ibid., 20-23.

²⁸ Ibid., 23.

²⁹ A. Kazem-Bek, *Posle tretjej sessij II Vatikanskogo sobora, Papa Pavel VI, Kollegialnostj episcopata i rimskij primat*, «Zurnal Moskovskoj Patriarchij» (1965), 67-79.

³⁰ Ibid., 75.

³¹ Ibid., 75-78.

encarística, en cada iglesia local, episcopal³². Se trata de “uno de los esfuerzos más interesantes por restaurar las nociones primitivas” (Meyendorff), y esta teología ha llegado a marcar —discretamente— la propia Constitución *De Ecclesia*³³.

Sin embargo, a partir de esta base común se ha manifestado últimamente —en parte, con ocasión de los documentos conciliares— una divergencia bastante profunda entre ambos teólogos: el P. Meyendorff duda en seguir a su maestro en las conclusiones, aparentemente lógicas, a que éste ha llegado recientemente; en concreto, por lo que se refiere a su punto de vista, totalmente negativo, frente a todo factor “universal” en eclesiología y —como veremos a propósito del *De Oecumenismo*— frente a la actitud del P. Afanassieff en la *communicatio in sacris*.

d) El P. N. Afanassieff y la colegialidad

Fue en una sesión solemne del Instituto de San Sergio, el 28 de marzo de 1965, cuando el P. Afanassieff, refiriéndose al *De Ecclesia*, expresó sin ambages sus dudas personales a propósito de la colegialidad³⁴. Situándose en el punto de vista del historiador, afirma tanto la inexistencia del colegio apostólico como del colegio episcopal: en vida de Cristo, el grupo apostólico no tenía ningún aspecto jurídico; después no hubo nada que hiciera pensar en un colegio: son bien conocidas las dificultades exegéticas del capítulo 15 de los *Hechos*: luego, los Apóstoles se dispersaron por el mundo a título individual. No es posible determinar —añade Afanassieff— la transición del colegio apostólico al colegio episcopal; san Cipriano sólo conoce los concilios locales. La colegialidad debería ser universal. Además, esa colegialidad no se manifestó en los concilios ecuménicos, ya que éstos tan sólo agrupaban a una parte de los obispos y a menudo en desacuerdo. En fin, después de la separación de las Iglesias, “habría que admitir, al hablar de colegialidad, la existencia de dos colegios en lucha el uno contra el otro”.

Así, pues, la idea de colegialidad no ha encontrado expresión histó-

³² Sobre la eclesiología eucarística hasta 1964, véase Hans-Joachim Schulz, *El diálogo con la Ortodoxia*, «Concilium» 4 (1965), 122-137, especialmente pp 123-125; E. Lanne, *Die Kirche als Mysterium und Institution in der orthodoxen Theologie*, en F. Holböck — Th. Sartory, *Mysterium Kirche*, Salzburgo 1962, pp 892-925 (en francés: *Le Mystère de l'Eglise dans la perspective de la théologie Orthodoxe*, «Irenikon» 35 (1962), 171-212); B. Schultze, *Universal or Eucharistic Ecclesiology?*, «Unitas» 17 (1965), 87-106.

³³ A la cabeza del párrafo sobre el obispo como santificador.

³⁴ N. Afanassieff, *Réflexions d'un orthodoxe sur la collégialité des évêques*, «Le Messager Orthodoxe» 29-30 (1965), 7-15.

rica³⁵. Pero hay más: desde el punto de vista eclesiológico, la auténtica noción de sucesión apostólica excluye la colegialidad. El autor distingue, por una parte, la sucesión "personal": el obispo de una Iglesia local sucede a un Apóstol determinado; esta noción, a veces legendaria³⁶, está "sólidamente arraigada en la conciencia eclesial". Por otra parte, distingue la sucesión colectiva de los Apóstoles (en la Constitución, los obispos con relación a los "Once"): ésta, si es difícil en historia, lo es más aún en eclesiológica ("eucarística"). Según esto, Afanassieff se muestra partidario de la forma que es para él primitiva: todos los obispos participan con el mismo título de la sucesión de Pedro. Tal es la doctrina de san Cipriano sobre la *Cathedra Petri* corrientemente admitida, pero Afanassieff se inclina en el sentido de su teoría sobre la presidencia eucarística de cada obispo en su Iglesia local, con lo cual hace problemática la forma colegial de esa sucesión³⁷. "Si se sigue la doctrina de la colegialidad, es inevitable que el equilibrio inestable papado-episcopado se incline del lado del Papa, y entonces ya no se puede hablar de poder soberano del episcopado, el cual pertenece por completo al Papa, quien puede a su arbitrio y en casos determinados por él asociar a este poder el colegio episcopal, de suerte que éste debe actuar siempre con consentimiento del Papa". En cuanto a las consecuencias prácticas de la colegialidad, el sínodo en torno al Papa corresponde al sínodo patriarcal, tan apreciado por la ortodoxia, pero el reducido número de obispos excluye que se trate de colegialidad. Lo mismo sucede, según Afanassieff, con las conferencias episcopales, concilios regionales, que son "más bien una limitación del principio de colegialidad"³⁸. Pero, para evitar la impresión de que se muestre negativo a propósito de la colegialidad, ve en esta asociación de los obispos el poder supremo no ya una cuestión de administradores, sino de pastores.

De este modo, la doctrina de la colegialidad, patrimonio totalmente en la línea de la eclesiológica universal, patrimonio común de la ortodoxia y de la Iglesia católica. La Iglesia antigua no razonaba con estos esquemas, sino con los de la Iglesia local: todo lo que pasa en una Iglesia debe ser aceptado por las demás. Es la "recepción", en la cual algunas Iglesias disfrutaban de un papel más importante: la de Roma tenía un papel decisivo y a veces definitivo, pero que suponía la recepción de las demás. Con la Constitución *De Ecclesia* parece que "se está lejos todavía de una doctrina de la Iglesia local".

³⁵ Afanassieff, op. cit., 8-9.

³⁶ El autor la admite como auténtica para la Iglesia de Roma.

³⁷ Ibid., 9-10.

³⁸ Ibid., 11-13.

e) *El P J Meyendorff ¿hacia una síntesis?*

En su postura frente a la Constitución *De Ecclesia*³⁹, el P J Meyendorff parece buscar una *via media* entre la eclesiología de este documento y la postura extrema del P Afanasseff⁴⁰. Como este último, Meyendorff parte de la Iglesia local en cuanto comunidad sacramental, Cuerpo de Cristo en plenitud. Así se explica, también para él, la doctrina sobre la Iglesia en san Cipriano, en la que todo jefe de Iglesia, con la *Cathedra Petri*, posee la sucesión de Pedro. Pero Meyendorff no duda en reconocer que el mismo Cipriano “es el gran doctor de la colegialidad episcopal”, aun cuando ésta se reduzca para el doctor africano a “la identidad funcional de los obispos entre sí”⁴¹. El *De Ecclesia* —observa Meyendorff— incorpora un buen resumen de la teología eucarística de la Iglesia local, pero otros pasajes la contradicen o la ignoran al considerar las Iglesias locales como “partes” de un “todo”, y al no poner al episcopado en relación con la Iglesia local más que cuando se trata de las funciones del obispo y no de la naturaleza o del origen del episcopado. A este propósito, se alude simplemente a la sucesión apostólica (colectiva), mientras que la dignidad episcopal está primero en función de la Iglesia local, según la tradición de Oriente y de Occidente.

Prosiguiendo su análisis, Meyendorff señala que “son sus funciones en una comunidad particular las que autorizan al obispo a participar en el colegio universal” “La participación en el colegio es, desde luego, un elemento necesario de las funciones del obispo y un signo de la autenticidad de su episcopado —como lo atestigua concretamente el carácter colegial de la consagración episcopal—, pero el episcopado le es conferido con vistas a su Iglesia local y en su seno, confirmado por el testimonio de todas las demás Iglesias”⁴². La relación entre “universal” y “sacramental” le parece —y con razón— al P Meyendorff un problema crucial, y se esfuerza por hallar un camino entre la “lógica” y el “juridismo”, entre una eclesiología “eucarística” demasiado esquematizada (la del P Afa

³⁹ J Meyendorff, *Vatican II, A Preliminary Reaction*, «St Vladimir's Seminary Quarterly» 9 (1965), 26-37. Sobre el *De Ecclesia*, cf pp 30-37. Publicado en francés en la obra J Meyendorff, *Orthodoxie et Catholicité*, París 1965, 138-154 (144-154).

⁴⁰ Véase una crítica moderada por parte de Meyendorff sobre la colegialidad episcopal, con ocasión de los debates de la segunda sesión. J Meyendorff, *Papauté et Collégialité*, «Le Messager Orthodoxe» 24-25 (1963/1964), 37. Cf también P L'Huilier, *A propos de la collégialité épiscopale*, *ibid*, 8-12.

⁴¹ J Meyendorff concede una gran importancia a san Cipriano, en quien él ve la eclesiología común de la Iglesia antigua y de la Iglesia bizantina posterior.

⁴² *Ibid*, 146-148.

nassieff), que olvida la dimensión "universal", y la eclesiología del Vaticano II, el cual, "a pesar de las apariencias en contra, no ha modificado una eclesiología edificada en función de la misión universal de la Iglesia y no en función de su naturaleza sacramental". Así lo demuestran las continuas alusiones al primado romano. "El carácter eclesial de una Iglesia local se manifiesta plenamente en su unión a Roma, la cual hace que una iglesia sea Iglesia." Y en este contexto subraya la subordinación al Papa, tanto de la colegialidad episcopal como del poder ordinario de los obispos, advirtiendo que el Concilio "no considera la dignidad episcopal como una delegación del poder del Papa", si bien el *ejercicio* del episcopado está puesto bajo la total dependencia del pontífice romano, "y esto de derecho divino". La colegialidad, pues, obedece a una estructura canónica universal. Y prosigue la búsqueda del equilibrio: "Una sana concepción supone un *doble* movimiento de representatividad: el obispo es, a la vez, el hombre de su Iglesia particular en el seno del colegio universal y, en virtud de la sucesión apostólica y de su participación en el colegio, el representante de Dios en su Iglesia. Si se excluye uno de los elementos de este equilibrio, se cae o bien en el congregacionalismo, o bien en una concepción de la Iglesia que aplica la imagen de la comunidad local a la Iglesia universal: un solo obispo "universal" rodeado de un colegio de presbíteros-obispos.

