

CLAVE TEOLOGICA PARA LA INTELIGENCIA DE LA ECLESIOLOGIA PROTESTANTE *

por RAUL GABAS

SUMMARIUM.—*Post introductionem, summatim exponitur doctrina praecipuorum theologorum protestantium, a Lutero usque in hodiernum. — In secunda vero parte, principia ad protestanticae theologiae intellectionem conferuntur.*

INTRODUCCION

En toda cultura es difícil definir el conjunto ordenado de móviles por los que surge y se desarrolla. Ningún estudio es exhaustivo, debiendo limitarse a cierto número de factores que juegan un papel importante en ella.

Jamás existió un tiempo tan rico en producción espiritual humana como el lapso que se extiende desde el Renacimiento hasta nuestros días. Es imposible descubrir las últimas raíces y tendencias del espíritu, de las cuales procede nuestro mundo actual; pero salta a la vista de un mediano conocedor de dicho período, que el protestantismo es una fuerza de primer orden en la historia cristiana y cultural moderna.

Exponer el poderío de su virtud interna, constituye el objeto del presente estudio.

Me mueven dos intereses: 1) La penetración interna de la actitud intelectual protestante; 2) El problema confesional.

Ciertamente cuentan ambas confesiones «Catolicismo» y «Protestantismo» con realizaciones importantes, durante cuatro siglos de escisión; pero el antagonismo de las mismas en el seno de la religión del amor, ha sido y sigue siendo deplorable para la fe cristiana y religión en general.

Si los contactos y diálogos —existentes y posibles— han de tener éxito, se requiere amor a la verdad e inteligencia mutua.

El enunciado del tema anticipa las ideas que quiero desarrollar:

a) *La Eclesiología*. Escojo este punto de protestantismo, porque la

(*) Este trabajo ha sido realizado con una ayuda de la Fundación «Juan March». «Salmanticensis», 10 (1963).

doctrina sobre la iglesia es el lugar teológico donde aparecen en forma más palpable las diferencias entre Catolicismo y Protestantismo.

Dando mayor amplitud de contenido al enunciado del tema, podría formularse «la realidad presente de la redención subjetiva en el protestantismo», que abarcaría casi todas las discrepancias frente al Catolicismo. Sin embargo, los mismos temas aparecerán en torno al problema de la Iglesia.

b) En unión coherente de la eclesiología con el resto del pensamiento teológico protestante, quiero resaltar los *pensamientos últimos que presiden su sistema*.

En la elección de autores no pretendo ser exhaustivo. Entre los que ofrecen interés eclesiológico, aduciré un número suficiente para que se transparente el pensamiento protestante.

No ignoran mis lectores la dificultad de exponer el protestantismo como todo unido, pues las individualidades son muy diferenciadas.

En la *parte expositiva* haré tres apartados: 1) los reformadores, escogiendo a Lutero y Calvino, pues son ellos quienes ofrecen especial interés doctrinal; 2) principales momentos históricos del problema eclesiológico en el protestantismo; 3) problemática actual. Dedicaré la *segunda parte* a la unidad ideológica de su sistema. Espero que este trabajo ayude a entender. ¡Ojalá la inteligencia descubriera una fe común o la preparara! Por lo menos, la exposición del problema puede conducir a una delimitación clara de las posiciones mutuas.

A) ECLESIOLOGIA PROTESTANTE

I.—LOS REFORMADORES

1. Lutero.

No puede compararse punto por punto la teología de Lutero con la precedente medieval, ni con la católica actual. Su pensamiento es una totalidad específica; y en su totalidad diferente. La inteligencia de su eclesiología exige una visión del conjunto.

La terminología está más cerca del uso escriturístico que del escolar; y en su cercanía a la Sagrada Escritura no podemos prescindir —para su inteligencia— de los presupuestos filosóficos, a los que me referiré más tarde.

La perspectiva escatológica es un factor decisivo de su pensamiento. Tiempo y eternidad son dos fuerzas vivientes en continua tensión. La eternidad es vista en el acto de su venida; y el tiempo en su movimiento hacia la supresión y plenitud en la eternidad.

El vínculo que los une es la Palabra de Dios, la cual pone la totalidad del movimiento —bajo la forma de ley y Evangelio— hacia la eternidad.

Esta Palabra y el ser auténtico creado por ella, es estrictamente trascendente. Su audición en el tiempo es el principio del movimiento hacia la verdadera realidad del más allá.

Esta visión del tiempo como unidad vital de movimiento hacia la eternidad, tiene su mejor expresión en el problema —central para Lutero— de la justificación. Aquí se pone de manifiesto su visión del hombre, pecado, unidad del orden presente, actualismo de la acción divina, escatología como impulso básico en el panorama de la teología.

La pregunta de la justificación no puede contestarse «según la mente de Lutero» con la doctrina católica de la accidentalidad de la gracia, ni con la interpretación frecuente de que nada sucede en el hombre por la justificación.

Lutero no trabaja con ideas estáticas, sino dinámicas. La justificación es el movimiento introducido por la Palabra de Dios —con su resonancia en la fe— entre un término a quo «homo tantum peccator» y un término «ad quem» «homo simpliciter justus», en la creación nueva del hombre escatológico.

Entre estos dos polos se desarrolla la tensión de vida del justificado, determinada por ambos «homo simul justus et peccator». Y lo que sucede en el individuo no es más que una parcela de la misma lucha desarrollada en el ámbito universal del Reino de Dios y de las tinieblas.

El término «a quo» es el hombre pecador y solamente pecador. Pecado es la aversión a Dios e inclinación sobre sí mismo. El pecado propiamente tal no va constituido por las acciones singulares. El pecado afecta a la totalidad de la persona que se halla en el apartamiento de Dios y cerrada sobre sí misma.

Compenetra de tal forma persona y naturaleza que toda obra procedente de una persona en estado de pecado, es también pecado; y la persona queda totalmente afectada por cada infracción concreta. Es más: el pecado constituye una unidad viviente, de forma que se aleja con todo su organismo interno, o permanece todavía en el sujeto bajo cualquiera de sus restos ¹.

Su nervio vital está en el egocentrismo y no aceptación de la soberanía divina. Como tendencia es la concupiscencia, la cual constituye el pecado original. Es una inclinación al mal que penetra todo el hombre; un apartamiento de Dios prohibido en el primer precepto de la ley ². Al permanecer en el creyente, éste continúa en el reino del pecado.

1. Cf. RUDOLF HERMANN, «*Simul justus et peccator*», 2.^a ed., 1960, pp. 33-34. 60.

2. R. HERMANN, o. cit. pp. 39-40.

El término «ad quem» es la renovación escatológica del hombre, en la cual es eliminada la realidad interna del pecado, al crear un hombre nuevo, intrínsecamente justo «justus in spe».

El estadio presente del cristiano está caracterizado por el «simul justus et peccator», teniendo estricta validez ambas ideas. Aunque no en el mismo sentido. Es «intrinsece peccator», «extrinsece justus». Intrínsecamente pecador porque permanece siempre la realidad actual de la concupiscencia; y por tanto del pecado. El que prueba en sí las acciones que parecen buenas experimentará el deseo secreto de librarse del mandato divino. Las buenas obras no suceden con la intensidad exigida por la ley. De ninguna podemos decir: «mira Señor una obra en la cual no encontrarás defecto»³.

Lutero no ve en ella la idea católica del pecado venial, sino la sobrevivencia de la unidad indivisible del pecado.

Entre tanto ha sucedido algo real en el hombre, «es declarado justo». Con esta declaración se da una remisión real del pecado, pero no una destrucción de su realidad intrínseca «ablatio in spe». Esto no significa una arbitrariedad divina. Con el pecado ha sucedido algo real. Aunque permanece mientras vivimos, ha recibido la estocada de muerte. El creyente «ex averso fit conversus». Busca a Dios con temor y confianza⁴. Dios llama justo, lo que ha sido hecho verdadero: el hombre que ha hecho principio informante de la vida el perdón de su pecado y su encubrimiento bajo la justicia de Cristo.

A pesar de todo, el título de justo no se debe a la desaparición del pecado, sino a la misericordia divina que no lo tiene en cuenta.

Mas el panorama ha cambiado: el hombre disiente de su pecado; se ha iniciado la lucha contra sí mismo. Esta es la característica de las buenas obras: «non quod sine peccato sint, sed quia adversus peccatum pugnando facta sunt»⁵.

El hombre no está sano, pero está en camino hacia la sanación. La expresión «cubrir» con la justicia de Cristo tiene un contenido ontológico real. Cristo es el portador del proceso de la redención. En El está el nuevo ser de los hombres. Para nosotros es realidad futura. En sí mismo, es la realidad escatológica: «el Cristo parusiaco en su acción de venir sobre el tiempo». En cuanto el hombre ha sido puesto en un movimiento real hacia la eternidad en Cristo y es visto desde Dios con la certeza de que llegará al término, puede con toda verdad juzgarse bajo la imagen de la futura realidad. Como el médico considera curado al enfermo que ha sido puesto en un proceso de segura curación.

3. R. HERMANN, o. cit., pp. 25-6; 111-112.

4. R. HERMANN, o. cit., pp. 27-29.

5. R. HERMANN, o. c., p. 138.

En el «simul justus et peccator» no se trata de la coexistencia de dos realidades ni de dos «yo». El sujeto es uno sólo, en el cual tienen lugar las dos dimensiones del pecado y de la gracia. No como duplicidad estática sino como términos de un movimiento, unidos por lo que constituye la realidad presente: el devenir «werden» del futuro; el tránsito del «non esse ad esse»; la conversión continua.

Este «fieri» tiene un curso determinado: la existencia concreta querida por Dios, a través de la cual guía al hombre. En cuanto transcurre el tiempo concreto del plan divino, hay un progreso continuo hacia el más allá; o mejor: de la eternidad hacia el tiempo.

En cuanto a la intensidad de la misma justicia: el creyente permanece continuo principio, hasta que la eternidad asume su continuación.

Dentro de este movimiento existencial hacia la eternidad, inaugurado por la Palabra de Dios en Cristo, tiene la Iglesia el ámbito de su existencia. Lo mismo que en la justificación, desaparece aquí toda idea substancialista, haciendo uso exclusivo del actualismo dinámico.

También en este problema se muestra decisiva la visión de la Palabra de Dios como unidad viva y actual, portadora del suceder colectivo e individual de la redención: en el estadio presente y en el de consumación. En esta visión tiene su raíz la justificación «sola fide» y la doctrina de la Iglesia.

El objeto formal de su teología es la Palabra de Dios. Esta, como acción creadora de Dios dirigida al hombre, es la redención objetiva y el futuro escatológico cristiano. En cuanto penetra en el hombre —dándole un testimonio cierto de su futuro en Cristo— es la fe.

En lo dicho aparece clara la visión determinante del mundo teológico luterano: el dinamismo de la palabra divina como fuerza y causa única, portadora de todo el suceder de la redención. Aquélla —en su actualidad— crea la forma de manifestación terrena.

No quiere destruir totalmente la iglesia terrestre, pero: la visión de la soberanía de la Palabra de Dios, desarrollada con todo rigor, introduce una perspectiva eclesiológica esencialmente desligada de la iglesia empírica.

Centrado el cauce exclusivo de la redención en la Palabra de Dios y negada toda interpretación infalible de la misma por cualquier autoridad externa, no queda más función que la de resonancia humana de la Palabra divina, «la predicación».

Sólo en cuanto Dios no quiere dar su espíritu y la fe s'n la palabra y signo externo (sacramento), puede hablarse de una función de la iglesia en su dimensión visible.

No existe propiamente un ser terreno de la iglesia. Bajo la dimensión terrena se agota en la predicación y administración de sacramentos, como suceso de la Palabra divina.

El verdadero ser de la iglesia es trascendente e invisible: «la comunidad de los verdaderos creyentes». Como tal sólo es cognoscible por la fe. Es una ciudad eterna de Dios, más allá de toda manifestación terrena. Existe desde el principio del mundo hasta el final de los tiempos. Cristo es su cabeza.

Esta comunidad de los creyentes creada por la Palabra de Dios, tiene su manifestación terrena, pero sus límites no coinciden con una dimensión social determinada.