Salvaguardando la noción de colegialidad, el P. Meyendorff invita a los ortodoxos a reconocer que el colegio universal implica una estructura que exige incluso una cabeza, la cual no tiene necesariamente una prioridad puramente honorífica. Por último, el punto neurálgico le parece ser el de la *interdependencia* del Papa y los obispos, "cuya ausencia priva a los textos del Vaticano II sobre la colegialidad de un valor decisivo". Por razón de la eclesiología "universal", le parece imposible la proclamación de esta interdependencia⁴³.

El equilibrio intentado por el P. Meyendorff parece inclinarse con bastante fuerza exclusivamente hacia la Iglesia local, cuyo criterio único es el Espíritu de Verdad, aun cuando él procura no desvalorizar el "colegio de los obispos". Termina, por lo demás, en la esperanza de que la Constitución podría, con el tiempo, tener consecuencias insospechadas, "creando un contrapeso válido a la supremacía papal", y de que ciertas cosas, hoy 'fuera de contexto', podrían adquirir en el futuro un significado práctico". Esto nos parece sumamente importante. Por lo que se refiere al problema "crucial", a la síntesis de las dos eclesiologías "universal" y "eucarística" —a veces demasiado opuestas por algunos—, el P. Meyendorff ha aportado una primera contribución que nos invitará a todos a reflexionar.

⁴³ Ibid., 149-151.

3. SOBRE EL DECRETO "DE OECUMENISMO"

A nuestro juicio, los ortodoxos no se han interesado por el conjunto del Decreto sobre el Ecumenismo y no han advertido quizá suficientemente el punto de vista, muy favorable a la Iglesia ortodoxa, de la sección relativa a las Iglesias de Oriente, de la cual el cardenal Lercaro ha ofrecido un comentario tan abierto y autorizado⁴⁴. Quizá se deba a las breves líneas sobre el uniatismo —que, desde luego, dan la impresión de ser un cuerpo extraño—, o al pasaje —a pesar de todo, muy positivo en el fondo— sobre la *communicatio in sacris*, o la descripción que en el capítulo I se hace de la Ortodoxia⁴⁵. J. Karmiris, a quien hemos citado, insiste en el "romanocentrismo" que presenta el documento en su conjunto⁴⁶.

a) *Evdokimov* y la "tradición ortodoxa"

P. Evdokimov ha redactado unas notas en el marco de los comentarios al Decreto aparecidos en "Ecumenical Review"⁴⁷. Alaba el texto, que califica de "revolucionario". Sin embargo, lamenta la expresión "hermanos separados"; lamenta asimismo la inserción del párrafo sobre los uniatas, ya mencionado, considerándolo fuente de confusión; a su juicio, las sugerencias sobre la *communicatio in sacris* oscurecen los fundamentos eclesiológicos con unos pasos prematuros: más adelante

⁴⁴ Card. G. Lercaro, *La signification du Décret De Oecumenismo pour le dialogue avec les Eglises Orientales non catholiques*, «Irenikon» 37 (1964), 467-486.

⁴⁵ Allí se habla de la Ortodoxia en el conjunto de las Iglesias no romanas.

⁴⁶ M. J. Karmiris, en su artículo de *Ἑκκλησία* 42 (1965), 391-398, cita casi por completo el capítulo I del *De Oecumenismo* y la sección de las Iglesias orientales, del cap. III. Acerca del capítulo I señala que «ni que decir tiene que muchas expresiones son inaceptables, pues suponen la proclamación por sí misma de la Iglesia romana como la sola y única Iglesia, dado que todas las demás, incluida la ortodoxa, no habrían conservado más que *vestigia Ecclesiae*». Al final del capítulo III reconoce numerosos elementos positivos para el diálogo, pero que resultan frágiles por culpa de los presupuestos romanos. En cuanto a la *communicatio in sacris*, se limita a recordar las estrictas disposiciones del patriarcado ecuménico para las asambleas ecuménicas. Sobre el «romanocentrismo» como punto neurálgico, cf. *Idem*, *Tendenzen hinsichtlich der christlichen Einheit*, «Kyrios» 4 (1964), 241 ss.

⁴⁷ «The Ecumenical Review» 17 (1964/1965), *Comments on the Decree of Oecumenism*, 97-101.

hallaremos de nuevo esta seria objeción⁴⁸. Evdokimov habría deseado una definición de las expresiones "las Iglesias no romanas y las comunidades eclesiales". No obstante, a pesar del romanocentrismo, el documento invita a un diálogo "en pie de igualdad". Evdokimov interpreta la expresión como un llamamiento a volver a la Ortodoxia, que no impone sometimiento a un centro local; pero esto, advirtámoslo, en una forma mitigada que "trascendería las formas históricas": llamamiento a retornar no a la Ortodoxia histórica, sino a un aceptación de la "ortodoxia" y de la tradición eclesial, retorno al que estaría invitada la misma Ortodoxia. Al parecer, se trata de un punto de vista expuesto con anterioridad por el Padre A. Schmemman⁴⁹.

b) *Ecumenismo y Eucaristía*

A propósito del Decreto sobre el Ecumenismo y, más en especial, sobre la *communicatio in sacris*, los Padres Afanassieff y Meyendorff han reaccionado de manera diferente y en función de su propia concepción de la eclesiología eucarística, a que nos hemos referido.

El punto de vista del P. Afanassieff sobre las Iglesias locales como realización de la plenitud de la Iglesia, lo cual hace que sólo se vean afectadas empíricamente por las "separaciones", le permite una postura muy ecuménica en lo que toca a las relaciones entre las Iglesias ortodoxas y la católica, y a la *communicatio in sacris*. Afanassieff había desarrollado esta cuestión en su artículo *Una Sancta*, aparecido al término de los debates de la segunda sesión⁵⁰. A pesar de la separación, dice, la realidad

⁴⁸ En un artículo aparecido con ocasión de la segunda sesión, P. Evdokimov, al admitir la coexistencia de las dos tradiciones, de Oriente y de Occidente, se había mostrado muy abierto sobre la *communicatio*. Cf. P. Evdokimov, *Communicatio in sacris: une possibilité*, «Le Messager Orthodoxe» 24-25 (1963/1964), 27-31.

⁴⁹ Cf. A. Schmemmann, *Unité, séparation, réunion à la lumière de l'ecclésiologie orthodoxe*, «Contacts» 26 (1959), 73-78. La crítica de Afanassieff, en *Una Sancta*, «Irenikon» 36 (1963), 418. A propósito del ecumenismo, al tiempo de la segunda sesión, cf. N. Nissiotis, *Ecclesiology and Ecumenism of the Second Vatican Council*, «The Greek Orthodox Theological Review» 10 (1964), 30: El diálogo en pie de igualdad es difícil, porque el ecumenismo romano no puede separarse de la sumisión a un centro geográfico-jurídico. Sobre «romanocentrismo y cristocentrismo» y la Ortodoxia «sin centro», cf. también N. Nissiotis, *Oekumenisches Dreikugelspiel?*, «Kirche in der Zeit» 20 (1965), 434-435. Sobre el peligro de la Ortodoxia, que comienza a hablar de «hermanos separados de Occidente», cf. N. Nissiotis, *Oekumenische Bewegung und zweites Vatikanisches Konzil*, «Kerygma und Dogma» 11 (1965), 208-219, especialmente p. 218.

⁵⁰ N. Afanassieff, *Una Sancta. En mémoire de Jean XXIII, le Pape de l'amour*, «Irenikon» 36 (1963), 436-475. Este artículo ha sido vivamente criticado por el teólogo griego P. Trembelas, *Θεωρίαι ἀπαράδεκτοι περὶ τῆς Ὑναμ Sanctam*, Ἐκκλησία 41 (1964), 7-13.

de la Iglesia sigue siendo la Eucaristía: no hay cisma, sino ruptura de comunión entre dos grupos de Iglesias locales que poseen plenamente la realidad eclesial, y el restablecimiento de la comunión no implica necesariamente la supresión de las diferencias dogmáticas, por importantes que éstas puedan ser. Después de la tercera sesión, el P. Afanassieff ha vuelto brevemente sobre el tema en su artículo *L'Eucharistie, principal lien entre catholiques et orthodoxes*⁵¹, donde, insistiendo en ciertos puntos, concluía: "Por eso, la Eucaristía no es solamente un vínculo entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa, sino también la manifestación de la unidad de tales Iglesias." Es claro que todo esto apunta a la *communicatio in sacris*.

El P. Meyendorff consagra, en la primera parte del artículo antes analizado⁵², casi todas sus reflexiones sobre el *De Oecumenismo* a esta cuestión de la *communicatio* según el Decreto, que él considera como una ilustración del ecumenismo católico. El P. Afanassieff se queda en un segundo término, mientras que el P. Meyendorff se opone ocasionalmente a la postura de aquél, que le parece paradójicamente semejante en este punto a la del Decreto.

Meyendorff interpreta, en efecto, la *communicatio* como una consecuencia de cierto divorcio entre el Sacramento y la verdad dogmática, separación que él se esfuerza por reducir a lo que, a su juicio, son dos principios del ecumenismo católico. En primer lugar, una acentuación unilateral del primado romano, único factor decisivo de la unidad de la Iglesia, al amparo del cual los católicos tienden a minimizar los problemas doctrinales, cuando "lo que realiza la unidad ortodoxa es únicamente la unidad de fe, con la unión en Cristo y en el Espíritu Santo". En segundo lugar, el derecho que se arroga la Iglesia católica —derecho proclamado en la Constitución *De Ecclesia*— sobre todos los elementos auténticos del cristianismo, en particular sobre los sacramentos válidos de la Ortodoxia, sacramentos de la "Iglesia", independientemente del reconocimiento de tal derecho por parte de los no católicos. De ahí, la decisión de que la autoridad eclesiástica⁵³ puede admitir, en ciertos casos, una *communicatio in sacris* con los cristianos separados, para favorecer la unión. Y el autor recuerda el testimonio alegado por los ortodoxos en el seno del Consejo Mundial de las Iglesias, a propósito del principio de que la *communicatio* no podía ser sino el signo de la unidad realizada, unidad total de vida y de verdad. Por el contrario, la "intercomunión" supone siempre un relativismo dogmático, una "separación

⁵¹ «Irenikon» 38 (1965), 337-340.

⁵² Cf. nota 39: *A Preliminary Reaction*, 26-29; *Orthodoxie et Catholicité*, 138-43.

⁵³ De hecho, la jerarquía eclesiástica se entiende también de la jerarquía ortodoxa.

teológica entre la presencia sacramental de Cristo y su revelación como verdad única". Según el P. Meyendorff, el ecumenismo católico sería ambiguo en este caso: al tiempo que se muestra evasivo a propósito de los protestantes, alienta la intercomuni6n con los orientales, mientras que el *De Ecclesia* niega toda autoridad doctrinal a sus obispos⁵⁴. En otras palabras, para la Iglesia ortodoxa, la plenitud de la revelaci6n y la presencia sacramental son inseparables, mientras que, para el ecumenismo cat6lico moderno, "la noci6n jur6dica de Iglesia, que hace de ella una estructura universal de control y garant6a doctrinal, separa el sacramento y la verdad"⁵⁵.

Pero hay tambi6n, seg6n el P. Meyendorff, una eclesiolog6a diametralmente opuesta, la del P. Afanassieff, la cual hemos visto que iba en el sentido de la *communicatio*. "Una eclesiolog6a llamada 'eucar6stica' —prosigue el P. Meyendorff— puede caer en una tentaci6n semejante: la de identificar la Iglesia con la presencia sacramental hasta el punto de olvidar lo que implica esta presencia. Con lo cual resulta un encuentro realmente parad6jico, en favor de la intercomuni6n, entre un 'extremismo' eucar6stico, como el del P. Afanassieff, que por lo dem6s representa uno de los intentos m6s interesantes de restaurar las nociones eclesiol6gicas primitivas, y el ecumenismo del Vaticano II, basado en el principio, diametralmente opuesto al de Afanassieff, de una Iglesia universal que ejerce su 'derecho' sobre todo lo que es aut6nticamente cristiano; en ambos casos y por razones distintas, la comuni6n sacramental queda separada de la comuni6n en la verdad"⁵⁶.

Cabr6a preguntarse, sin duda, en qu6 medida las reflexiones del P. Meyendorff interpretan correctamente las intenciones del Vaticano II⁵⁷. En todo caso, este debate en el seno de la eclesiolog6a eucar6stica, sacado nuevamente a luz con ocasi6n del *De Oecumenismo* —y del Vaticano II en general—, no puede por menos de contribuir a una ulterior profundizaci6n que podr6a tener lugar con ocasi6n del proyectado di6logo teol6gico entre ortodoxos y cat6licos⁵⁸. Y lo mismo sucede, en su plano, con las dem6s observaciones presentadas por nuestros hermanos de la Iglesia ortodoxa.

H. MAROT

⁵⁴ Esta cuesti6n habr6a de ser precisada.

⁵⁵ *Orthodoxie et Catholicit6*, 140-143.

⁵⁶ *Ibid.*, 144.

⁵⁷ Cf. Lercaro, *op. cit.* en nota 44, pp 484-485.

⁵⁸ No vamos a hablar ahora del Decreto sobre las Iglesias orientales. Las escasas reacciones ortodoxas han sido muy negativas. A consecuencia del Decreto, las relaciones ecum6nicas se han visto a veces dificultadas (por ejemplo, en la tercera Conferencia Panortodoxa de Rodas, que precedi6 en unos d6as a la promulgaci6n del documento). En todo esto interviene la delicad6sima cuesti6n del uniatismo.

Documentación Concilium*

¿QUE PIENSAN LOS OTROS SOBRE LA ENCICLICA "MYSTERIUM FIDEI"?

NOTA DE LA REDACCION

El interés que ha despertado en el mundo cristiano la encíclica "Mysterium Fidei" muestra cómo la Eucaristía es el "Misterio de la Fe" central y vital para todos los que se creen herederos fieles de la tradición apostólica, "recibida del Señor" (1 Cor 11, 23).

En los ambientes católicos, el documento ha venido a intensificar los esfuerzos de estudio y reflexión de los teólogos por profundizar el conocimiento de este misterio y traducirlo a un lenguaje accesible a nuestra época.

Pero, como todo acto de la Iglesia contemporánea es de por sí un acto ecuménico, tiene su importancia que nuestros hermanos de las Iglesias no católicas nos hablen de su actitud con respecto a la Eucaristía y de sus impresiones a propósito de la encíclica.

Tal es la razón de que, en las páginas que siguen, concedamos la palabra a dos de ellos.

1. *Vilmos Vajta*, Estrasburgo (Francia), Director del Departamento teológico de la Federación Luterana Mundial.

La encíclica *Mysterium fidei*, que apareció en vísperas de la cuarta sesión, suscita varias cuestiones relativas a la comprensión de las realizaciones del Concilio y al diálogo ecuménico entre las Iglesias. Intentaremos exponer las líneas generales de tales cuestiones¹.

* De esta sección es responsable el Secretariado General.

¹ El texto de la encíclica está tomado de «Acta Apostolicae Sedis» (AAS), vol. LVII, pp 753-774. Las citas en español pertenecen a la traducción publicada por «Ecclesia» en su número de 18 de septiembre de 1965.

1 La primera cuestión se refiere al *hecho* de la encíclica como tal. Aunque dirigida a la Iglesia universal, una encíclica se funda en la sola iniciativa del Papa. Su autoridad procede no del derecho canónico, sino de la veneración debida al oficio papal. El Concilio Vaticano II, en la constitución dogmática *De Ecclesia*, ha establecido la *colegialidad* como principio supremo. ¿No habrá de ejercer este principio, en el futuro, cierta influencia sobre la actividad papal, especialmente por lo que toca a los mensajes dirigidos a la Iglesia universal? En concreto, lo que nos preguntamos es si las encíclicas, en esta era de la colegialidad episcopal, deben reflejar el pensamiento teológico total de la Iglesia. ¿No habrá de reflejar una encíclica pontificia la dirección teológica fundamental de la teología católica? Un análisis del estilo y contenido de la *Mysterium fidei* muestra fácilmente que esas consecuencias de la colegialidad no han sido tenidas presentes en la encíclica. Este hecho es tanto más sorprendente cuanto que la encíclica fue publicada en medio de las tareas conciliares y tiene una clara relación con los problemas tratados por el Concilio.

Esta encíclica debe ser considerada desde una perspectiva distinta a la de un documento que pudiera publicar el Papa, por ejemplo, después de terminado el Concilio, manifestando su opinión sobre un problema específico de la Iglesia.

Es innegable que la publicación de la encíclica al comienzo de la cuarta sesión tuvo un efecto psicológico. Los Padres conciliares se encontraron ante un hecho que subraya el derecho del Papa a dar indicaciones sobre la doctrina y la vida de la Iglesia. Estas indicaciones del Papa no pueden por menos de pesar sobre la libertad con que se desarrolla la actividad de los obispos. Así, pues, para el futuro se plantea la cuestión de si, después del Concilio, se tomará el Papa la libertad de publicar textos que no respondan plenamente al pensamiento teológico y eclesial expresado por el Concilio. Con la publicación de la encíclica durante las actividades del Concilio ha sido llevada al extremo, para un observador conciliar, la cuestión de la autoridad última en la Iglesia católica romana.

2 Esta cuestión general adquiere mayor agudeza si se considera el *tema* de la encíclica. Una encíclica sobre la Eucaristía debe tocar una serie de cuestiones ya tratadas en el documento —publicado con anterioridad— *De sacra liturgia*. Los temas de la encíclica no se centran, naturalmente, en el mismo objetivo, la encíclica, por el contrario, añade importantes complementos al documento conciliar. Pero es precisamente en este punto donde aparece una situación profundamente problemática. ¿Por qué el Papa no informó de los problemas de la encíclica al Concilio o, al menos, a la comisión postconciliar para su discusión y comentario con vistas a conseguir un planteamiento uniforme de la

cuestión? No puede ser cierto que la encíclica fuera escrita como resultado de los abusos y errores que fueron apareciendo durante la elaboración de la Constitución sobre la Liturgia, según arguyen ahora algunos círculos, en virtud de razones tácticas. Además, las opiniones allí reflejadas son conocidas desde hace varios años; por eso no le faltaba razón al público para interesarse por identificar a los destinatarios. La negativa publicada en el "Osservatore Romano" embrolló aún más la cuestión, puesto que inducía a equívocos. Pero lo principal reside en otro punto.

El hecho es que se trata de dos documentos, uno publicado por el Concilio y el otro publicado por el Papa. Sus temas están íntimamente relacionados entre sí. Tanto el observador en el Concilio como el teólogo católico se encuentran ante el problema de la relación entre ambos textos. ¿Es la encíclica un comentario al documento conciliar? ¿Ha de explicarse la Constitución *De sacra liturgia*, en el futuro, a la luz de este documento pontificio, o mantendrá la constitución su valor específico al margen de la encíclica? ¿Cuál de los dos será válido en el caso de que ambos textos presenten divergencias? Varias cuestiones que son ahora de máxima importancia en la encíclica no fueron tratadas —al parecer, intencionadamente— en la constitución conciliar o incluso fueron dejadas de lado como temas no esenciales. Y surge de nuevo la cuestión de cuál de los dos documentos ha de considerarse como definitivo para la doctrina y la práctica católica de nuestro tiempo. Estas cuestiones son de suma importancia para la futura interpretación de la constitución sobre la liturgia².

3. Para esclarecer este punto, hemos de volver al *contenido* de la encíclica. Desde el punto de vista del futuro diálogo ecuménico, las afirmaciones doctrinales de la Iglesia católica son de gran interés. Se formula una advertencia contra ciertas opiniones que crean confusión: "Como si fuese lícito a cualquiera echar en olvido la doctrina definida ya por la Iglesia e interpretarla de modo que el genuino significado de las palabras o la reconocida fuerza de los conceptos queden enervados"³. Este punto merece atención. Me parece, en efecto, que la doctrina católica definida, debido a una ulterior evolución doctrinal, ha sido descuidada y reinterpretada de tal manera que ya no puede armonizar con el significado original de las palabras.