Hay verdadera iglesia donde es predicada la Palabra auténtica de Dios y son administrados los sacramentos. Como verdadera Palabra de Dios, sólo es cognoscible por la fe. La comunidad de creyentes fundada por ella es la iglesia verdadera, cuyos límites nos son incognoscibles.

En cuanto Dios quiere iluminar a los hombres a través de la predicación humana, es de derecho divino la existencia de una comunidad terrena y visible, la cual es verdadera iglesia en la medida que está allí la Palabra de Dios ⁶.

La ordenación concreta de la comunidad terrena es de derecho humano. Los creyentes están ligados a esta comunidad terrena, pues la Palabra divina quiere manifestarse a través de la predicación humana.

En esta comunidad visible no existe jerarquía alguna. Cristo es la única cabeza; rige la iglesia a través de su Palabra.

Todos los poderes se reducen al ministerio de la palabra, cuya potestad se da a todos por el bautismo «sacerdocio universal cristiano».

Para el ejercicio público se requiere la vocación por una comunidad. Mas el poder del ministerio espiritual procede de Dios ⁷. Los creyentes deben realizar la constitución externa de la iglesia: creando un orden jurídico humano, con apoyo en la dirección del derecho divino, «ministerio de la palabra y sacramentos», junto con las tres directivas fundamentales que se derivan de la «lex fidei»: amor, igualdad y libertad cristiana. Los principales campos a los que se extiende esta regulación humana son:

6. La interpretación más lógica del pensamiento de Lutero es la siguiente: 1. La verdadera iglesia es la comunidad invisible de los consumados en Cristo. En este sentido se identifica con el estadio escatológico del Reino de Dios. A esto debe añadirse: 2. La verdadera comunidad cristiana —hasta el final de los tiempos— es una dimensión dinámica. Se dilata en el tiempo a través de la Palabra. Este suceso temporal constituye también la iglesia verdadera. Sólo la fe es el órgano de conocimiento de la condición interna de dicho suceso. 3. La palabra divina se comunica a través de la palabra humana terrena. Pero su identificación como manifestación de la Iglesia verdadera, no es perceptible a los ojos de la razón. Sólo la fe y no los ojos profanos pueden discernir si allí palpita la iglesia verdadera o un fenómeno puramente humano. Los sacramentos —bautismo, cena— son entendidos como forma especial de la Palabra.

7. EBELING, en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1957, ss. (=RGG), «Luther», t. IV, col. 480 ss.; A. ADAM, en RGG, «Kirche», t. III, col. 1308 ss.; SEEBERG, Erich, *Luthers Theologie in ihren Grundzügen*, Stuttgart, 1940, pp. 164-175.

derecho parroquial, dirección eclesiástica interna, disciplina y bienes eclesiásticos.

En principio, la iglesia es autónoma en la ordenación conveniente de estos ámbitos. En caso de necesidad puede intervenir el poder secular; no por potestad propia sino como «praecipuum membrum Ecclesiae». Por ser bautizado es miembro de la iglesia, dentro de la cual conserva su propia misión.

Al carecer de otras fuerzas, basado en dicho título «Notepiskopat», deja —de hecho— la ordenación externa de la iglesia a la autoridad civil⁸.

En la relación del estado y la iglesia está incorporada la visión luterana sobre la duplicidad de órdenes. No pueden considerarse representantes de dos ámbitos ontológicos de la realidad «natural y sobrenatural». No hay más que un orden ontológico. La duplicidad es de inteligencia existencial.

En el estado de armonía natural o en un estado verdaderamente cristiano, no existiría dicha duplicidad. La ley se derivaría espontáneamente como cauce natural creado por el Evangelio.

El pecado introduce la tensión entre dos polos «pecado-gracia»; «ley-evangelio»; «estado-iglesia».

Aún ahora no se trata de dos mundos separados, sino de dos dimensiones espirituales distintas, bajo un continuo juego dialéctico, en el cual se penetran, condicionan y limitan, realizando cada cual su función en el mundo querido por Dios.

Las distintas funciones de la ley se extienden a un mismo hombre; la función del estado a la iglesia y la de la iglesia al estado.

Este surge como medio contra el pecado. Su existencia es voluntad divina, para poner un dique a la humanidad pecadora. Por éso tiene la espada, con la cual reprime y castiga.

Tiene la función positiva de mantener el orden social y educar el pueblo para el orden y la cultura. Así prepara el camino a la iglesia, pues ésta no es posible sin un orden donde apoyarse.

La función ordenadora del príncipe cristiano, según dije antes, se extiende hasta el mismo aspecto externo de la iglesia. Lo típico de la comunidad cristiana es la presencia de la Palabra divina y no una dimensión sociológica determinada. Estado e iglesia son instrumentos divinos a través de los cuales dirige al hombre bajo la dualidad de ley y evangelio.

En la ley distingue tres funciones: 1) «accusans»: como ley no cum-

8. *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1520.

plida e imposible de cumplir; 2) «coërceus»: para limitar la extensión del pecado. Esta función es incorporada por el estado. Es misión propia recibida directamente de Dios y tiene su norma en la razón; 3) «lex christiana». El hombre poseído por Cristo, que renuncia a toda justicia propia, se manifiesta espontáneamente —sin ser cohibido por una ley extrínseca— en el cumplimiento de la voluntad divina, la cual comprende: los mandamientos, la propia profesión; vencimiento de sí mismo y confianza en Dios. La conciencia poseída por Cristo, ilumina —exigiendo obediencia— todos los ámbitos de la vida.

Los dos primeros usos de la ley no tienen sentido típicamente cristiano. Se extienden también al justificado, pues éste sigue siendo pecador. Por el tercer uso, el cristiano es devuelto al mundo, donde manifiesta su obediencia a Dios. No hay ética política específicamente cristiana. Dios manifiesta su voluntad a través de los órdenes racionales mundanos y de la situación concreta.

El orden mundano y su moral no tienen en sí mismo su valor religioso. Este procede del cumplimiento por el creyente, de la voluntad divina manifestada allí «ética de obediencia». Las buenas obras reciben su valor de la fe ⁹.

Por tanto, ninguna dualidad ontológica bajo los binomios: razón-fe; estado-iglesia. No existe más que un mundo concreto con su orden racional, el cual se cierra en sí mismo, «autonomía, pecado, inteligencia legal», o se abre a la Palabra de Dios, renunciando a toda autonomía «gracia, evangelio».

En conjunto: la respuesta al planteamiento luterano del problema eclesiológico, depende del siguiente grupo de preguntas teológicas: 1) Redención objetiva; escatología; redención subjetiva: conducto por el que llega a nosotros la objetiva, y formalidad de la misma. 2) Notas externas que Cristo dio a su comunidad terrena.

2. *Calvino.*

Calvino no es en primera línea innovador doctrinal. Con la disciplina de su pensamiento práctico, realizó un tipo de reforma de gran trascendencia histórica.

Es un hombre enérgico y prudente, capaz de unir antítesis profundas: p. e., libertad cristiana y firme disciplina eclesiástica, con lo cual está abierto al espíritu humanista y supera el peligro de anarquía que amenaza a la reforma en sus orígenes. Tiene una idea más positiva de la ley

9. SEEBERG, E., o. c., pp. 176-182; 183-211; GRUNDMANN, S., «*Geschichte der Ev. Kirchenverfassung der neuesten Zeit in Deutschland*», en RGG, t. III, col. 1572 ss.; EBELING, art. c., col. 508-513.

y menos dialéctica que Lutero. Asimismo una mayor valoración intrínseca del orden natural. Existe una armonía perfecta entre la creación y la revelación.

Su concepción de la iglesia y del estado es la clave para que aquélla pueda sobrevivir bajo un estado de persecución y prosperar bajo la protección de un gobierno favorable, en íntima unión con él.

La situación de los protestantes en Francia le llevó a configurar la organización eclesiástica con mayor autonomía externa, en lugar de apoyarse tan directamente en el estado como Zwingli y Lutero.

Estado e iglesia son dos reinos distintos, pero no opuestos: uno espiritual, cuyo campo es el alma y conciencia, devoción y culto; el otro político: regulador de las costumbres externas y del orden terreno en general.

El Estado lleva en su ley interna —recibida de Dios— el reconocimiento y protección de la verdadera religión. El conocimiento de ésta es misión de los teólogos; su reconocimiento y protección, obra de los políticos, quienes deben evitar la profanación de su verdad y culto.

Gobernar es una vocación especial que procede de Dios. Por eso los cristianos tienen el campo abierto en el mundo político. Para Lutero en cambio: el cristiano está —en principio— fuera del orden estatal; por puro amor al prójimo se incluye en dicho orden ¹⁰.

Calvino se afana incluso en delimitar a base de la Biblia la misión del estado. En su pensamiento eclesiológico hay una tensión teórica entre la iglesia invisible y la experimental.

El verdadero ser de la iglesia es totalmente escatológico: «Corpus ac societates fidelium quos Deus ad vitam aeternam praedestinavit» ¹¹. El número de los elegidos desde el principio de los tiempos. Este principio disuelve la comunidad eclesiástica en átomos disgregados por el mundo. Sin embargo —con el tiempo— concentra más y más su atención en la iglesia terrena y en el conocimiento de nuestra salvación en Cristo, sin revocar el principio de la predestinación.

Dios ha dispuesto la iglesia terrena como instrumento de salvación. Si queremos renacer a la vida eterna, recibiendo el perdón de los pecados, debemos ser concebidos en el seno de la iglesia. Esta es el pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo. Quien procura la unión con él —perseverando hasta el fin— atestigua ser verdadero miembro de la iglesia.

Fuera de la iglesia no hay salvación. Quienes disienten y siembran disensión en ella, no tienen esperanza de salvarse mientras perseveren en su separación ¹².

10. WERNLE, Paul, *Der Evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren. Calvin*, Tübingen, 1919, pp. 139-142.

11. *Catec. Eccl. Genov.*, p. 695, en *Institutiones Christianae Religionis*, Ginebra, 1550.

12. *Catec. Eccl. Genov.*, *ibid.*, p. 697

Por iglesia visible entiende la multitud de hombres diseminados por el mundo, que profesan la fe en Cristo-Dios. Por el bautismo se inician en su fe; por la participación en la cena atestiguan la unidad en la verdadera doctrina y caridad, consienten en la palabra del Señor y conservan el ministerio instituido para su predicación. En esta iglesia hay muchos mezclados que nada tienen de Cristo ¹³.

De la misma manera que es necesario creer en la iglesia invisible —sólo clara a los ojos de Dios— debemos cultivar la comunión con lo que los hombres entienden por iglesia.

Es problema fundamental para Calvino discernir la verdadera iglesia visible. El se ha separado de la Iglesia Romana y exige reconocimiento de la propia, ante distintos movimientos adversos a toda organización eclesiástica. Por eso escribe: «es prerrogativa divina conocer los predeterminados; mas conviene a veces discernir quiénes deben ser tenidos por hijos de Dios. Para ésto nos han sido dados ciertos indicios, según los cuales reconocemos los miembros de la iglesia: profesión de fe; ejemplo de vida; participación en los sacramentos; fe en un mismo Cristo Dios».

Con mayor certeza ha señalado su cuerpo: «donde es predicada y oída sinceramente la Palabra de Dios y son administrados los sacramentos según la institución de Cristo, existe sin duda iglesia de Dios» ¹⁴.

Es desertor quien se aparta de una iglesia con dichas notas. En cuanto a la doctrina: hay verdades esenciales. Entre ellas enumera: un Dios; Cristo, Dios e Hijo de Dios; nuestra salvación por la misericordia de Dios. Hay otras discrepancias que no rompen la unidad.

Calvino —tan moderado en sus exigencias para la existencia de verdadera iglesia y comprensivo con sus miembros— se muestra acerbo en su crítica a la Iglesia Romana. Aquí todo es idolatría; y no reúne —a su juicio— ese minimum de notas marcadas por Lutero ¹⁵. Si bien añade: «no negamos que haya iglesia entre los romanos. Litigamos solamente de su constitución legítima» ¹⁶.

La Iglesia es católica porque no pueden darse dos. De la unión de los elegidos a su cabeza resulta un solo cuerpo.