Permítaseme citar dos ejemplos a este propósito: 1) La doctrina tridentina de que todos los sacramentos fueron instituidos por el propio

² Cfr. mi juicio acerca de la constitución sobre la Liturgia: *Renewal of Worship*, en G. Lindbeck (ed.), *Dialog on the Way*, Minneápolis 1965, pp 101-128.

³ «Ecclesia», p 11; AAS, p 755; quasi cuique doctrinam semel ab Ecclesia definitam in oblivionem adducere liceat aut eam ita interpretari ut genuina verborum significatio seu probata conceptuum vis extenuetur.

Cristo ha sido radicalmente reinterpretada y hoy sólo se mantiene diciendo que la Iglesia es un sacramento. Lo cual es una forma especulativa de deducción que nada tiene que ver con Trento. 2) La doctrina de que *extra Ecclesiam non est salus* también ha sido radicalmente reinterpretada. Se ha dado un significado completamente distinto de Iglesia. Frente a un concepto jurídico-institucional se ha abierto paso la noción místico-espiritual. En varios documentos de este mismo Concilio aparecen ciertas afirmaciones doctrinales que casi llevan a la idea de que también los creyentes no cristianos pueden conseguir la salvación (*ex voto*) fuera de la Iglesia.

La referencia a fórmulas dogmáticas es muy poco afortunada para el diálogo ecuménico. La "norma del lenguaje" (*regula loquendi*) y las "fórmulas dogmáticas" (*formulae dogmaticae*), según se entienden en la Iglesia católica, parecen admitirse como si tuvieran una validez eterna e irrenunciable. En tales fórmulas —se dice— son expresados conceptos "que no están ligados a una determinada forma de cultura, ni a una determinada fase de progreso científico, ni a una u otra escuela teológica, sino que manifiestan lo que la mente humana percibe de la realidad en la universal y necesaria experiencia y lo expresan con adecuadas y determinadas palabras tomadas del lenguaje popular o del lenguaje culto. Por eso resultan acomodadas a los hombres de todo tiempo y lugar"⁴. Yo me pregunto si esta manera de hablar está de acuerdo con la intención original del papa Juan XXIII, quien encargó al Concilio que intentara acomodar las doctrinas —sin cambiar su contenido— a la época presente⁵. Defender que las fórmulas son acomodadas a todos los tiempos y, por tanto, inmutables equivale a oponerse a un diálogo ecuménico. La finalidad de semejante diálogo podría definirse precisamente como un intento de hallar una misma fe detrás de terminologías diferentes, o bien de hallar una nueva comprensión de una fe común en terminologías que aún no han sido empleadas, pero que pueden ser suficientemente adecuadas para llegar a un acuerdo.

Volvamos a las cuestiones en las que puede examinarse la relación de la encíclica con la constitución *De sacra liturgia*. La encíclica subraya con razón el hecho de que la principal característica de la constitución era su insistencia en la participación activa (*actuosa participatio*) de los fieles

⁴ «Ecclesia», p 13; AAS, p 758: conceptus exprimuntur, qui non definitae cuidam humani cultus rationi, non cuidam certae scientiarum progressionis, non uni alterive theologorum scholae obligantur, sed id exhibent quod mens humana universalis et necessaria experientia de rebus percipit et aptis certisque vocibus sive de vulgari sive de expolito sermone depromptis manifestat. Quapropter omnibus omnium temporum et locorum hominibus accommodatae sunt.

⁵ Discurso de Juan XXIII en la apertura del Concilio, 11 de octubre de 1962: «Osservatore Romano», 12-X-1962.

en la liturgia. A pesar de esta afirmación, la encíclica se aparta rápidamente de esta noción de liturgia. Su insistencia en las misas privadas, la doctrina de la transustanciación y el llamado culto eucarístico del Sacramento reservado pueden ser una prueba de ello.

a) *La misa privada.* Uno de los objetivos de la encíclica es defender la existencia de las misas privadas⁶. La misa comunitaria es objeto de tan alta estima, dice la encíclica, que la misa privada pierde importancia. Pero hay un pasaje⁷ que trata especialmente la cuestión. Se alude a la constitución *De sacra liturgia* de la siguiente manera: "Conviene, además, recordar la conclusión que se desprende 'de la naturaleza pública y social de toda misa'⁸". Esto es —por no decir otra cosa— una curiosa manera de citar un documento conciliar. El texto de la constitución dice así: "Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que es 'sacramento de unidad', es decir, pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos. Por eso pertenecen a todo el cuerpo de la Iglesia, influyen en él y lo manifiestan; pero cada uno de los miembros de este cuerpo recibe un influjo diverso, según la diversidad de órdenes, funciones y participación actual. Siempre que los ritos, cada cual según su naturaleza propia, admitan una celebración comunitaria, con asistencia y participación activa de los fieles, incúlquese que hay que preferirla, en cuanto sea posible, a una celebración individual y casi privada. Esto vale sobre todo para la celebración de la misa, quedando siempre a salvo la naturaleza pública y social de toda misa, y para la administración de los sacramentos"⁹.

El énfasis de este contexto recae en el carácter comunitario de toda acción litúrgica, especialmente la de la misa. El punto secundario referente a la naturaleza pública y social de toda misa ha recibido un mayor énfasis. Quienes se hallaban presentes en las sesiones cuando fue discutido el esquema *De sacra liturgia*, recordarán que este inciso,

⁶ AAS, p 755

⁷ AAS, p 761 s.

⁸ «Ecclesia», p 15; AAS, p 761: Praeterea, quae inde elucet conclusio de «natura publica et sociali cuiusvis Missae» (Const. *De Sacra Liturgia*, c. 1, n 27; AAS, LVI, 1964, p 107), commemoretur oportet.

⁹ *De Sacra Liturgia*, nn 26-27: Actione liturgicae non sunt actiones privatae, sed celebrationes Ecclesiae, quae est «unitatis sacramentum», scilicet plebs sancta sub Episcopis adunata et ordinata. Quare ad universum Corpus Ecclesiae pertinent illudque manifestant et afficiunt; singula membra ipsius diverso modo, pro diversitate ordinum, munerum et actualis participationis attingunt. Quoties ritus, iuxta propriam cuiusque naturam, secum ferunt celebrationem communem, cum frequentia et actuosa participatione fidelium, inculcetur hanc, in quantum fieri potest, esse praefendam celebrationi eorum singulari et quasi privatae. Quod valet praesertim pro Missae celebratione, salva semper natura publica et sociali cuiusvis Missae, et pro Sacramentorum administratione.

que ahora es tomado como punto de partida del argumento, fue una adición posterior destinada a conjurar los temores de tres (!) obispos, quienes veían en tal formulación un peligro para la misa privada. La situación requería una alusión a Trento (Denz. 944). Pero el énfasis del texto tridentino en la naturaleza *comunitaria* de la misa *privada* es un argumento llevado al límite extremo de la especulación teológica. En cambio, el interés de la constitución *De sacra liturgia* era tomar la misa comunitaria como punto de partida de la reflexión litúrgica, aceptando la misa privada como un límite todavía posible. Por otra parte, la encíclica supone un retroceso al afirmar que la misa privada es la verdad básica. Es importante saber si la encíclica pontificia está, en este punto, de acuerdo con el documento conciliar. Naturalmente, hay que evitar la ingenuidad de pensar que el documento conciliar haya hecho imposible la misa privada. No obstante, la discusión del Concilio reflejó ciertos matices en el documento final. La constitución *De sacra liturgia* no va *contra* las misas privadas, sino *en favor* de las misas comunitarias. Aquí se centraba su insistencia, la cual era de gran importancia para un observador. Con ello se aceptaba de nuevo, con pleno derecho, en la Iglesia católica una tradición bíblica y patristica. ¿Intenta la encíclica poner un obstáculo a ese desarrollo?

De hecho, se ensalza tanto el valor de la misa privada en sí que no se dice ni una palabra sobre la fe en el sacrificio de Cristo Sumo Sacerdote, que es la única salvación de la humanidad. Por el contrario, parece ser que la simple celebración de la misa privada es tenida en tal estima que —aun sin la participación activa del creyente— contribuye más a la salvación de la humanidad que el uso del sacramento en comunión de fe. Al menos, esto se dice directamente del sacerdote en cuanto comulgante. De su celebración de la misa privada "se deriva gran abundancia de gracias especiales para provecho ya del mismo sacerdote, ya del pueblo fiel y de toda la Iglesia, y aun de todo el mundo: gracias que no se obtienen en igual abundancia por la sola comunión"¹⁰. Si en esta encíclica hubiera una muestra de *pastoralis sollicitudo* y *anxietas*, no se habría descuidado el aspecto del uso creyente del sacramento. Sobre este punto, la constitución del Concilio parecía ir por otro camino. La constitución *De sacra liturgia* centraba todo su interés en la misa comunitaria. La encíclica vuelve al valor absoluto de la misa privada. Tal manifestación no está, en manera alguna, al nivel de la actual teología católica. Yo me atrevería a decir que, si la encíclica hubiera sido presentada al Concilio como un esquema, habría sido considerablemente revisada en ese punto.

¹⁰ «Ecclesia», p 15; AAS, p 762: non parva, immo amplissima peculiarium gratiarum copia ad salutem tum ipsi sacerdoti, tum fideli populo et toti Ecclesiae, tum universo mundo provenit, quae gratiae eadem copia per solam Communionem non obtinetur.

Pero ha tenido la oportunidad de pasar indiscutida como doctrina católica autoritativa con la solemne autoridad del Papa. Un pensamiento ontológico unilateral reivindica en ella la autoridad de la fe católica normativa.

b) Lo mismo se deduce de la postura referente a la *doctrina de la presencia real*. Esta es definida como "real" y "sustancial": "Tal presencia se llama 'real', no por exclusión, como si las otras no fueran 'reales', sino por antonomasia, ya que es sustancial, ya que por ella ciertamente se hace presente Cristo, Dios y hombre, entero e íntegro. Falsamente explicaría esta manera de presencia quien se imaginara una naturaleza, como dicen, 'pneumática' del cuerpo glorioso de Cristo presente en todas partes, o la redujera a los límites de un simbolismo, como si este augustísimo sacramento no consistiera más que en un signo eficaz 'de la presencia espiritual de Cristo y de su íntima unión con los fieles miembros del cuerpo místico'"¹¹.