Es santa, porque los elegidos son santificados con la regeneración espiritual. En el estado presente aún no es perfecta; está en vía de progreso hacia su meta ¹⁷.

La iglesia es gobernada por el Señor a través de su Palabra. Como es

13. *Instit. Christi. Relig.*, ed. cit., p. 218.

14. *Inst. Christ. Rel.*, ed. cit., pp. 219-220.

15. *Inst. Christ. Rel.*, ed. cit., pp. 222-3.

16. *Inst. Christ. Rel.*, ed. cit., p. 231.

17. *Inst. Christ. Rel.*, ed. cit., p. 117.

invisible, usa vicarios visibles; no para comunicarles su derecho y honor, sino para realizar su obra.

En la ordenación externa de la iglesia— con un apoyo aparente en la Sagrada Escritura— se rige por su visión personal y espíritu de disciplina.

De los ministerios enumerados en el Nuevo Testamento, rechaza algunos —como extraordinarios para el tiempo apostólico—; y retiene cuatro como necesarios —por voluntad de Dios— para todo tiempo: «pastores»: disciplina, sacramentos, apostolado, predicación; «doctores»: interpretación de la Sagrada Escritura; «presbíteros»: censura de costumbres y disciplina; «diáconos»: cuidado de los pobres.

La autoridad básica en el sistema calvinista es el párroco, y con él la comunidad local. Exige de él: sana doctrina, vida santa y ausencia de delito que pudiera dañar su autoridad.

Es elegido por votación o consentimiento de la comunidad, bajo la dirección de otros párrocos. Como rito de ordenación retiene la imposición de manos.

La potestad eclesiástica comprende: la predicación de la Palabra de Dios y administración de sacramentos. Jurisdicción para la disciplina de costumbres: la corrección privada por el párroco y el juicio eclesiástico ejercido por los ancianos, cuando aquélla no surte efecto. A las faltas menores sigue una corrección; a las de mayor gravedad la excomunión «exclusión de la cena».

La disciplina de los párrocos constituye un capítulo especial. Es objeto de reuniones anuales y de sínodos. La potestad eclesiástica se extiende además al perdón de los pecados «en sentido declarativo». Es ejercida por el párroco, en forma privada o pública.

Este espíritu calvinista dio mayor energía moral a sus comunidades que los luteranos¹⁸. Gracias al sentido dinámico dado a la predestinación, que se manifiesta en la vida de los creyentes, logra comunicar vida a la iglesia visible. Desde que inicia su actividad práctica de reforma centra su atención en ella. Sintió verdadera preocupación por su unidad terrena.

18. Cf. CALVIN, *Institutiones Christianae Religionis*, Ginebra, 1550, pp. 216-240; *Ibid.*, *Catechismus Ecclesiae Genevensis*, pp. 695-697; RGG, art. «Calvin», t. I, cols. 1588 ss.; WERNLE, Paul, *Der Evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren. Calvin*, Tübingen, 1919, pp. 51-66; 129-154; 355-386.

II.—NOTAS HISTORICAS SOBRE LA ECLESIOLOGIA PROTESTANTE

Lutero y Calvino no quisieron entregar la organización de la iglesia en manos del estado. Sin embargo, ambos dejaron la puerta abierta para la intromisión del mismo ante los tiempos que se aproximaban.

Lutero, en principio, concibe la organización externa de la iglesia con independencia del poder estatal. Debe fundarse sobre estas bases: ministerio de la palabra y sacramentos «de derecho divino». Sobre este fundamento, los verdaderos creyentes deben —ateniéndose a los tres principios mencionados que se derivan de la ley de Cristo: «amor, igualdad, libertad cristiana»— crear la organización eclesiástica, la cual es de derecho humano.

El estado cristiano puede colaborar a título de «*praecipuum membrum ecclesiae*» «*et custodia utriusque tabulae*» (*cura religionis*). Debe intervenir sólo en caso de necesidad. El portador del poder estatal actúa no como tal, sino como individuo cristiano que coopera con la aportación específica de su vocación.

A falta de otras fuerzas adecuadas para crear una constitución eclesiástica, el caso de necesidad existió desde el principio.

En el sector reformador, la ordenación calvinista —con su centralización del poder eclesiástico en la comunidad local— crea una célula básica con capacidad de independencia frente al poder estatal.

El ministerio de la palabra que ejercen los pastores y doctores es de derecho divino. El ministerio de los presbíteros y diáconos se funda en el derecho humano; pero son testimoniados ya en la Sagrada Escritura. No son instituidos, pero sí queridos por Dios; y son partes necesarias de una iglesia reformada.

Así, la comunidad local tiene autonomía en el campo de la dirección y disciplina eclesiástica: en manos del consistorio, formado por pastores y presbíteros. Sin embargo, los ancianos del consistorio son tomados de los órganos directivos seculares. De esta manera: por su cooperación en la elección de pastores y doctores, participa la autoridad civil en la dirección de la iglesia, aunque no por su potestad secular sino por su pretendencia a ella. La suerte de la iglesia calvinista osciló según las circunstancias de cada país.

En el sector luterano alemán, la ordenación eclesiástica queda ligada al poder público. El príncipe de la región dispone visitaciones, con el fin de atender al bien espiritual de sus súbditos. Junto al estado existe un superintendente para velar por el fin de estas visitaciones.

Oficio propiamente espiritual tienen solamente los párrocos.

El segundo elemento supralocal es el consistorio. Surge en Wittenberg (1539). Lo mismo que las comisiones visitadoras, está compuesto por ju-

ristas y teólogos. Realiza juicios espirituales y funciones administrativas. Estas pasan después a manos del consejo eclesiástico, surgido en Württemberg, (1553-1559). Las funciones de éste son: prueba, colocación y vigilancia —además del poder disciplinar— sobre los párrocos y la enseñanza; observancia del patronato real; administración central de los bienes eclesiásticos. Resulta una ordenación centralizante, con poca autonomía local.

A pesar de los principios de Lutero, la actividad de los seglares se reduce a la administración de bienes eclesiásticos y al cuidado de los pobres. En cuanto a la elección del párroco, les queda un voto negativo, por inepto.

En los siglos siguientes a la refoma, las líneas directivas permanecen las mismas; cambia solamente su interpretación. Los teólogos ortodoxos transforman la doctrina de los reformadores sobre los tres estados sociales: eclesiástico, político, económico, en un principio de ordenación interna de la iglesia, con miras a un poder interno director de la misma. Distinguen entre «potestad interna»: predicación, administración de sacramentos, poder de las llaves; y «potestad externa»; que comprende el resto del poder eclesiástico y corresponde al príncipe, como estado interno de la iglesia y no como poder terreno.

En este sistema, llamado episcopal (así Böhmer) se esfuerzan los teólogos en distinguir teóricamente —aún cuando de hecho el poder secular fuera portador de la potestad eclesiástica— el campo civil del eclesial. El poder de los príncipes sobre la iglesia, es justificado a base de que el poder tradicional de los obispos había pasado transitoriamente a los príncipes, en los territorios protestantes (tratado de Passau, 1552).

En el ejercicio de este poder tenían importantes limitaciones. En cuestiones de doctrina y culto, el príncipe está sujeto a las decisiones de teólogos competentes. La administración y potestad judicial había sido transpasada a los consistorios y superintendentes.

El poder episcopal quedaba reducido esencialmente —fuera del derecho de convocar sínodos y ordenar visitaciones— al derecho de cubrir puestos.

El crecimiento del poder territorial autónomo en el siglo xvii —dentro del clima intelectual de la época— fue debilitando estas limitaciones.

El jurista Christian Thomasius (1655-1728) plantea sistemáticamente un nuevo principio.

Ataca el sistema anterior basado en tres intereses prácticos: a) aversión al dominio de los teólogos en la doctrina y orden de la iglesia; b) es partidario de la tolerancia y libertad de conciencia; c) desea una reforma eclesiástica para eliminar restos papistas.

Tal reforma no puede llevarse a cabo sin intervención del príncipe. Es influido además por dos principios de Pufendorf: 1) En la iglesia

no hay potestad imperante a manera de la política. No hay en ella otra distinción que la de oyentes y docentes; 2) Compete al príncipe, frente a las asociaciones libres, incluida la iglesia, todo derecho necesario para conseguir el bien común, «paz y bienestar»¹⁹.

Sobre estos presupuestos apoya el poder del príncipe sobre la iglesia, «ius circa sacra», en estos fundamentos: a) sin temor de Dios y moral no tiene consistencia el estado; b) en una gran iglesia pública —como muestra la historia— sólo la transmisión de los asuntos eclesiásticos al estado garantiza la libertad de los cristianos frente al dominio clerical.

Lo decisivo en él es que dicho poder se basa en la naturaleza del principado local y no en la cesión transitoria del poder episcopal.

Así queda formulado el principio del sistema territorial²⁰.

Posteriormente, en el sistema colegial, cambia el nombre sin alterar la realidad.

En este sistema la iglesia es concebida como una asociación con poderes propios, acomodándose a las leyes del estado, el cual tiene derecho de inspección sobre ella. Como los miembros no pueden ejercer ordenadamente sus poderes, la traslación de los mismos al estado es lo más útil para la iglesia. Así, p. e., Christoff Matthäus Pfaff²¹.

En el siglo XIX prosigue la idea de la iglesia como asociación, con derecho de inspección estatal, acomodándose a su naturaleza «ius circa sacra», a distinción del «ius in sacra» que corresponde a la iglesia. Sin embargo, en el campo protestante es ejercido por los príncipes a través de los consistorios.

Durante el período racionalista —aún en los momentos de su apogeo— el estado puede justificar su protección a la iglesia, pues ésta es un poder de educación popular. La iglesia en cambio, experimenta importantes dificultades en mantener el lugar pretendido.

La ortodoxia del siglo XVII se apoya en la Biblia, libro escrito por Dios a través de plumas vivas. Su interpretación auténtica es la protestante. De ella deducen un sistema, el cual —bajo la protección estatal— es la

19. Pufendorf ve la religión como libre derecho individual. Ninguna religión «según su esencia» conduce a la formación de una sociedad semejante al estado, con autoridad suprema. La cristiana conduce a la formación de comunidades, con el ministerio de la palabra, pero no a la formación de una sociedad total, autónoma. El estado —mientras no queden dañados sus fines— no tiene derecho de intromisión en el ámbito esencial religioso. Al plantear el caso de que población y gobernante sean cristianos, convierte el derecho general de inspección en derecho de protección. Moral y doctrina pública se identifican entonces con la cristiana. Toda comunidad que sobrepase la local es de competencia estatal. Sigue resonando en él la doctrina del «praecipuum membrum Ecclesiae», pero muy atenuada.

20. Emanuel HIRSCH, *Geschichte der Neuern Evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegung des europäischen Denkens*. t. I, Gütersloh, 1960, 2.ª ed., pp. 81-106.

21. E. HIRSCH, o. c., t. II, p. 343.

base del orden religioso en la vida común. En la primera mitad del siglo XVIII esta posición se tambalea. Por una parte el cambio general en la imagen del mundo. Por otra parte el movimiento interno llamado pietismo, el cual basa el Cristianismo en la experiencia personal y comportamiento moral, con la consiguiente debilitación de las doctrinas objetivas eclesiásticas, del prestigio de los ministerios eclesiásticos, distancia de lo antiguo y confesional, exigencia de libertad y tolerancia, tendencia hacia una religión de la libertad personal. La ortodoxia pietista aspira —dejando la escolástica y polémica dogmática— a una doctrina más sencilla, sin miras confesionales. En la educación de los teólogos se rige por miras prácticas.

Esto sucede cuando se está produciendo un cambio profundo en el espíritu general alemán, reflejado en el pensamiento de Pufendorf, Thomasius, Leibniz, Wolff...: «la fundamentación de la existencia —derecho, moral, religión— en bases racionales»²².

La ortodoxia se vio ante una decisión difícil frente al tiempo nuevo. La oposición inicial fue debilitándose por la intromisión del racionalismo en el mismo seno de la teología e iglesia.

Si bien existieron en todo tiempo grupos fieles a la ortodoxia tradicional, el siglo XVIII y XIX promueven una verdadera crisis eclesiástica, junto con el problema de la actitud ante la Biblia, planteado por los nuevos conocimientos.