Más adelante, esta presencia es definida como "una 'realidad' que con razón denominamos *ontológica*"¹². Esta referencia a la realidad ontológica aparece como la salvaguardia de la ortodoxia frente a ciertas sugerencias terminológicas como transignificación y transfinalización. Tales términos son considerados como insatisfactorios y unilaterales.

En ambos casos cabe preguntarse si las opiniones aquí rechazadas han sido entendidas correctamente. ¿No son más bien tales opiniones una defensa legítima de una teología aislada, carente de realización existencial en el cuerpo de Cristo, al crear una fe en la que la virtud de la Cruz es simplemente aplicada a la salvación de la humanidad? Si esta fe *no* se produce, la presencia ontológica de Cristo será para muerte y condenación, es decir, será una presencia real. Lo cual resulta evidente desde el punto de vista bíblico.

Se ha dicho con frecuencia que la reacción de la Iglesia católica frente a la Reforma la ha reducido a posiciones unilaterales —aunque legítimas— y le ha impedido aceptar la plenitud de la fe universal de la Iglesia. Yo me temo que la encíclica no esté libre de tal actitud y luche contra unas opiniones que no niegan la realidad eucarística, sino que afirman

¹¹ «Ecclesia», p 16; AAS, p 764: Quae quidem praesentia «realis» dicitur non per exclusionem, quasi aliae «reales» non sint, sed per excellentiam, quia est substantialis, qua nimirum totus atque integer Christus, Deus et homo, fit praesens. Perperam igitur hanc praesentiae rationem aliquis explicet fingendo naturam «pneumaticam», uti dicunt, corporis Christi gloriosi ubique praesentem; aut illam intra limites symbolismi coarctando, quasi hoc augustissimum Sacramentum nulla alia constet re quam signo efficaci «spiritualis praesentiae Christi eiusque intimae coniunctionis cum fidelibus membris in Corpore Mystico».

¹² «Ecclesia», p 17; AAS, p 766: novam continent «realitatem», quam merito *ontologicam* dicimus

la necesidad de su realización existencial en el cuerpo de los fieles. Desde el punto de vista bíblico, la cuestión crucial para la encíclica es cómo puede entender la secuencia de los versículos 16 y 17 en 1 Cor 10.

En todo caso, esto significa que el aspecto de *participación* (koinonía), que tan esencial papel ha desempeñado para la constitución *De sacra liturgia*, aparece aquí sólo de manera marginal y ha sido sustituido por una perspectiva escolástica de tipo estático. Además, el afán por defender la presencia efectuada por la transustanciación es tan grande que se descuida el efecto real y espiritual de esa presencia: una tendencia que dominó el final de la Edad Media e influyó desfavorablemente en el aspecto comunitario de la misa. ¿No hará esta rápida intervención de la encíclica que la constitución *De sacra liturgia* y su énfasis en la participación tengan pocas esperanzas de convertirse en realidad?

c) *El culto eucarístico* responde fácilmente a este punto de vista. La encíclica cita el testimonio patrístico de que los fieles llevaban consigo a casa la Eucaristía. Pero considerar esta fe como la misma que originó la fiesta del Corpus Christi es no sólo anacrónico, sino directamente equívoco. El objeto de llevar a casa el pan eucarístico era darlo a quienes no podían asistir a la liturgia de la asamblea. Así, pues, el pan era consagrado para ser comido, y no para ser conservado, expuesto y adorado. Es imposible afirmar la continuidad directa de esta costumbre con su posterior manifestación en la Iglesia occidental, como es imposible considerar tal "fe" como "fidelidad a la palabra de Cristo y de los Apóstoles"¹³.

Ligar toda la piedad de los cristianos a la Eucaristía es de alabar sólo en parte. Ello tiene las siguientes consecuencias:

1) que se pasa por alto la presencia real de Cristo *fuera de la misa*¹⁴; más concretamente:

a) que el sacramento del bautismo pierde completamente su importancia como el acontecimiento escatológico que se realiza en la mortificación y vivificación diaria. El sacramento de la acción de gracias (la Eucaristía) ha de situarse en este trasfondo para que presente un carácter realista de redención;

b) que la palabra de Dios pierde su impacto diario de conversación de Dios con la humanidad¹⁵;

¹³ «Ecclesia», p 19; AAS, p 770: fidelitas verbis Christi et Apostolorum.

¹⁴ De la presencia de Cristo, según aparece expresada antes en la encíclica (AAS, pp 762 s), no se saca ninguna consecuencia para la piedad del cristiano. Aquí parece dominar la Eucaristía.

¹⁵ El énfasis en la palabra de Dios es un rasgo dominante en la constitución *De sacra liturgia*; véase, por ejemplo, nn 7, 24, 51 s y *passim*.

2) que la presencia eucarística es extendida más allá del uso litúrgico:

a) el culto eucarístico lleva al hombre a instituciones que apartan de la institución del Señor (¡misa de comunión!).

b) el sacramento *reservado* hace que las iglesias y oratorios sean denominados “centro espiritual de la comunidad religiosa y parroquial, más aún, de la Iglesia universal y de toda la humanidad, puesto que bajo el velo de las sagradas especies contiene a Cristo, Cabeza visible de la Iglesia, Redentor del mundo, centro de todos los corazones, ‘por quien son todas las cosas y nosotros por El’ ”¹⁶. ¡Qué contraste con el número 10 de la constitución *De sacra liturgia*, donde la liturgia de la Iglesia que celebra el culto, especialmente la Eucaristía, es considerada como “culmen” y “fons”, de la cual mana la gracia¹⁷.

La Eucaristía como comunión de los fieles con el Señor y de los fieles entre sí es ciertamente “signo y causa de la unidad”¹⁸. Pero la Iglesia católica no debe olvidar que el llamado “culto eucarístico” del sacramento reservado es un gran obstáculo para la unidad, no sólo con los hijos de la Reforma, sino también con el Oriente. Por tanto, puede al menos plantearse la cuestión de la *opportunitas* de la encíclica, aparecida tan a raíz de la promulgación de la constitución *De sacra liturgia*, documento éste que fue recibido por muchos como un signo prometededor de *acercamiento* entre “cuantos invocan, en todo lugar, el nombre de nuestro Señor Jesucristo” (1 Cor 1, 2).

El futuro se encargará de mostrar si esta encíclica ha de servir de freno dentro de la Iglesia católica y de obstáculo en el diálogo ecuménico. Puesto que la encíclica pone tanto énfasis en el deseo de unidad¹⁹, es necesario declarar francamente que la propia encíclica ha dificultado bastante esa unidad (sobre la base del énfasis puesto en el texto). Las Iglesias orientales pueden decir por sí mismas si la fe expresada en la encíclica es también la suya, como el Papa cree poder afirmar. En todo caso, por las razones antes apuntadas, no es —al menos, en varios puntos esenciales— la fe de la Iglesia universal según resulta de la Biblia.

VILMOS VAJTA

¹⁶ «Ecclesia», p 19; AAS, p 772: centrum spirituale communitatis religiosae vel communitatis paroecialis, immo universae Ecclesiae et totius humanitatis, quippe quae contineat sub specierum velamine Christum Ecclesiae, invisible Caput, mundi Redemptorem, centrum omnium cordium, *per quem omnia et nos per ipsum*.

¹⁷ La adoración del sacramento reservado ha de clasificarse, de acuerdo con esta constitución, entre los «pia exercitia», n 13: lo mismo que en la «Mediator Dei».

¹⁸ «Ecclesia», p 19; AAS, p 772: signum et causa unitatis.

¹⁹ «Ecclesia», p. 21; AAS, p 773 s.

2. Metropolitano *Emilianos Timiadis*, Representante del Patriarcado Euménico de Constantinopla ante el C. E. E. en Ginebra (Suiza).

La encíclica "Mysterium Fidei" se refiere a la constitución sobre la Liturgia (promulgada el 4 de diciembre de 1963) y, en menor grado, a la constitución sobre la Iglesia (promulgada el 21 de noviembre de 1964). Y no sólo las ratifica, sino que espera también abundantes frutos de devoción eucarística. Sin embargo, la principal razón de ser de la encíclica reside en otra parte. Ha sido motivada por ciertas inquietudes "que no faltan", provocadas por diversas actitudes en desacuerdo con la línea de Roma. La encíclica quería que no resultara fallida la esperanza de un nuevo esplendor de piedad eucarística. Se da también el hecho de que, a propósito del valor de las misas "privadas", se han alzado algunas voces depreciativas por parte de ciertos liturgistas de vanguardia, que las desaprueban. El Papa insiste en la importancia de la devoción a la Hostia consagrada. El argumento clásico en favor de este punto de vista es que Cristo, teniendo en cuenta nuestra debilidad, desea permanecer corporalmente presente bajo un signo sensible en medio de su pueblo, para que éste pueda en todo momento, en el silencio de la fe, adorarle, contemplarle y escucharle. Rechazar lo que él nos ofrece sería rechazar su gracia y ofenderle.

Esta advertencia sobre la presencia permanente de una Hostia consagrada en el tabernáculo tiene, sin duda, relación con lo dispuesto en el n 95 de la Instrucción romana *Inter Oecumenici* (26 de septiembre de 1964). Sin embargo, aparte la institución del viático para los enfermos, tal devoción particular demuestra un arcaísmo francamente discutible y corre el riesgo de ignorar el desarrollo de la teología sacramental de los últimos siglos y de fomentar ciertas desviaciones que será preciso corregir. En un período de renovación litúrgica como el nuestro, son muchas las experiencias y tentativas que resultan inseguras. Por tanto, se puede y se debe ejercer la crítica, siempre que se trate de una crítica bien fundada. Esta será, en particular, la que proteja contra toda interpretación que pudiera ser insultante para el Santísimo Sacramento.