Lentamente —y en medio de fuertes luchas entre el pensamiento ortodoxo y nuevo— va ganando terreno la posición de la razón, hasta que lo universal humano predomina en la mente de los letrados sobre lo positivo revelado.

Aún los fieles a la revelación positiva en Cristo, tienen que adoptar una actitud mediadora para justificar su religión ante el pensamiento de la época. Las reacciones de autoafirmación ortodoxa no son decisivas en la vida de la nación.

El siglo XIX tiene especial importancia por su pensamiento sobre la esencia de la iglesia. El racionalismo con la distinción entre lo esencial y lo condicionado al tiempo en la Biblia, y la libertad de juicio individual frente a las declaraciones eclesiásticas, despertó el sentido de lo humano e histórico en la iglesia visible. Desde el principio fue designada ésta como sociedad. Lo peculiar de la misma era «el ministerio de la predicación y doctrina divina revelada».

La neología²³, al resaltar el carácter sólo aproximado de lo histórico

22. E. HIRSCH, o. c., t. II, p. 391 ss.

23. Se llama así a dos generaciones de teólogos entre 1740 y 1786, los cuales quieren seguir fieles a su iglesia y caminar con la formación científica de su pueblo. Tienen la conciencia de estar en un proceso de evolución, no cerrado aún, que llevará a una for-

a lo esencial cristiano, deja la iglesia sin peculiaridad propia. Es una sociedad religiosa condicionada por la voluntad y visión de los hombres que la informan.

Quedaba así depauperada en profundidad teológica, reducida a un medio de educación popular.

Schleiermacher y Hegel pretenden llenar este vacío, concediendo especial atención a la iglesia dentro de su sistema general. Ambos ven en la aparición histórica de la iglesia el espíritu de una comunidad que entra en la historia con Jesu Cristo, obrando en la vida de la humanidad, como principio renovador: espiritual, moral y religiosamente. Dicha comunidad se identifica con la auténtica vida interna de Jesu Cristo. La iglesia es el corazón de la revelación de Dios al mundo.

Para Schleiermacher es la unión de la esencia divina con la naturaleza humana bajo la forma de la vida total de la comunidad de espíritu que anima la comunidad creyente.

Todas las iglesias concretas son imágenes transitorias —expuestas a error— de una iglesia imperecedera, la cual debe concebirse como «totalidad de eficacia pura y original en el mundo, salida de Cristo».

En el aspecto terreno es una asociación bajo la soberanía general del estado. A diferencia del sistema territorial (Thomasius, Böhmer) conoce un poder peculiar de la iglesia —distinto del poder de los príncipes— transmitido a ellos por un contrato tácito.

Este poder radica en los miembros de la comunidad eclesiástica. Es el derecho de disponer sobre la forma y actividad de la comunidad, acomodada a su fin.

Supuesto este principio deja al estado el control jurídico sobre la administración general y de bienes. El resto del régimen de la iglesia lo otorga a la misma. Debe edificarse en forma de pertenencia a una comunidad particular. Esta es la base de la constitución. En concreto

mulación mejor en futuras generaciones. Elaboran un racionalismo teológico moderado. Afirman un conjunto de verdades racionales sobre Dios y el hombre, en las que debe ordenarse la revelación: p. e., Johan August Ernesti, 1707-1781. Ven la necesidad de llevar la revelación a los hombres y de traducirla al idioma corriente. Lo esencial y accesorio en ella se muestra por su fuerza en mejorar los hombres. Así realizan una gran simplificación del Cristianismo: en lugar de los artículos de fe se introducen ideas directoras. Los sacramentos —en lugar de la eficacia misteriosa clásica— son equiparados a la palabra doctrinal y concebidos como fuerzas del ánimo que ayudan a la persuasión (J. Joachim Spalding 1714-1804). Insisten en el carácter puramente mediador de las fórmulas eclesiásticas (David Michaelis 1717-1791; Joh. Gottlieb Töllner 1724-1774). Separan la fe en una revelación especial de la fe en la inspiración de la Biblia. Esta no se identifica con la Palabra de Dios (Töllner). Comienza un tiempo en el que los teólogos no se llaman creyentes en la inspiración, sino en la revelación. Tienen un sentido acentuado del origen humano y mutabilidad del dogma. La revelación está condicionada por la apropiación del hombre. Por ésto se requiere una interpretación según lugar y tiempo. Buscan las verdades esenciales cristianas, no lejanas a la razón (Joh. Salomo Semler 1725-1791). Además de los citados pertenecen a este grupo: Joh. Fr. Wilhelm Jerusalem, 1709-1789 y Joh. August Eberhard, 1739-1809. Cf. E. HIRSCH, o. c., t. IV, p. 4 ss.

se rige por sus presbíteros, autónomos en las preguntas concretas de la comunidad.

Más allá de los límites de la comunidad particular no da una doctrina clara.

El régimen secular territorial, en cuanto sobrepasa la protección externa, es rechazado como extorsión extraña. Igualmente la intromisión en la libertad doctrinal y vida de las comunidades particulares.

Hegel ve la iglesia dentro del proceso general de desarrollo del Espíritu Absoluto. Las distintas impregnaciones de la conciencia eclesiástica son diversos estadios de penetración del espíritu en sí mismo en el curso de su desarrollo. La iglesia vive en el sentimiento, representación, fe, percepción del espíritu divino; e intenta —a través de la doctrina y culto— elevar el individuo a la participación regeneradora de la verdad viviente en la forma religiosa.

Así se diferencia del estado, el cual está fundado sobre el saber de lo que es recto y verdadero en la forma de idea moral-racional, desarrollando el contenido de esta idea como un mundo bien organizado por la ley.

La iglesia, como todo lo que pertenece al ámbito externo, está sujeta a la legislación del estado, pudiendo a su vez exigir protección. Pero exige una especialización (división) de lo religioso eclesiástico y de la organización política mundana, como presupuesto para el desarrollo y consistencia de la libertad y espíritu.

El pensamiento engendrado por Schleiermacher y Hegel, constituye la base espiritual de la concepción protestante en el siglo XIX.

Incorporan la esencia del protestantismo, en cuanto: 1) Buscan la realidad de la iglesia en la verdad eterna cristiana; 2) Evitan o relativizan lo autoritario y doctrinal. El portador del ministerio eclesiástico es maestro mediador, con tanto poder cuanto es su fuerza de persuasión y vivificación. En los símbolos de fe —más allá de lo puramente literal— se trata de algo espiritual más profundo que late allí; 3) Unen íntimamente absoluto y relativo, como encarnación del espíritu, dentro de la multiplicidad de formas históricas asumidas por el espíritu ²⁴.

24. Cf. HIRSCH, o. c., pp. 145-164. No puede considerarse a Schleiermacher y Hegel como teólogos ortodoxos. Pero late en ambos con profundidad sin par la preocupación teológica del tiempo: el sistema universal del saber sobre todo el mundo, dentro del cual quieren mantener el puesto supremo del Cristianismo. Prescindiendo del problema del panteísmo en sus sistemas respectivos, no puede dudarse que penetraron la esencia de la fe protestante y trabajaron dentro del pensamiento de la encarnación. Por eso no es extraño que pensamientos suyos hayan influido la ortodoxia posterior al concebir la relación de Dios al mundo. Se trata de dos sistemas muy distintos, pero: ya entiendan por religión el sentimiento de dependencia (Schleiermacher), o «la autoconciencia del espíritu absoluto a través del espíritu finito» (Hegel), ambos ven la religión como conciencia finita de la manifestación (desarrollo) divina en el mundo; y la cristiana como alma de toda religión: supresión de la religión de esclavitud y aparición de la conciencia de identidad o filiación divina. Realidad y religión son dos dimensiones dentro de un mismo

Dentro del mismo siglo XIX representan una idea distinta sobre la iglesia: Philipp Marcheinek (1780-1846); Richard Rothe (1799-1867); Julius Stahl (1802-1861); Wilhelm Löhe (1808-1872); Theodor Kliefoth (1810-1895).

Marcheinek defiende el régimen territorial eclesiástico, así como una iglesia protestante nacional bajo una misma dirección. Iglesia y estado son en principio una misma cosa. La iglesia es el aspecto interno del estado; y éste el aspecto externo de la iglesia ²⁵.

Rothe está dominado por la convicción —entonces muy extendida— de la evolución universal «religioso moral».

La actividad redentora de Cristo introduce el Reino de Dios, entendido como poder histórico que regenera al individuo y la humanidad para una nueva vida; una vida humana total «religioso moral».

La diferenciación estado e iglesia debe cesar en la medida que crece el influjo renovador de la última. El Cristianismo tiende hacia una comunidad ordenada de estados cristianos, llena de vida religiosa moral, que realice todas las posibilidades del hombre ²⁶.

Al mismo tiempo crece la concepción eclesiástica de la ortodoxia neopietista, con su afán de objetivizar la devoción en un orden palpable. Su base es la Palabra divina— caída del cielo— tal como la profesaron los padres de la iglesia luterana. Surge con la voluntad de conferir a la Escritura y símbolos de fe el dominio sobre la iglesia; y de restaurar el buen orden antiguo.

Ministerio, culto, sacramentos, disciplina, se convierten en objetividades puestas por Dios, a las cuales está sometido el cristiano. Sólo así tiene valor la piedad subjetiva. Esta tendencia —contraria al espíritu del tiempo— aparece entre el tercer y cuarto decenio del siglo XIX. Desde mitad de siglo se hace general.

Esta concepción se debe especialmente a J. Stahl. Entiende la iglesia como institución «Anstalt» orgánica puesta por Dios. Profesión de fe, ministerios, organismos, constituyen una unidad indisoluble. La doctrina y profesión eclesiástica de fe son equiparadas en su contenido a la Sagrada Escritura.

ser. En la religión se hace consciente la suprema profundidad divina del reino absoluto del ser. Dentro de esta conciencia y su representación externa, vive la realidad de la iglesia.

25. *Aphorismen zur Erneuerung des Christlichen Lebens*, 1814.

26. *Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten 1840; Die lutherische Kirche und die Union*, 1859. Puede notarse el acercamiento a los católicos en su actitud eclesiológica, con la consiguiente declinación del protestantismo puro. En todo tiempo ha existido el peligro interno en el protestantismo de equiparar su nuevo orden al romano, canonizando sus nuevos símbolos y constituciones, surgiendo tantos Papas como sectas. Contra este peligro han clamado siempre los profetas imbuidos por el espíritu propiamente protestante. .

El orden y constitución de la iglesia depende de la visión humana, atendiendo a la esencia y necesidades de la misma; pero deben respetarse por el individuo como obra de Dios. Prevalece el principio de cambiar poco y con poca frecuencia.

Considera perniciosa la doctrina sobre la igualdad de miembros en la iglesia. Los ministros del magisterio son sucesores de los apóstoles; y en unión con la comunidad, portadores del poder dado por Cristo a la iglesia. Aunque la distinción entre obispos y párrocos es de derecho puramente humano, y el ministerio doctrinal «Lehrstand» no es infalible, existe un auténtico poder eclesiástico de dirección y ordenación. Es deber de conciencia para todo cristiano someterse a él.

El poder pastoral instituido por Cristo incluye: predicación, administración de sacramentos; dirección de la comunidad en todos los asuntos de la fe, culto, orden de vida, disciplina de costumbres.

Ocupa un lugar importante el poder de perdonar pecados «Schlüsselgewalt», con su reverso en la disciplina eclesiástica y la excomunión.

Su actitud es —en principio— contraria al régimen eclesiástico del poder secular territorial. Por eso justifica el paso del poder eclesiástico a los señores locales: en que los reformadores —ante la negativa de los obispos— reconociendo al señor territorial como estado interno de la iglesia, solicitaron su ayuda en la erección del nuevo orden. Debe actuar con medios que respondan a la esencia y necesidad de la iglesia, conforme a la palabra y voluntad divina.

Stahl ve la principal actividad del régimen eclesiástico en la conservación pura de la doctrina encomendada a la iglesia y de la comunidad de fe fundada en ella. Cae bajo esta actividad: la decisión de las disputas teológicas y la vigilancia sobre la predicación y enseñanza religiosa.

Esta línea prosigue y crece en W. Löhe y T. Kliefot. Según Löhe existe una sola iglesia apostólica, a la vez invisible y visible. Tiene su centro y punto de unión en la palabra y ministerio apostólico. Es la continuación de un instituto divino de salvación, el cual llama los hombres a través de la predicación de la palabra y administración de sacramentos. La iglesia se representa además en la profesión de fe, oración, culto, apostolado y disciplina «como comunidad de los llamados».

El verdadero distintivo de la apostolicidad es su doctrina o profesión de fe. La iglesia luterana conserva la verdad en la forma más pura.

Reproduce la doctrina de Andreas Osiander sobre el ministerio. El ministerio de la predicación no es común a todos los cristianos. Cristo dejó sus representantes «los apóstoles». Desde ellos se transmite por la imposición de manos. Pero a diferencia de la doctrina católica: la sucesión apostólica se transmite a través de todos los predicadores, no sólo

de los obispos; y el poder de los predicadores se funda en una promesa de asistencia de Cristo y no en algo interno ²⁷.

Kliefoth concibe la iglesia como instituto divino que asegura la salvación de los hombres. La presencia y eficacia de Cristo y del Espíritu Santo son invisibles; pero la iglesia donde están presentes —con todo su organismo—: doctrina, acción, constitución, régimen..., son un instituto visible, fundado por Dios. La iglesia luterana es la más pura entre las visibles particulares.

Acentúa sobre manera la confesión. La profesión de fe constituye la esencia de una iglesia. Introduce la doctrina de la ordenación. Es consagración y destinación para un oficio santo. El ordenado representa a Cristo en su comunidad y repite con la palabra, sacramentos, perdón de los pecados las acciones redentoras de Cristo ²⁸.

Adolf Harless (1806-1879) adopta una actitud menos objetivizante. Retiene la idea de Kliefoth sobre la unidad de la iglesia invisible y visible. Pero en cuanto visible distingue un aspecto de origen divino y otro de origen humano.

El individuo puede elegir iglesia según su conciencia, aunque no puede mostrarse indiferente ante las organizaciones eclesiásticas. Las profesiones de fe son de derecho eclesiástico. Obligan al hablar y actuar dentro de la propia iglesia. Bajo una inmutabilidad esencial de su contenido, están de alguna manera sometidas al devenir histórico.

El ministerio de la palabra y sacramentos están instituidos por Cristo; pero la persona que lo incorpora obra por encargo de la iglesia, sin poderes especiales en su persona.

Hirsch ve en la idea de la iglesia del confesionalismo una ruptura con la evolución teológica, apoyándose en lo que la reforma tomó de la tradición antigua y desarrollándolo en un sentido opuesto al principio protestante.

Ve un anacronismo en el intento de restauración del paternalismo eclesiástico cuando en la vida alemana, aun los círculos sencillos están adquiriendo conciencia de su mayoría de edad y crece la exigencia de personalidad.

Aduce el «neoecclesiasticismo» como una de las causas de la escisión entre la iglesia cristiana y el nuevo mundo en evolución, al surgir una teología e iglesia contraria a la devoción libre protestante, con una impregnación sacramentaria y autoritaria contraria a todos los ideales del tiempo ²⁹.

27. *Drei Bücher von der Kirche*, 1845; *Kirche und Amt*, 1851; *Der Evangelische Geistliche*, 1852.

28. *Acht Bücher von der Kirche*, 1854; *Die Ordination und Introduction*, 1854.

29. E. HIRSCH, o. c., t. V, pp. 204-209; 145-229.

Un grupo de teólogos medió entre el protestantismo libre y el confesionalismo luterano, en la pregunta de la iglesia. Merece mención especial August Dorner (1809-1884). Cristo obra a través del órgano de la iglesia. Pero ésto no puede afirmarse sin más de la corporación externa. Esta es una imagen de la acción de Cristo a la que debe acomodarse.

Pese a la necesidad de formas fijas para dilatar la iglesia, la comunidad de fe y amor nunca puede equipararse a la fisonomía jurídica. Su expresión es «ni monarquía ni anarquía». También son necesarios los símbolos de fe, mas la verdad no es el dogma formulado, sino lo opinado en él.

En cuanto a la visibilidad de la iglesia: la iglesia verdadera «comunidad de los creyentes fundada por Cristo» se realiza en la palabra y sacramentos, pero no en un orden institucional.

En el siglo XIX y XX sigue la misma idea mencionada anteriormente «iglesia asociación». El estado tiene derecho de inspección; además de la ficción jurídica de que la iglesia ha transmitido su poder al príncipe. Este debe acomodarse a su naturaleza «*jus circa sacra*», a distinción del «*jus in sacra*» que corresponde a la iglesia. A base de la ficción expuesta, le ejerce el príncipe a través de los consistorios.

El siglo XIX y principios del XX es período de transición, con una creciente autonomía de la iglesia. Con el fin de la monarquía en Alemania (1918), desapareció el régimen eclesiástico del príncipe local. Sus derechos de sumo sacerdote, pasaron —después de algunos intentos de los nuevos gobernantes— a la misma iglesia. Los consistorios pasan a ser instituciones formalmente eclesiásticas.

Esto exigió una reordenación interna. Desde 1918 fueron surgiendo distintas constituciones que esencialmente perseveran.

Pueden señalarse las siguientes características generales: Inseguridad en la solución de los nuevos problemas. Nota democrático-parlamentaria, con apoyo en las nuevas democracias. Creación en algunas de una cabeza personal llamada «presidente». Pronto llamado «*landesbischof*», sobre todo en las regiones luteranas.

Junto a los órganos legislativos de dirección eclesiástica y administración, preven la formación de un órgano judicial propio.

Un paso de gran importancia hacia la unificación de todas las iglesias territoriales luteranas fue la fundación de la alianza de iglesias alemanas protestantes en 1922 (Wittenberg)³⁰.

El orden de la iglesia contiene normalmente tres instancias: comunidad local, distrito, país. La *comunidad local* muestra una organización corporativa (consejo de la comunidad, presbiterio), bajo la presidencia

30. GRUNDMANN, S., en RGG, «Geschichte der Evangelischen Kirchenverfassung», col. 1572 ss., t. III.

del párroco. El *distrito* es formado también por una corporación. Conserva el carácter de inspección que antes tenía el superintendente. Se le encargan distintas misiones permanentes. El *pais*: la persona del príncipe es sustituida por una dirección de la iglesia, que consta de miembros de los sinodos y administración eclesiástica (régimen, senado de la iglesia). Existen además los sinodos nacionales (día de la iglesia, sinodo general), sobre base democrática; y la administración consistorial que en algunos países va unida al gobierno. También existen comisiones sinodales y órganos judiciales, en distintas formas.

Las nuevas ordenaciones desde 1945 parten de la unión indisoluble entre orden externo y profesión de fe. Conciben el derecho como algo esencial, fundado en la naturaleza misma de la iglesia. Procuran un orden total deducido de la Sagrada Escritura y su inteligencia confesional. Constan de las mismas instancias: comunidad local, distrito, país, sin paralelismo tan directo en lo político.

La iglesia nacional (país) normalmente consta: de los organismos directores y administrativos; sínodo y obispo. Las relaciones entre dichos organismos varían.

Mayoría ponen al obispo en primer lugar, por la preeminencia de su misión de dirección espiritual: servicio fraternal en forma de ayuda y consejo; apostolado con los portadores de ministerios eclesiásticos y las comunidades. Donde no hay obispo existe un cargo equivalente.

Las formas de dirección del obispo son: presidencia en la dirección de la iglesia; muchas veces también en los órganos administrativos. En algunos sitios es además miembro del sínodo. Lleva el cuidado de la unidad y fraternidad en el trabajo de todos los órganos de la iglesia.

Generalmente es elegido por el sínodo con carácter permanente. La dirección de la iglesia (senado, consejo nacional), en general está formada por el obispo como presidente, por los ministros de la dirección espiritual y administración, sinodales, y otros miembros de la iglesia temporalmente elegidos.

El obispo actúa a la cabeza de la iglesia nacional por encargo del sínodo, o en coordinación con éste. El sínodo es entendido cada vez más como especial servicio a las comunidades entre sí. Está constituido por miembros especialmente cualificados ³¹.

31. «Evangelische Kirchenverfassung der neuesten Zeit in Deutschland», en RGG, t. III, col. 1584 ss.

III.—ECLESIOLOGIA PROTESTANTE EN LA ACTUALIDAD

La eclesiología protestante actual y teología en general, discrepa de los reformadores en detalles de mayor o menor importancia: distinta matización de motivos, sistematización más reposada. Sin embargo hay un impulso básico que alienta y da continuidad al número dispar de producciones teológicas.

Al intentar introducirme progresivamente en este impulso básico que alienta al protestantismo y en concreto a su eclesiología, lo hago con conciencia de entrar en un ámbito teológico difícil, donde se plantean algunas preguntas a la misma teología católica.

Protestantes y católicos estamos convencidos de que el lugar y ser de la iglesia debe buscarse en torno a Cristo. El ser de la iglesia es una configuración, imagen, participación del ser de Cristo. Más todavía: el ser de Cristo no prescinde de lo que El es para nosotros, de su función salvadora, la cual—si prescindimos de una tendencia actual que se concentra exclusivamente en el aspecto dinámico de Cristo— está basada en el soporte eterno de la divinidad. También afirmamos de común acuerdo que la iglesia continúa visiblemente la obra de Cristo invisible.

Desde aquí comienzan a separarse los caminos, en torno a dos cuestiones: ¿qué obra continúa la iglesia? La respuesta exacta a esta pregunta nos permitiría responder paralelamente qué es la iglesia. Y, ¿cómo continúa dicha obra?, que implica la respuesta a la manera de ser de la iglesia. En otras palabras: la pregunta por el ser y constitución externa de la iglesia. Ambas partes estamos convencidos de la relación intrínseca entre las dos preguntas.

La respuesta coincide de una forma genérica: la iglesia continúa la obra de la redención. Pero en la inteligencia de la misma comienzan a separarse los caminos.

Los protestantes concentran la redención en el suceso de la Palabra «Wortgescheen» «la palabra creadora de fe», hasta tal punto que no responden satisfactoriamente al problema de la prioridad temporal de la Palabra sobre la fe.

Ciertamente manejan el concepto de satisfacción, mérito, sacrificio de Cristo; pero con clara tendencia a centrarse —sobre todo en la redención subjetiva— en torno a la Palabra, bajo su función judicial y justificante.

¿Cómo respondemos los católicos? Nuestra teología distingue claramente —en perjuicio del actualismo— la redención objetiva y subjetiva. La objetiva reviste distintos aspectos, todos fundados en el Nuevo Testamento: sacrificio, mérito, satisfacción, liberación de la potestad del diablo, redención por la palabra —con clara tendencia doctrinal—. La

idea de mérito es muy acentuada. La redención subjetiva es una aplicación del tesoro adquirido por Jesu Cristo y administrado por la iglesia. La redención subjetiva añade algo a la objetiva ³². Consiste en la santificación por la gracia, la cual es una cualidad creada y permanente en el hombre. Este coopera e influye en la redención subjetiva.

Con ésto quedan señaladas dos líneas de pensamiento en torno a la redención: una más personal y descendente (protestante); otra más objetivizante y ascendente (católica). Ello muestra una doble tendencia cristológica: la católica resalta más la obra salvífica de Cristo como hombre, mientras la protestante pone en primer plano la acción de Dios y considera más en Cristo el aspecto de instrumento de la divinidad.

Prescindiendo de la doctrina sobre la corrupción de la naturaleza, la tendencia protestante suprime toda autonomía de la acción humana y reduce la redención a una epifanía de la divinidad. Mientras la católica, partiendo de la acción libre de un hombre —con dignidad divina— termina en la aceptación de Dios. La continuación de esta línea en el pensamiento eclesiológico es totalmente clara, según veremos a continuación.

Los católicos parten de la humanidad de Cristo. Hay un algo dado, objetivamente hecho: la doctrina, los méritos de Cristo, que El entregó a una comunidad determinada para su administración, «la iglesia visible, tal como Cristo la instituyó, donde El es realidad viviente». En cuanto los hombres entran en el ámbito de dicha institución, participan con su naturaleza en el movimiento ascendente que termina en la aceptación divina.