En las líneas que siguen vamos a exponer algunas reflexiones sobre la insistencia injustificada en dos prácticas desconocidas por la Antigüedad y que son inconciliables con los principios proclamados de una renovación sacramental y de la participación activa de la comunidad eucarística en el gran misterio de nuestra salvación. Estos dos puntos son, a nuestro modo de ver, esenciales, ya que no cabe justificar la costumbre de las misas "privadas" ni la devoción al Santísimo Sacramento reservado en el tabernáculo.

LA MISA PRIVADA: UNA PRACTICA QUE HA CADUCADO

Quando la Iglesia antigua componía sus oraciones litúrgicas, sabía que los fieles que tenía ante sí no eran individuos aislados. Para los grandes Doctores de la Iglesia era inconcebible un cuerpo fragmentado: tan fuerte era en ellos el sentimiento de un cuerpo cuyos miembros están íntimamente ligados entre sí. Según san Basilio, todos estos miembros "son reunidos por el Señor mismo, el cual los agrupa de uno en uno en la Iglesia, según su dignidad y valor"¹. Precisamente este hecho (que todos los miembros se integran en la Iglesia) es la razón de que cada miembro sea carismático, trátase de laico o de clérigo. Conservando la imagen tipológica de la viña, utilizada por Cristo, san Basilio añade: "Todos los bautizados son sarmientos de la viña e, injertados en Cristo, son portadores de frutos en él"². Por lo demás, desde el punto de vista etimológico, "liturgia" significa una acción común del pueblo en el ámbito de la gracia o del sacrificio (*leitos-ergon*: (λαός ἔργον). Tal acción es por excelencia la del pueblo, la del cuerpo con su cabeza, conjunto que constituye una entidad mística que se ofrece, se santifica y, perpetuando la acción del Calvario, muestra su identidad y homogeneidad.

El sacerdote, en virtud de su ordenación, es el instrumento visible por el que se celebra el rito eucarístico en favor de los fieles y de sí mismo entre los fieles. Al celebrar el banquete del Señor, el sacerdote renueva el milagro de Pentecostés. Desciende de nuevo el Espíritu Santo y actúa en medio de los que han sido convocados en nombre de Cristo. Estos no forman una asamblea de espectadores estáticos desde el momento en que, por la consagración de las especies y su conversión en alimento divino, se manifiesta la presencia del Espíritu Santo.

Según esto, es fácil comprender cómo el celebrante desempeña el papel de mediador entre el pueblo de Dios y Cristo inmolado. El altar es el lugar del encuentro entre el Eterno y su pueblo. El sacerdote, en virtud del poder recibido de la Iglesia, distribuye el sacramento en beneficio del pueblo, comenzando por dar ejemplo al comulgar él en primer lugar. El sacerdote es el mediador del único mediador, Jesucristo. Tal es el sentido en que siempre se han concebido las relaciones entre el sacerdote que celebra la Eucaristía y los fieles que participan de ella.

Por consiguiente, una celebración eucarística sin una cierta asistencia es un sinsentido, pues en su misma esencia implica la presencia de

¹ *Comentario a Isaías 13*, 258 (*Patr. Gr.* 30, 572).

² *Moralia* 80, 3 (*Patr. Gr.* 31, 861).

los fieles. Por tanto, la celebración de la Eucaristía sin la participación de una concurrencia constituye una grave desviación. Para comprenderlo, nos basta recordar las imágenes alegóricas de que se sirven los Padres al hablar de la semejanza entre el pan eucarístico, compuesto —según san Cipriano— de pequeños granos, y la asamblea eucarística, compuesta de fieles. Uno y otra son ofrecidos en el altar³. Si, pues, la Eucaristía es en su esencia una ofrenda no sólo de las dos especies, sino también de la asamblea de los fieles, será un contrasentido hablar de la Eucaristía como posible sin la presencia de esa asamblea.

Esta es la razón de que la misa "privada" nunca se haya comprendido ni siquiera imaginado en Oriente. Para las Iglesias ortodoxas, un sacerdote no puede celebrar la Eucaristía sin la asamblea de los fieles, dado que las dos especies de la Eucaristía son ofrecidas por los fieles y en beneficio suyo por medio del sacerdote para llegar hasta la Cabeza mística de la Iglesia.

Otra consideración: ese aspecto comunitario de la Eucaristía es el que excluye precisamente la posibilidad de una celebración hecha únicamente por razones de piedad personal e individual por parte del sacerdote. No olvidemos que ni siquiera los grandes anacoretas y ascetas, separados durante largos períodos de su comunidad, celebraban la liturgia para sí mismos. En compensación, iban periódicamente a su santuario central para procurarse el Santísimo Sacramento, que luego llevaban consigo. De este modo, aun excluyendo la idea de la mera posibilidad de la misa "privada", podían alimentar su alma con el Cuerpo y la Sangre del Señor en su ascética soledad.

Desde el punto de vista ortodoxo, si se insiste en la práctica de la misa "privada", existe el gran peligro de perder el sentido de la ofrenda como acción común y todo el sentido comunitario de la Eucaristía. Se suele decir que los fines de la misa son a la vez la "koinonía" con Dios (*theosis*) y la comunión con el prójimo. Pero ¿cómo realizar esos fines si no hay fieles presentes?⁴

* * *

³ *Epist.* 62, 13 (*Patr. Lat.* 4, 384).

⁴ La Eucaristía es considerada por los Padres como el sacramento por excelencia, que santifica y conduce a la «*theosis*». «La naturaleza humana, por medios invisibles, participa de la inmortalidad y pasa así al mundo celeste» (Gregorio de Nisa, *Patr. Gr.* 45, 97).

«El fuego divino consume nuestros pecados y, con esta comunión, nos hace divinos» (Juan Damasceno, *Patr. Gr.* 94, 1149).

Recordemos, a este propósito, que la enseñanza de los grandes Doctores insiste en el hecho de que la Eucaristía lleva a la *theosis*, para defender la doctrina de la unión hipostática de las dos naturalezas. Si nosotros po-

Yo diría incluso que me parece posible que la actual crisis litúrgica y el debilitamiento de la fraternidad entre los cristianos acaso se deban a la desviación de la misa "privada"

Separándose del único gran banquete de la familia entera de la comunidad cristiana local, se llega a unos oficios aislados y, en ciertas ocasiones, absolutamente "privados" Pero la arqueología paleocristiana demuestra que las primeras Iglesias sólo tenían un altar Se quería evitar que la presencia de varios altares, o incluso de dos altares separados, pudiera fragmentar la unidad orgánica del banquete único

La imagen de un único banquete común, reflejo de la única Cena, predomina en todos los frescos de las catacumbas y en todas las Iglesias bizantinas Si tuviera que expresar mi opinión personal, yo diría que me gustaría ver —dado que el Concilio ha aprobado la concelebración— una sola concelebración para todos los sacerdotes que han de celebrar, un día determinado, en una determinada Iglesia Esto reforzaría los vínculos de amor y de comunión y demostraría que hay un banquete único en torno a una mesa única Que se disminuya, pues, progresivamente el número de altares suplementarios en las iglesias, para que la presencia de un único altar ponga de relieve la grandeza de la Eucaristía y ésta reúna en una sola familia a todos los fieles, ya en torno a un solo sacerdote celebrante, ya en torno a varios sacerdotes concelebrantes No se trata, en manera alguna, de introducir una práctica nueva, sino de un retorno a las prácticas antiguas, preciosamente conservadas por la tradición litúrgica de la ortodoxia

También hay que tener en cuenta, a este propósito, la estructura interna y el vocabulario del texto eucarístico, concebidos para expresar la ofrenda total de la asamblea con Cristo inmolado No podemos analizarlos aquí, pero, en todo caso, no es posible conciliar esa estructura ni el vocabulario, siempre en plural, con la misa "privada" La ausencia de una asamblea de fieles, es decir, la ausencia del cuerpo de Cristo, entraña una asimetría y una falta de equilibrio litúrgico, puesto que, sin asamblea eucarística, se cuenta con la Cabeza, Cristo, que se ofrece, pero aislada de las otras partes y miembros del Cuerpo Místico

La primera Cena del Jueves Santo fue celebrada en presencia de los discípulos, y este hecho implica la presencia de comensales en cada banquete eucarístico Aquel banquete repetía probablemente el rito judío según el cual el padre de familia tomaba una copa en la que había vino mezclado con un poco de agua, la bendecía y bebía de ella luego bebían los demás por orden Probablemente, ésta es la copa que bendijo Cristo al comienzo de la Cena (Lc 22, 17)

demos esperar la divinización de nuestra naturaleza humana, es porque antes Cristo tomó la naturaleza humana y la divinizó en la Encarnación

Así, pues, el sacerdote celebrante ocupa el puesto del padre de familia. La celebración de la Eucaristía es inconcebible si el padre no está rodeado de sus hijos o de los miembros de su familia. Si éstos se hallan ausentes, la familia pierde su carácter, su unidad, su rasgo fundamental, pierde la esencia misma de lo que Cristo quiso instituir al instituir un banquete en el que estuviera rodeado y asistido por todos los que expresan la composición de una auténtica familia humana.

LA DEVOCION A LA RESERVA EUCARISTICA DESCONOCIDA EN LA ANTIGÜEDAD

El texto de la encíclica, cuando habla de los sacramentos, tiende generalmente a considerarlos como simples disposiciones rituales que deben ser tratadas con respeto. Padece de cierto legalismo y ritualismo. Sin embargo, siempre se ha afirmado en la Iglesia que el sacramento es necesario para el hombre a causa de su gran debilidad, necesitada de la gracia. Según esto, en el sacramento disponemos de un arma poderosa, siempre a nuestra disposición, adaptada a la naturaleza e infinitamente eficaz. Toda otra presentación del sacramento como corre el riesgo de ofrecer una imagen estática y menos eficaz, una concepción que no tiene en cuenta que el sacramento afecta al hombre entero, a su voluntad, a su espíritu. Y si el sacramento no influye en la totalidad del hombre, quiere decir que no produce en él los resultados apetecidos.