Hay dos orillas unidas en la persona de Cristo, quien media dos movimientos verdaderos: el divino y el humano. A través de la acción libre de Cristo y de la iglesia, se realiza una verdadera mediación.

En la línea protestante, no existe algo dado que puedan disponer los hombres. La Palabra de Dios es algo personal e increado. Usa de instrumentos creados «Cristo... Iglesia», pero no puede depositarse como un objeto, pues dejaría de ser Palabra personal de Dios. Esta sólo puede darse como acción siempre libre, con un sentido siempre descendente. Hay un solo movimiento, de Dios a la criatura.

32. Esta afirmación no puede darse como doctrina oficial católica sin algunas aclaraciones. Los protestantes interpretan parcialmente la doctrina católica, interpretándola como si defendieran doble fuente de redención. Los documentos oficiales se expresan con cautela y ponderación. Cf. p. e., la doctrina del Tridentino sobre la satisfacción, D. 904: el hombre no tiene motivo de gloria propia; el valor satisfactorio procede de Cristo. Al hablar del mérito, D. 809, afirma que sin la virtud de Cristo, la cual precede, acompaña y sigue las obras del justificado, ninguna obra puede ser grato y meritoria ante Dios. En la doctrina del sacrificio de la misa, hoy no puede negarse la tendencia clara a penetrarlo con el de la cruz.

Sin embargo, no hay duda que la redención subjetiva va más allá que la objetiva «doctrina de la justificación como accidente creado». Propiamente se comporta como actualización de la virtud contenida en forma más eminente en la objetiva. La diferencia está en la gracia creada y en el valor meritorio del libre albedrío bajo la gracia.

La inspiración literal de la Sagrada Escritura: como algo subsistente en sí, inteligible por sí misma —bajo la asistencia del Espíritu Santo— independientemente de la acción continua de revelación divina, ha sido abandonada en consecuencia con su actitud dominante. La Escritura es un signo sacramental en manos de Dios.

La redención entendida como Palabra personal de Dios no admite mediación propiamente tal. Admite solamente signos en los que se manifiesta.

Supuesta esta ambientación sobre el problema de la redención, podemos introducirnos en el campo concreto de la eclesiología.

En el protestantismo actual —a partir de su separación del estado— se nota un nuevo planteamiento del problema eclesiológico, que afecta principalmente a los siguientes puntos: mayor claridad sobre la visibilidad e invisibilidad de la iglesia; aspiración a la unidad eclesiástica universal; insistencia en el aspecto comunitario y en la relación esencial entre profesión de fe y derecho eclesiástico; preocupación por el logro de una ética social. Rechazan una dirección directa de partidos, pero resaltan la responsabilidad de los cristianos en el campo político y toman actitud frente a los problemas concretos a través de la dirección y sínodos.

En cuanto al problema de la visibilidad e invisibilidad de la iglesia: ésta es concebida como comunión de los santos y hermandad cristológica, bajo el primado capital de Cristo. Tiene un aspecto visible y otro invisible. Ambos son esenciales.

Predomina la siguiente distinción:

a) Iglesia espiritual: comunidad de los creyentes. El vínculo de fe que los une es de carácter espiritual. El orden fundamental —instituido por Cristo— consta del ministerio de la palabra y de los sacramentos (bautismo, cena) como palabras visibles.

b) En su forma corporal, Cristo ha instituido la iglesia como comunidad de creyentes que vive en este mundo. Esta dimensión terrena es la iglesia universal. El aspecto visible es también esencial. Pero sus límites no pueden determinarse por las apariencias: hay bautizados no creyentes. Estos no pertenecen a la iglesia. En la práctica hay que considerar miembro de la iglesia a todo bautizado que no se haya separado abiertamente.

c) Iglesias particulares: las instituciones concretas, confesionales o regionales. Son de derecho humano pero no secular.

Dentro de esta distinción reina en algunos la idea de un organismo universal: Cristo es el árbol y las distintas confesiones son las ramas del mismo ³³.

33. SCHEREY, H., en RGG, t. V, col. 661-3; en RGG, t. III, 1959, col. 1323-25.

Este y los demás problemas fundamentales, aparecerán más claramente en la exposición siguiente de los autores concretos. Elegiré un número suficiente para que aparezcan las tendencias fundamentales. Evito el descender a cada punto concreto doctrinal, manteniéndome dentro de los que contienen verdadero interés y profundidad teológica, bajo el aspecto de lo típicamente protestante y su discrepancia del catolicismo.

1. *Karl Barth.*

La iglesia —como toda la teología de Barth— se desarrolla dentro del movimiento, con carácter dialéctico, de la elección eterna de Cristo, creación del tiempo y traslación del mismo a la eternidad de la elección.

El punto de partida es la elección eterna de Cristo —comunidad de Dios y hombre—, y elección de la comunidad en torno a Cristo —comunidad entre hombre y Dios, comunidad de los hombres entre sí— abundantemente figurada en la convivencia temporal humana.

Esta comunidad cristiana, bajo el colorido dialéctico, tiene un matiz de eternidad. El tiempo es una encarnación y manifestación de la misma: «Por la obra del Espíritu Santo, el Cuerpo de Cristo que es desde la eternidad en el designio divino y por su acción llegó a ser en el tiempo, recibe dimensión histórica, en toda su reconditez»³⁴.

Lo mismo que la Palabra encarnada en Jesu Cristo, la iglesia tiene una dimensión visible y otra invisible: «No sólo debe entenderse por iglesia la pertenencia interna e invisible de aquellos que Dios llama «los suyos» en Cristo, sino también la mutua pertenencia externa y visible de aquellos que han oído en el tiempo la pertenencia a Dios en Cristo y la han profesado»³⁵. El ser de la iglesia está en la Palabra de Dios. Por eso es una como la Palabra de Dios es una³⁶.

Revelación objetiva y subjetiva se identifican: «la revelación es objetiva en su irrupción en lo subjetivo». Citando a Calvino llama a la redención subjetiva «locupletatio»: rellenar el espacio vacío que somos nosotros³⁷.

Es Dios quien pronuncia también su palabra eficaz en forma de respuesta en Cristo, junto con la comunidad reunida en torno a El: «Dios mismo y sólo Dios hace a los hombres receptores de la revelación»³⁸. «No el entender y creer de sus miembros constituye la comunidad, sino solamente la Palabra y juicio de Dios que es creída y entendida en ella... No que ellos conocen a Dios, sino que ellos son conocidos por Dios»³⁹.

34. *Dog.*, IV, 1. Zürich, 1953, p. 745.

35. *Dog.*, I-II, p. 230.

36. *Dog.*, IV, 1, p. 237.

37. *Dog.*, I-II, p. 260 ss.

38. *Dog.*, I-II, p. 230.

39. *Dog.*, IV, 1, p. 166.

Cristo e iglesia coinciden en ser historia de la encarnación de la Palabra de Dios. Se diferencian en la manera distinta de encarnarse: «En la existencia de la iglesia se repite la encarnación de la Palabra de Dios en la persona de Cristo, realizada en el nuevo espacio de la humanidad distinta de Cristo. Encarnación totalmente distinta, pero en su disparidad del mismo orden» ⁴⁰.

La Encarnación de Jesu Cristo —con inclusión del tiempo apostólico y Sagrada Escritura— es el prototipo ejemplar de la restante encarnación de la Palabra de Dios.

Cristo es tan esencialmente Palabra invisible de Dios como expresión visible de la misma. La iglesia consta también de una dimensión visible y otra invisible de la Palabra de Dios.

La misma que en Cristo adoptó una forma local y temporal determinada, la Palabra de Dios a través de los siglos sigue encarnándose en otros espacios y en forma de comunidad, allí donde crea audición en los hombres.

La iglesia es pues un suceso, una acción. El portador de esta acción es el Cristo invisible, quien tiene en la iglesia su forma de existencia terrena.

Cristo no se ha ligado a una institución determinada, de forma que los hombres tuvieran potestad sobre El. Es Señor de la iglesia y elige su forma de existencia terrena. Cristo actúa con cierta constancia a través de signos visibles: «bautismo y cena». El signo por antonomasia es su existencia terrena y Sagrada Escritura. Pero El es también Señor de la Escritura. Lo decisivo en Ella es el testimonio total del Cristo viviente, quien perpetúa a través de los tiempos en la predicación de la comunidad y en las formas adecuadas a cada tiempo el testimonio contenido allí.

La iglesia, bajo la dirección de Cristo en forma de venida del Espíritu Santo, debe regirse por la imagen ejemplar que le ofrece la Escritura. Ningún tiempo nuevo de la iglesia puede estar en contradicción con Ella.

La actitud recta de la iglesia es oír la Palabra de Dios; y dentro de la fidelidad a la misma, escoger aquella forma terrena que crea más acomodada, sin lograr nunca un estado definitivo «Ecclesia semper reformanda».

La iglesia se identifica con el aspecto subjetivo de la revelación. Como tal es una realidad terrena: «Donde se despierta la fe cristiana surge una forma histórica, visible, eficaz» ⁴¹.

Pero su visibilidad es solamente accesible a los ojos de la fe. A todos

40. *Dog.*, I-II, p. 235.

41. *Dog.*, IV, 1, p. 731.

es visible la congregación de hombres, pero la iglesia como comunidad del Cristo viviente sólo es perceptible a la fe.

En el aspecto visible debe testimoniar su gloria invisible: la gloria del Señor que justifica y de los hombres justificados.

Ataca la visibilidad directa de la iglesia expuesta en la *Mistici Corporis*. Dónde está la mística (pregunta) donde todo es tan palpable? No niega la existencia de un aspecto visible a cualquiera, pero sin la fe nada nos dice de su condición interna ⁴².

Las notas de la iglesia: La iglesia es *una*. Pertenece a su ser —dentro de la multiplicidad de sus miembros— constituir una unidad. Es una consecuencia de ser Cuerpo de Cristo. No pueden existir dos. Por eso la iglesia visible y la invisible no son dos iglesias. La una es forma, la otra misterio escondido que se representa a sí mismo. La visible vive de la invisible; y ésta se representa solamente en la visible. La misma unidad existe entre la militante y la triunfante. También los muertos a través de sus obras siguen obrando en la comunidad. Y la iglesia militante tiene su propia cumbre en la triunfante, en el ámbito de la consumación, donde existe escatológicamente.

También el pueblo de Israel es una forma de esta iglesia.

No obsta a la unidad la multiplicidad local, pues precisamente en cuanto se reúne cada comunidad es la iglesia una. El reconocimiento mutuo de esta unidad, el gran consentimiento de las iglesias se realizará solamente por el hecho de que cada comunidad esté fundada por el Señor uno y permanezca regida por El, obedeciendo a su espíritu. Un organismo que coordine las iglesias no es integrante de la iglesia. No aparece en el N. T. un régimen que garantice la unidad desde fuera. La unión por medidas de prudencia y por mejor servir a su misión, es una pregunta independiente. La única instancia esencial de unidad es: El Señor que se testimonia en la palabra apostólica, el Señor que actúa a través de su Espíritu; el que ha prometido estar en medio de la comunidad reunida en su nombre. El rige la iglesia y las iglesias. El funda y asegura su unidad.

La existencia de iglesias opuestas que no se reconocen como iglesia auténtica de Cristo, no encuentra justificación bíblica ⁴³. Toda escisión de la iglesia es un escándalo. La cristiandad sólo puede pensar en ello con continua penitencia. La solución consiste en tomar en serio la propia confesión, cuando puede hacerse en nombre de Cristo ⁴⁴.

«Iglesia Santa»: La santidad de la iglesia no es la del Espíritu Santo, sino una santidad creada por El y dada a la iglesia. El le da su propio

42. *Dog.*, IV, 1, p. 738.

43. *Dog.*, IV, 1, pp. 746-754.

44. *Dog.*, IV, 1, pp. 756-60.

ser y su ley especial de vida. La santidad de la iglesia es un reflejo de la santidad de Cristo, su cabeza celeste. La santidad consiste en la unidad con Cristo, en la relación íntima con El. La santidad de los miembros consiste también en estar en la comunidad que es el Cuerpo de Cristo. Llegar a la fe y llegar a la santidad es lo mismo.

El axioma «*Extra ecclesiam nulla salus*» es usado con precaución. Es mejor decir «*Extra Christum nulla salus*». La iglesia como cuerpo suyo es solamente la forma de existencia bajo la cual encuentra históricamente al mundo: la comunidad de aquéllos que reconocen y profesan su salvación en Cristo. No es la pertenencia a ella, sino la pertenencia de los hombres a Cristo conocida a través de ella, aquello sin lo cual no hay salvación. Hay que contar con caminos escondidos de Dios, por los cuales puede hacer operante la salvación en Cristo, sin el servicio de la iglesia. Pero fuera de ésta no hay revelación, no hay fe, no hay conocimiento de la salvación.

La iglesia es infalible en cuanto no puede desaparecer en lo que es, ni perder su fisonomía frente al mundo. Pero puede apartarse más o menos del Señor. Puede estar enferma, pero no morir.

Por el hecho de que su santidad es un reflejo de Cristo y del Espíritu Santo, no es algo automático, idéntico con su actividad comunitaria, como específicamente distinto de otras actividades. No es santidad activa sino pasiva. No está en su propio poder el dar valor cristiano a las obras. La iglesia está sujeta al Señor en su santidad, quien es sujeto y donador de la misma. La santidad no se da automáticamente por el hecho de que algunos hombres se congreguen en ella, por ser sus miembros.

¿Cuáles son sus miembros santos? Miembros santos de la comunidad son aquéllos a quienes el Señor ha llamado para ello, los ha llamado por su Palabra y hecho por su Espíritu. Los conoció, quiso y creó como tales. El los conoce y los conserva como sus santos.

A su organización externa pueden pertenecer algunos que no son miembros de su cuerpo; sin ser elegidos, llamados, ni despertados a la fe por el Espíritu Santo. Esto no nos autoriza a afirmar la existencia concreta en una comunidad. Nuestra condición de miembros, así como la de otros, sólo podemos creerla; lo mismo que la identidad de la comunidad cristiana con la de Jesu Cristo. Es más, hay que creerlo —sobre mí en concreto— por el juicio de Dios pronunciado en Cristo.

Precave contra una mala inteligencia de la santidad pasiva de la iglesia. Cristo la envuelve en su actividad ⁴⁵.

«*Católica*»: el adjetivo católica significa universal; una universalidad superior a toda diferencia, que se impone en su idealidad y continuidad.

45. *Dog.*, IV, 1, pp. 765-783.

La iglesia tiene un carácter en virtud del cual es siempre y en todas partes la misma; es reconocible en esta identidad y está obligada a su conservación.

Es una comunidad cuya esencia no se ha cambiado ni puede cambiarse. Es la misma en todo el mundo. No significa la más antigua. Es verdadera y católica en la medida que participa en todo tiempo en la esencia del Cristo uno, le es fiel y sabe ser justa en su autorepresentación externa. Tampoco es una dimensión perceptible a los que están fuera. Sin la fe no puede conocerse ni en las demás propiedades ni en ésta.

La catolicidad no se identifica con el número.

«Apostólica»: No significa algo nuevo más allá de las determinaciones anteriores. Sin embargo, precisa el criterio espiritual para responder a la pregunta por el lugar y medida de la iglesia una, santa, católica.

Apostólica significa: estar en la continuidad espiritual, bajo la escuela, autoridad, doctrina, dirección de los apóstoles; consentir con ellos, oyéndolos y percibiendo su encargo. Es también un suceso: sentirse preguntado, inquietado y movido en la misma dirección del movimiento de los apóstoles.

La apostolicidad de la iglesia no puede buscarse en un suelo histórico y jurídico. Ciertamente no pertenece a sus elementos la mediación institucional ritual del Espíritu Santo, como si éste debiera concebirse a manera de una substancia que entrada en la historia obra a manera de fuerza natural y no en forma libre.

La sucesión apostólica es un suceso en el cual Cristo es sujeto libre, impulsando cuándo y cómo quiere la sucesión apostólica. El criterio son los mismos apóstoles, sus testigos inmediatos. Como tales pertenecen a Cristo en forma única, tomando parte en el lugar privilegiado «histórico terreno» de Cristo. En El son la piedra sobre la cual quería edificar su comunidad, edificó y edifica... con su testimonio sobre El, que debe ser transmitido por la comunidad. Pero ellos no edifican. Es el Señor quien se sirve de ellos para edificar su comunidad. En cuanto se sirve de ellos como de siervos, junto a los cuales no tiene otros de la misma especie, toda la responsabilidad frente a la comunidad y al mundo, descansa en ellos. No hay camino hacia Cristo que no vaya a través de ellos. Fueron en manera ejemplar los auténticos testigos oculares de la revelación de la cabeza.

Comunidad apostólica es la que reconoce y da validez práctica al testimonio apostólico perceptible en el Nuevo Testamento, haciendo de él fuente y norma de su vida. Iglesia apostólica es la que reconoce y lee la Escritura —en su carácter específico de testimonio inmediato del Cristo que vive ayer y hoy—, la que respeta la Escritura como Canon y se rige por ella.

En cuanto al orden externo, debe evitar ocupar el lugar de Cristo. Salvado ésto, la cuestión sobre la forma concreta de régimen, es secundaria.

El tiempo de la comunidad se extiende desde la primera hasta la segunda venida de Cristo. Su punto de partida es la Resurrección de Cristo; parte de El y tiende otra vez hacia El «como visible». Camina hacia la desaparición de la contradicción entre su ser de abajo y su ser de arriba. Hacia la desaparición del estar en camino entre muerte y vida.

El sentido de su tiempo es la proclamación del juzgado en el Gólgota, como juez de vivos y muertos; proclamar la irrupción de la redención, de la consumación; aunque todo esto, en el día de Pascua, tuviera una forma transitoria y particular, tuviera el carácter de fin anterior al fin último.

Pudo poner fin al tiempo en la primera venida, pero quiso dar más espacio en el cual pudiera desarrollarse la vida humana. Dios quiere un cuerpo terreno de Cristo; un conocimiento y reconocimiento sobre el cambio acontecido en la muerte de Jesús, pronunciado por corazones humanos ⁴⁶.

2. Brunner.

La iglesia es el órgano portador de la predicación, revelación y vida cristiana. Tiene su norma en el mensaje evangélico tal como está contenido en la Sagrada Escritura. El Espíritu Santo y la Sagrada Escritura; o el Espíritu Santo en cuanto mueve hacia la predicación viva y actual es el principio de la iglesia.

Por iglesia debe entenderse toda forma de vida histórica que tiene su origen, fundamento y norma en Cristo.

La comunidad eclesíástica es algo intrínseco a la fe. Critica el individualismo de Calvino y su idea de la iglesia como «*Externum subsidium fidei*». La iglesia es la forma necesaria de la vida de fe. Somos creyentes porque estamos en la iglesia.

La iglesia es comunidad histórica y visible; tan visible como el cuerpo histórico de Cristo. Es invisible su carácter de verdadera iglesia; como tal debe creerse.

No obstante la visibilidad de la iglesia, distingue entre «*Ecclesia*» tal como es entendida en el Nuevo Testamento, e iglesia institucional. Aquélla es una hermandad basada en la comunidad de fe y amor. La distinción de oficios no funda rasgos distintos. Se trata de servir a la comunidad. Es directamente regida por Cristo.

La iglesia institucional es entendida como organización jurídica que regula toda su vida. No corresponde a la «*Ecclesia*» del Nuevo Testamento.

46. *Dog.* IV, 1, pp. 798-825.

Ve el mal de la iglesia católica en haber identificado el carácter visible de la iglesia con la institucional, fruto de evolución posterior. El principio de esta evolución está en la inteligencia sacramental de la Cena, concebida como un bien salvífico que es administrado por ministros especiales. Originalmente era un acto de comunidad que los cristianos repetían —por mandato del Señor— para realizar la comunidad de fe y amor, así como para fortalecer su esperanza en la venida del Señor.

Dicha evolución llevó a una separación del ámbito profano y sagrado. Contraste que no existe en el Nuevo Testamento, pues la vida cotidiana queda santificada por el sacrificio de Cristo. Las instituciones históricas no han igualado el carácter de la «Ecclesia», pero ésta ha actuado a través de ellas.

Reconoce el valor de la obra histórica realizada bajo la organización jerárquica de la iglesia católica.

En principio, la iglesia debe ordenarse bajo la orientación y norma de la «Ecclesia» del tiempo apostólico. No debe considerarse como algo sagrado frente al mundo, sino como realización de lo verdaderamente humano. Las discrepancias institucionales, si no rompen el carácter de hermandad de la «Ecclesia» no destruyen la unidad de la iglesia. Son medios distintos para un mismo fin ⁴⁷.

3. *Althaus*.

Renueva esencialmente las mismas ideas de Lutero. Los signos de la verdadera iglesia son: predicación de la Palabra de Dios y administración de sacramentos. Ninguna organización externa le es esencial. Simplemente, aquella ordenación racional que el tiempo pida para la recta predicación del Evangelio y administración de sacramentos. La subordinación del individuo a este orden positivo es necesaria: no para la salvación, pero sí por amor, pues la iglesia no puede actuar sin orden.

La multiplicidad de confesiones no destruye necesariamente la unidad.

Precave contra una mala inteligencia de la invisibilidad de la iglesia según Lutero y explica el sentido de la misma: «la iglesia —como Cristo— es objeto de fe. La razón no ve más que una sociedad religiosa. Además: los límites de la verdadera iglesia solamente son conocidos a Dios».

En la práctica, la iglesia institucional —con todas sus debilidades— es necesaria para la vida de la comunidad eclesíástica ⁴⁸.

47. BRUNNER, Emil., *Dogmática*, t. III, Zürich, 1960, pp. 18-154.

48. ALTHAUS, Paul, *Dogmática*, t. I-II, Gütersloh, 1948, pp. 291 ss.

4. *Prenter.*

Define la iglesia como «continuo suceso de la reunión del pueblo de Dios». Los hombres llamados a la comunidad con Cristo a través de la historia. La revelación de Dios abarca la elección y conservación de la comunidad.

La iglesia es una comunidad de creyentes y como tal visible en el sentido sociológico. Es un hecho histórico. En su dimensión escatológica —de género humano redimido— está escondida, pero presente en la iglesia empírica.

Tiene tres estadios: «prehistoria» —Antiguo Testamento—; «historia» —desde el Nuevo Testamento—; y «final» —iglesia glorificada—. Los tres estadios están recapitulados en tres dimensiones de la iglesia presente: «ley» —pasado—; «Evangelio» —presente—; «consumación» —esperanza—. La iglesia recibe y transmite el Evangelio. Ha sido instituida por Dios en esa doble forma polar: «como comunidad» recibe; «como ministerio de la palabra y administración de sacramentos» transmite: iglesia enviada al mundo.

La iglesia es santa y católica. Santa, por su relación a Dios. Católica, por su misión a todo el mundo. Vive en esa tensión y está en continuo peligro de sobreafirmar unilateralmente una de esas dos notas. La iglesia puede ordenarse de distintas maneras. La forma concreta no puede definirse dogmáticamente. Es además una y apostólica, pues no puede contradecir al testimonio de los apóstoles y profetas. El problema de la constitución eclesiástica es mantener viva la tensión entre dichas notas.

La iglesia ora y da gracias por todo el mundo. Su oración tiene el sentido de intercesión. Las obras de amor son acto de culto ⁴⁹.

5. *Gogarten.*

Gogarten radicaliza el ser de la iglesia como suceso actual de la palabra personal de Dios, creando realidad personal ante Dios y ante el prójimo.

Dentro de la tendencia de Bultmann, muestra mucho menos interés dogmático que Barth, a quien iguala y supera en actualismo. No contenido objetivo sino el hecho de suceder la palabra personal. Como tal palabra personal no puede incluirse en un mundo de objetos, verdades, cosas.