Existe además el peligro de que, en la práctica, el sacramento se convierta en una costumbre folklórica entre otras. Para un no creyente resulta entonces difícil de concebir la transformación que se opera en el ámbito del sacramento y ver el papel comunitario y salvífico de la Eucaristía, así como la ayuda concreta que aporta a la vida espiritual del hombre. Recordemos las advertencias de Cristo a propósito del culto: "Cuando presentas tu ofrenda en el altar, si recuerdas que tu hermano tiene una queja contra ti, deja tu ofrenda ante el altar y ve a reconciliarte antes con tu hermano; luego vuelve y presenta tu ofrenda" (Mt 5, 23-24). El sacrificio y la plegaria están asociados a la purificación del hombre de todo odio, de toda querrela con el prójimo, de toda influencia del Maligno. El "reconciliari fratri" precede al "offere munus". Luego la reconciliación, la paz y el amor en el plan social local se presentan como consecuencias de la vida litúrgica auténtica.

No olvidemos que el pueblo cristiano, pueblo redimido y salvado es a su vez renovador y salvador de los demás. Este dinamismo y esta influencia de la comunidad cristiana en una vida exterior a ella están asociados a la vida sacramental. Doctrina que puede resumirse, en este contexto, en una sola palabra: sinergia, colaboración del hombre con

Dios. Esto significa que quien recibe el sacramento, recibe en él unas posibilidades inmensas para trabajar con Dios en la transfiguración del mundo. Y en este contexto encuentran su lugar doctrinas como la de la realeza de Cristo sobre el mundo.

* * *

La teología bizantina nunca se vio perturbada por litigios en torno a la presencia real. Esporádicamente podemos hallar en ciertos liturgistas alusiones a la presencia real y a la transformación de las dos especies en el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Por ejemplo, san Simeón el Neotólogo, arzobispo de Salónica en el siglo xv, dice concretamente: "En verdad es un gran misterio: Dios entre los hombres, Dios en medio de los dioses divinizados por la divinidad del verdadero Dios, que es Dios por naturaleza"⁵.

En Oriente, el Santísimo Sacramento reservado en el tabernáculo o en el ciborio nunca fue objeto de una devoción particular y aislada. Las rúbricas ignoran por completo las oraciones y procesiones en honor de la Eucaristía. Existe, desde luego, el problema de la liturgia de los "diones presantificados". Pero, incluso en este caso, hay que situar la práctica en el contexto del espíritu antiguo, acostumbrado a ver el miércoles y el viernes como días de "cuaresma"; se trataba, pues, de días alitúrgicos y, para la celebración eucarística, se empleaba el Sacramento consagrado el domingo.

El 2.º canon del Concilio de Antioquía (341) desaprueba la conducta de aquellos que dedican una devoción especial al Santísimo Sacramento sin haberlo recibido durante la celebración de la Eucaristía. El hombre que adoptara tal práctica, advierte san Juan Crisóstomo, sería semejante a un hombre invitado a comer que, después de aceptar la invitación y lavarse las manos, se negara a comer⁶.

Por el contrario, es indiscutible que en Oriente, en la antigüedad, nunca hubo oposición a emplear la reserva eucarística para los enfermos, los presos y todos aquellos que tenían de ella una necesidad especial. "Afirmamos —dice Metrófanes Critopoulos, patriarca de Alejandría (1589)— que el sacramento reservado es siempre santo, sin perder nada de su santidad"⁷.

Pasemos ahora a la cuestión de la comunión frecuente. San Basilio de Cesarea preconizaba esta práctica y recibía él mismo el Cuerpo del Señor al menos cuatro veces por semana. "Comulgar incluso todos los días —decía él— y recibir su parte del santo Cuerpo y de la preciosa

⁵ *Sobre la Liturgia* 94 (*Patr. Gr.* 155, 286).

⁶ *Hom. III a los Efesios* (*Patr. Gr.* 62, 29).

⁷ *Confesión* 9.

Sangre de Cristo es cosa buena y provechosa. 'Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna'. Nadie duda, en efecto, que participar continuamente de la vida es vivir plenamente"⁸. Para facilitar la comunión frecuente a los fieles, éstos podían, en la época de san Basilio, llevar consigo la Santísima Eucaristía y comulgar con sus propias manos en ausencia de un sacerdote.

Hay otro punto que puede darnos cierta luz. Existía el problema de qué destino debía darse a las especies que quedaban después de la comunión de los fieles. Nicéforo Calixto, historiador del siglo IX, dice que, para evitar que las partículas consagradas se perdieran o se vieran expuestas a los efectos del tiempo o la humedad, se prefería que fueran tomadas por los niños⁹.

Evagro, historiador del siglo VI, confirma que a veces los restos eran distribuidos para que los tomaran los niños, los cuales, por razón de su edad, son inocentes¹⁰. Hubo también casos, aunque muy raros, en que los restos del Sacramento eran quemados. Al parecer, se prefería aplicar el precepto del Antiguo Testamento: "Lo que sobre de la carne y del pan lo quemaréis en el fuego" (Lv 8, 32), cuando había peligro de que los restos del Sacramento sufrieran algún daño. Ni Hipólito ni ningún doctor de la Iglesia antigua sostiene la tesis de la "Mysterium Fidei": que los restos del Sacramento deban ser venerados con solemnidad por los fieles fuera de la celebración de la santa liturgia eucarística. Los textos mencionados en la encíclica están bien escogidos, pero mal aplicados, pues se refieren a tiempos de persecución, a períodos excepcionales, y no invitan en manera alguna a la adoración recomendada por la encíclica¹¹.

CONCLUSIONES

El verdadero medio de comprender una verdad es vivirla, "veritatem facere". Y en la celebración litúrgica comunitaria realizamos el acto esencial y eminente del "veritatem facere".

Una enseñanza sobre la liturgia que descuidara este aspecto vital y se limitara a los puntos externos de la descripción del orden, de la historia, del origen arqueológico, sin referencia suficiente al aspecto didáctico y catequético, se alejaría del auténtico mensaje y del fin principal del Sacramento. Para comprender y celebrar bien la liturgia, se requiere una enseñanza sistemática y bien desarrollada. La celebración eucarística es un factor constitutivo del desarrollo de la interioridad de

⁸ Carta 93 (Patr. Gr. 32, 485).

⁹ H. E. 17, 25 (Patr. Gr. 147, 281).

¹⁰ Ibid., 4, 36 (Patr. Gr. 86, 2769).

¹¹ B. Botte, *La Tradition Apostolique de St. Hippolyte*, 84.

la fe. La máxima "lex orandi, lex credendi" ha recibido un fuerte énfasis en Oriente y ha sido particularmente expuesta por san Gregorio de Nacianzo.

En un organismo humano-divino, como es la Iglesia, y que se propone llegar a todas las almas teniendo en cuenta sus propias lagunas, las formas están al servicio del fondo, del mensaje divino que deben transmitir. Estas formas deben ser capaces de renovarse y diversificarse para responder a las necesidades inevitablemente cambiantes y diversas. Luego, por muy hermosas, seductoras y venerables que puedan parecerse ciertas formas litúrgicas, habrá que evitar todo intento de perpetuarlas, universalizarlas y sacralizarlas para siempre. Porque tales formas reflejan el clima religioso y teológico y las necesidades de una época determinada y llamada a desaparecer.

Cuanto queda dicho no debe interpretarse como si implicara una negación o reprobación del pasado. Lejos de eso, se trata de una invitación a entender el pueblo de Dios de una manera más elevada y edificante. Tengo la impresión de que la restauración y renovación de la liturgia decididas por el Concilio Vaticano II suponen la abolición de unos ritos que recuerdan un período triste, de polémica y contrarreforma, y que son, en consecuencia, totalmente provisionales¹².

Insistir ahora en unas prácticas cuya razón de ser ha desaparecido me parece que no pasa de ser una especie de fixismo litúrgico, y demuestra una contradicción con el tan proclamado espíritu de "aggiornamento".

EMILIANOS TIMIADIS

¹² Véase la refutación de ciertas prácticas y la explicación de algunas lamentables desviaciones en la obra de Dom Beaudouin, *Mélanges Liturgiques*, Lovaina 1954.

COLABORADORES DE ESTE NUMERO

ERWIN ISERLOH

Nació en Duisburgo (Alemania) el 15 de mayo de 1915. Fue ordenado sacerdote en 1940. Hizo sus estudios de teología en la Universidad de Münster, obteniendo el grado de doctor en teología con la tesis *Die Lehre von der Eucharistie bei Job. Eck*. En 1951 defendió en Bonn su tesis profesoral *Gnade und Eucharistie bei Wilh. von Ockham* y fue nombrado inmediatamente "privat dozent" en esta ciudad. Durante un año, Iserloh fue director de la Academia Social de Münster; desde 1954 es profesor de Historia de la Iglesia medieval y moderna en la Facultad Teológica de Tréveris. Entre sus obras citaremos *Die Eucharistie in der Darstellung des Job. Eck*, Münster 1950; *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther*, Münster 1952; *Gnade und Eucharistie in der phil. theologie des Wilhelm von Ockham*, Wiesbaden 1956; *Abendmahl und Opfer*, Stuttgart 1960; *Luthers Thesenanschlag-Tatsache oder Legende?*, Wiesbaden 1962. El profesor Iserloh colabora en la revista "Trierer Theologische Zeitschrift".

ERNST WOLF

Nació el 2 de agosto de 1902 en Praga. Es miembro de la Iglesia evangélica de Alemania. Estudió en las universidades de Viena, Rostock, Leipzig y Gotinga. Después de obtener su licencia en teología en 1925, ha sido nombrado doctor "honoris causa" en teología por las universidades de Rostock y Viena y por la Facultad Libre de Teología Protestante de París. Actualmente es profesor de teología sistemática e historia de la Iglesia en Gotinga. Es asimismo presidente de la *Gesellschaft für Evangelische Theologie*. Entre sus obras figuran *Staupitz und Luther* (1927) y *Peregrinatio*, 2 vols., Barmen 1962 y 1965. Colabora en las siguientes revistas: "Evangelische Theologie", "Zeit-

schrift für evangelisches Kirchenrecht”, “Zeitschrift der Kirchengeschichte”, “Verkündigung und Forschung”, “Beiträge zur Evangelischen Theologie”, “Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus”, “Theologische Bücherei” y “Die Kirche in ihrer Geschichte”.

JEAN BOSCH

Miembro de la Iglesia Reformada de Francia. Nació el 31 de octubre de 1910 en Lille (Francia) y cursó sus estudios superiores en las universidades de Lille, Francfort, París y Bonn. Licenciado en Letras y doctor en Teología, es actualmente profesor de Dogmática en la Facultad de Teología Protestante de París, miembro del Consejo Nacional de la Iglesia Reformada de Francia y director de “Foi et Vie”. Sus principales obras son: *L'Office royal du Seigneur Jésus-Christ*, Ginebra 1957; *Le Dialogue catholique-protestant* (en colaboración con Jean Daniélou y Jean Guittou), París 1960; *L'Unité dans le Seigneur*, París 1964; *La Foi chrétienne*, París 1965. En breve publicará una obra sobre eclesiología.

ALEXANDRE GANOCZY

Nació el 12 de diciembre de 1928 en Budapest, si bien en la actualidad posee nacionalidad francesa. Fue ordenado sacerdote en 1953 y recibió su formación teológica en la Facultad Teológica de la Universidad de Pazmány de Budapest, en el Instituto Católico de París, en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y en el Instituto de Historia Europea de Maguncia. Tras obtener la licencia en Teología en el Instituto Católico (1957), defendió su tesis doctoral *Le ministère dans l'Eglise selon Calvin*, en la Universidad Gregoriana (1963). Ganoczy ha sido capellán de los emigrantes húngaros en Francia (1955-1961) y encargado de investigaciones en el Instituto de Historia Europea (1963-1965). Ahora es asistente del profesor H. Küng en el Instituto de Estudios Ecuménicos de la Universidad de Tubinga. Hasta el presente ha publicado *Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère* (Unam Sanctam 48), París 1964; *Calvin und Vatikanum II, Das Problem der Kollegialität*, Wiesbaden 1965; *Le jeune Calvin, genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden 1965. Es colaborador de “Choirsir”, “Katolikus Szemle” e “Irénikon”. Prepara una obra sobre teología protestante moderna.

BONIFAC WILLEMS

(Véase “Concilium” 1, 1965)

GOTTHOLD HASENHÜTTL

Nació el 2 de diciembre de 1933 en Graz (Austria). Después de su ordenación en 1959, estudió en las universidades de Graz, Roma, Marburgo y Tubinga. Es doctor en teología y licenciado en Filosofía. Hasta 1963 fue vicario de una parroquia, pasando luego a ocupar el cargo de profesor auxiliar en el Instituto de Estudios Ecuménicos de la Universidad de Tubinga. Ha publicado *Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung aus katholischem Glaubensverständnis* y *Die Radikalisierung des hermeneutischen Problems* en *Mysterium Salutis* I. Colabora en las revistas "Theologie der Gegenwart", "Una Sancta", "Tübinger theologische Quartalschrift". Prepara dos estudios: *Charisma und Amt y Meditation: Der unbekannte Gott*.

HAMILCAR ALEVISATOS

Nació el 17 de mayo de 1887 en Lixuri (Cefallonia, Grecia). Estudió en la Universidad y en la Academia de Atenas, coronando sus estudios en 1907 con el diploma de la Facultad Teológica "Juan Crisóstomo", que forma parte de dicha Universidad. Es doctor "honoris causa" por las universidades de Oxford, Tesalónica, Moscú y Upsala. El doctor Alevisatos ha sido profesor de Religión en la enseñanza secundaria, director de departamento en el Ministerio de Asuntos Religiosos y Educación Nacional, profesor de Derecho Canónico en la Universidad de Atenas. Actualmente ejerce el cargo de procurador del Estado ante el Santo Sínodo. Además es miembro activo de la Academia de Atenas. Entre sus numerosos libros de Derecho Canónico, Historia y Liturgia merecen especial mención: *Kaiser Justinians kirchliche Gesetzgebung*, Berlín, 1913; *The Canons of the Orthodox Church*. Ha publicado artículos en "Ecumenical Review", "Theology" y otras revistas griegas y extranjeras. Tiene en preparación dos trabajos: *Das Kirchenrecht der Orthodoxen Kirche* y *Die Oekumenische Frage*.

PAUL EVDOKIMOV

Nacido el 1 de agosto de 1901 en San Petersburgo, defendió su tesis de Filosofía en la Universidad de Aix en Provençe (1942) y la de Teología en el Instituto de Teología Ortodoxa San Sergio de París (1950). En la actualidad es profesor en dicho Instituto. Su rica cultura literaria y espiritual se muestra en obras como *Dostoïevsky et le Pro-*

blème du Mal, 1942; *La Femme et le Salut du Monde*, París 1958; *Le Mariage, Sacrement de l'Amour*; *L'Orthodoxie*, 1959; *Gogol et Dostoievsky ou la Descente aux Enfers*, 1961; *Le Sacrement de l'Amour*, 1962; *Les Ages de la Vie Spirituelle*, 1964, que en breve aparecerá en castellano en E. Cristiandad. Ha publicado numerosos artículos en "Bible et Vie chrétienne", "La Vie Spirituelle", "Irénikon", "Verbum Caro", "L'Anneau d'Or", "Kerygma und Dogma", "Lumière et Vie".

ARTHUR MACDONALD ALLCHIN

Anglicano. Nació el 20 de abril de 1930 en Londres y fue ordenado en 1957. Estudió en la "Christ Church" y en el "Cuddesdon College" (Oxford), donde obtuvo la licenciatura en Letras. Tras defender su tesis *The Revival of Religious Communities in the Church of England*, fue nombrado vicario de la parroquia de St. Mary Abbots', en Kensington. Actualmente es bibliotecario en "Pusey House" (Oxford), director de conferencias en el "Cuddesdon Theological College" y prefecto de estudios en la Universidad de Oxford. Es autor de *The Silent Rebellion: Anglican Religious Communities 1845-1900* (1958); *The Spirit and the Word: Two Studies in 19th-Century Anglican Theology* (1963); *Newman, a Portrait restored* (1965, en colaboración con John Coulson). Colabora en las revistas "Irénikon", "Journal of Ecumenical Studies", "One in Christ", "Studia Liturgica" y es redactor de "Sobornost".

FRANKLIN LITTELL

Metodista. Nació el 20 de junio de 1917 en Siracusa (Nueva York) y fue ordenado en 1941. Estudió en el "Cornell College", en el "Union Theological Seminary" y en la Universidad de Yale, donde obtuvo las licencias en Letras y Filosofía (1937-1940) y el doctorado en Teología (1947). La Universidad de Marburgo le confirió el título de doctor en Teología "honoris causa". F. Littell es profesor de Historia de la Iglesia en el Seminario Teológico de Chicago y es uno de los miembros ministros de la "Rock River Conference of the Methodist Church". Entre sus numerosas publicaciones citamos: *The Free Church*, Boston 1957; *The Anabaptist View of the Church*, Boston 21958; *Weltkirchenlexikon: Ein Handbuch der Oekumene*, Stuttgart 1960; *The German Phoenix*, Nueva York 1960; *From State Church to Pluralism; Landgraf Philipp und die Toleranz*, Bad Nauheim 1957; *A Tribute to Menno Simons*, Pennsylvania 1961. Es colaborador de "Journal of Ecumenical Studies", "Religion and the Public Order", "Die Mitarbeit" y "The Journal of Bible and Religion".

DANIEL J. O'HANLON

Ingresó en la Compañía de Jesús en 1939, a la edad de 20 años, y recibió las Ordenes sagradas en 1952. Estudió Filosofía en la Universidad Loyola de Los Angeles y en la Facultad Filosófica de la Universidad Gonzaga (Washington), y Teología en la Gregoriana de Roma y en las universidades de Dublín, Friburgo y Tubinga. Sus tesis doctorales en Filosofía y Teología, respectivamente, llevaban por títulos *Substance, Proper Accident and Proper Operation in the Philosophy of St. Thomas Aquinas* y *The influence of Schelling on the Thought of Paul Tillich*. El P. O'Hanlon se ha especializado en cuestiones ecuménicas. Han publicado artículos suyos "Theological Studies", "Cross Currents", "Worship", "Commonweal" y "America". Es coeditor de "Christianity Divided".

JORGE MEJIA

Nació en Buenos Aires. Ordenado en 1945, pertenece al clero diocesano de su ciudad natal. Completó su formación científica en el Pontificio Instituto "Angelicum" y en el Instituto Bíblico de Roma. Obtuvo la licencia en Ciencias Bíblicas el año 1950 y el doctorado en Teología en 1956. Es profesor de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, donde enseña Antiguo Testamento, lengua hebrea e introducción a la Sagrada Escritura. También ejerce el cargo de secretario de dicha Facultad y de director de la revista "Criterio". Además de su tesis *La teoría de la naturaleza pura del siglo XVI al XVIII*, J. Mejía ha publicado una *Pequeña historia de la Biblia* (Buenos Aires 1964), así como numerosos artículos en las revistas "Lumen Vitae", "Estudios Bíblicos", "The Ecumenist" y, sobre todo, en "Criterio".

MAURICE VILLAIN

A la edad de 27 años recibió las Ordenes sagradas en la Sociedad de María (Maristas). Amplió estudios en La Sorbona, la Escuela de Chartres y la Escuela de Altos Estudios (Historia). Estudió asimismo en el Colegio "Angelicum" y en la Facultad de Teología de Lyon. El P. Villain obtuvo el doctorado en Teología (1929) con una tesis sobre el "Liber de Causis". Ha sido sucesivamente profesor de dogma (1929-1932), de Eclesiología y de Historia de la Iglesia (1932-1949). Ha dedicado numerosas obras a la cuestión ecuménica: *La Vocation de l'Egli-*

se; *Introduction à l'Oecuménisme; L'Abbé Paul Couturier, apôtre de l'Unité chrétienne; Oecuménisme spirituel; La prière de Jésus pour l'Unité chrétienne.* El P. Villain colabora en las obras colectivas *Eglise et Unité, Le Christ et l'Eglise, Eglise en plénitude, Bilan du Monde*, así como en las revistas "Choisir", "Missi" y "Nouvelle Revue Théologique". Corre a su cargo la crónica de "Ecumenismo en "Rythmes du Monde".

HILAIRE MAROT

(Véase "Concilium" 7, 1965)