En un estilo personal, moderno y con gran simplificación de conceptos, radicaliza la idea luterana de palabra, iglesia, unidad de órdenes. La revelación no crea una realidad, institución o ley nueva. Abre ante Dios

49. PRETENDER, R., en RGG, t. III, col. 1312-17.

el mundo concreto con su orden racional; lo revela como criatura de Dios y voluntad divina manifestada allí. Con ésto restaura la creación original.

Propiamente, lo que sucede en Cristo, no es la pronunciación objetiva de la palabra personal, la cual viene pronunciada con la creación —como libre posición de la relación de Dios al mundo—, sino la resonancia terrena, subjetiva de la misma.

Allí nace la iglesia. Esta es y sucede en la audición y predicación humana de la Palabra de Dios.

Expone su concepción analizando las siguientes ideas del Antiguo y Nuevo Testamento:

a) *Pueblo de Dios.*

La palabra «Ecclesia» en el uso de la «Septuaginta» traduce la expresión hebrea «Kahal». «Kahal», en el Antiguo Testamento, designa el pueblo de Israel como comunidad de culto; el pueblo de Israel ante Dios.

El contenido de la palabra en el uso de la «Septuaginta» sólo puede apreciarse teniendo en cuenta que la comunidad de culto para el pueblo precristiano y extracristiano, exprese su ser profundo y su realidad auténtica como pueblo. Sólo allí es propiamente pueblo.

Pueblo en este sentido no es solamente algo en el mundo, sino que exclusivamente en el pueblo tiene el hombre precristiano su mundo. Fuera del pueblo no hay mundo; ésto es: un conjunto de vida lleno de sentido. En el pueblo, en su pertenencia a él, está incluido en la vida, en la realidad, sin la cual no puede existir.

La respiración que alimenta y vivifica su ser espiritual, no es el aliento propio sino el de su pueblo. En él respira el espíritu de su pueblo y no tiene posibilidad de distanciarse de él. Si se aparta se desprendería de aquel organismo vivo y se atrofiaría.

La iglesia cristiana no es un pueblo en este sentido. Sin embargo, el designarla con este nombre significa, que es una realidad equivalente. No algo junto al mundo, sino aquella realidad universal donde únicamente puede vivir el hombre.

Quizá no hay otra posibilidad para designar: lo que abarca todo, lo no privado sino abierto para todos, lo válido por antonomasia, la vida que se alimenta de su origen, que caracteriza a la iglesia⁵⁰.

50. Friederich, GOGARTEN, *Die Kirche in der Welt*, Heidelberg, 1948, pp. 39-41.

b) *Cuerpo de Cristo.*

El Nuevo Testamento habla de la iglesia bajo la expresión «Cuerpo de Cristo». La imagen quiere expresar que el cuerpo nada es por sí mismo, sino que lo que es lo es por la cabeza. Así crece el cuerpo desde la cabeza. Al mismo tiempo es expresado que crece hacia la cabeza: «veritatem autem facientes in charitate, crescimus in illo per omnia, qui est caput Christus: ex quo totum corpus compactum, et connexum per omnem iuncturam subministrationis, secundum operationem in mesuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in charitate» (Eph. 4, 15-16).

El Cristo de quien es afirmado ser cabeza de este cuerpo, es aquél en quien Dios ha manifestado su poder: resucitándole de los muertos y sentándole a su diestra, sobre todos los principados, virtudes y potestades, sobre todo nombre que puede mencionarse en este siglo y en el futuro. Puso todas las cosas a sus pies y a El como cabeza de toda la iglesia, la cual es su cuerpo, la plenitud de aquello que llena todo en todas las cosas (Eph. 1, 20-23).

El sentido de estas palabras tan concentradas es —como dice en el versículo 9—: instaurar todas las cosas en Cristo, o bien dar al todo a Cristo por cabeza. En otras palabras: la iglesia como cuerpo de esta cabeza es «ta panta».

La iglesia no es pues un ámbito junto a otros, sino el mundo; pero el mundo tal como ha recibido a Cristo por cabeza. La iglesia diseñada aquí es todo menos una asociación o institución. Es un suceso que abarca toda la historia y cambia la faz de la tierra en todas sus notas.

Lo mismo que en Cristo habita la plenitud de la divinidad (Col. 2, 9) —la presencia misericordiosa de Dios revelada en Cristo, como realidad que llena todo el mundo, ante cuya revelación todo desaparece—; la iglesia es también la plenitud de la divinidad, la presencia misericordiosa de Dios, la cual está allí: en cuanto Dios en Cristo, ha despojado de su poder sobre los hombres a todos los poderes que la ocultaban. Los que pertenecen a la iglesia son llenados de esta presencia de Dios.

En Cristo se revela la presencia graciosa de Dios, habita la plenitud de la divinidad: en cuanto Dios manifiesta su divinidad resucitando a Cristo de los muertos; y posibilita la fe —en la pertenencia a Cristo— como recta relación a la divinidad.

En la resurrección de Cristo manifiesta Dios su divinidad, porque Dios obra allí en la manera proporcionada a la divinidad: como aquel que vivifica los muertos, como aquel que llama al ser lo que no es. Donde obra Dios, hace algo así como resucitar los muertos; obra como Dios.

Esta es la manera de la relación de Dios a los hombres: que ellos viven

por El; los que de sí nada son y nada pueden ser, son por El lo que son, porque El es su Dios.

Esto no vale solamente de la creación en cuanto tal; también de su relación moral y religiosa. Igualmente vale aquí que el hombre no puede salir por sí mismo de su «no ser» —culpable— ante Dios. San Pablo puede decir de Dios lo mismo «el vivificar los muertos» que «el justificar los impíos».

La resurrección de Cristo tiene todavía un sentido superior. La acción de Dios en la cual se manifiesta como Dios, se apoya en la muerte, en la nada. No sólo es la muerte, la nada de un individuo, sino la nada de todo el mundo. La muerte y la nada con su poder destructor sobre el mundo, a consecuencia del pecado.

El segundo pensamiento es que allí se hace posible para el hombre el creer en Dios, a pesar de su pecado. Esta posibilidad se basa en que la cruz de Cristo revela mi culpa en toda su profundidad. Aquel juicio de Dios es también el juicio sobre mí. Y lo que vale de la muerte debe decirse de la resurrección, pues lo mismo que hizo en Cristo «como Dios vivificador» hace en nosotros. Y ésta es la fe que corresponde a la manera de la acción divina: la que cree con esperanza donde humanamente nada hay que esperar.

No es fe en la persona aislada de Cristo, sino en el Dios que revela su divinidad en la muerte y resurrección de Cristo, porque El es obediente a la voluntad de Dios.

Es Dios quien resucita, el que realiza el prodigio que revela su ser, en cuanto vivifica matando. Este prodigio acontecido en la muerte de Cristo —como nunca— es el contenido del Evangelio sobre Cristo.

Esta acción prodigiosa de Dios que crea vida de la muerte y se revela en la muerte y resurrección de Cristo —como suceso que afecta a todo el mundo, en cuanto ha dado «al todo» por cabeza a Cristo— es lo que constituye la Iglesia. La vida que alienta en esta acción y procede de ella, es la vida de la Iglesia. Es la vida revelada en Cristo, abierta al mundo en El.

Este es el sentido del bautismo y cena: participar en la muerte y resurrección de Cristo. Su sentido no es una mediación mágica a través de estos ritos.

El sentido real de dichas acciones aparece si consideramos que para la fe: lo que sucedió en la muerte y resurrección de Cristo no es un suceso aislado, sino una acción de Dios en el mundo: la relación entre Dios y el mundo se ha hecho fundamentalmente distinta. No el hombre ha hecho algo sino Dios. El hombre solo puede recibir lo sucedido. Sólo puede —ésto es lo específicamente cristiano— recibirlo en la fe.

Este carácter puramente receptivo —por parte de los hombres— de

la relación a Dios, es expresado en el bautismo y cena. Dicho suceso es proclamado en la cena. En este acto de proclamación se sabe la iglesia constituida, cada vez de nuevo, en Cristo. Así es la iglesia el lugar del suceso de la nueva creación. Esto nuevo sucedido allí es lo original, lo que viene de Dios, lo creado originalmente en El.

En la iglesia son revelados hombre y mundo en lo que son originalmente «creación de Dios». Hasta la venida de Cristo permanece escondido. Por ésto la iglesia no es algo en el mundo —asociación o instituto—, no es algo perteneciente a él, que pueda incluirse en su orden ⁵¹.

c) *El suceso de la revelación. Iglesia de la palabra.*

Comentando a S. Juan —oración sacerdotal del capítulo 17, donde la existencia de la comunidad es fundada en la relación de Cristo al Padre (V. 24-26)— escribe: «en Juan lo mismo que en Pablo, la iglesia no es algo así como una organización o institución a través de la cual es transmitida la revelación, sino el suceso mismo de la revelación en el mundo. Solamente puede hablarse de iglesia, hablando de lo que sucede en la revelación» ⁵².

San Juan entiende a Dios como el que se revela a sí mismo. El evangelista no habla de Dios tal como es en sí, sino tal como se revela en el mundo (1, 1). El término «palabra» (1, 1) no debe entenderse como medio para hacerse entender sobre algo, sino como palabra por la que una persona se promete a otra.

Esta limitación del hablar sobre Dios no debe entenderse como acomodación de Dios a la capacidad imperfecta del conocimiento humano. Allí está contenido el conocimiento —fundamental para toda otra locución sobre Dios y medida de su veracidad— de que el mundo no tiene la existencia por sí mismo, sino por la relación de Dios a él, realizada en la revelación. Sólo en cuanto el mundo se entiende por esta referencia de Dios a él, se entiende a sí mismo tal como en verdad es: «creación de Dios». En cuanto se conoce así, conoce a Dios tal como se revela: «como su Dios».

Dios fue siempre el que se revela. La revelación de Dios, su relación al mundo, no puede entenderse desde el mundo.

Como si hubiera existido antes de la revelación de Dios un mundo que no existía de la revelación de Dios, al cual El se revela después.

Dios no es una parte del mundo que pudiera deducirse de él, como la causa de la consecuencia. El único camino para su conocimiento es

51. O. c., pp. 53-64.

52. O. c., p. 66.

abrirse a la relación de Dios al mundo y reconocerse viniendo a la vida en esta relación.

El logos, dice —citando a Bultmann— no es un segundo ser divino, coordinado o subordinado, sino Dios mismo en cuanto se revela. El hombre histórico Jesús de Nazaret es Dios que se revela. Jesús no es enviado para comunicar la verdad divina al mundo, comportándose como medio y fin. En su ser enviado sucede inmediatamente esta verdad. Fuera de este suceder no existe la verdad. El mismo es la verdad.

El que Jesús como enviado es la revelación, significa su unidad con Dios. El ser enviado abarca toda su existencia. El es el enviado por el Padre y nada más.

La unidad del Padre y del Hijo no debe entenderse substancialmente. Se refiere al suceso de la misión en el ser histórico de Jesús de Nazaret.

De Jesús —el enviado— vale lo dicho del «logos» en el prólogo: que existía en el principio junto a Dios y era Dios; y que todas las cosas fueron hechas por El. En otras palabras: en Jesús, cuya existencia es el suceder de su misión, se realiza la relación de Dios al mundo, en cuanto El es nuestro Dios.

El mundo al cual es enviado Jesús, es aquél que se encuentra en contradicción con Dios, en cuanto: en lugar de entenderse desde la revelación, desde la relación de Dios a él «como creación» se ha hecho independiente. Es el mundo cerrado en sí, en oposición al mundo creación «abierto a Dios».

La revelación original, que era el logos (Jn. 1, 4), antes de que el mundo se cerrara en su propia gloria frente a Dios y cesara de ser creación, era para los hombres la posibilidad de entenderse como creación de Dios. Esta posibilidad fue perdida, al ser entendida la vida por los hombres como autoconciencia suficiente en sí misma.

La luz aparecida con la encarnación, no era otra que la resplandeciente siempre en la creación. La encarnación es juicio, pues pone fin a la autonomía del mundo: en cuanto introduce una división definitiva entre creyentes y no creyentes, perdidos y salvados.

La comunidad es el fruto de la misión del Hijo. En ella está presente todo lo que obra esta misión. La comunidad son quienes reconocen que todo lo que les ha dado el Padre viene realmente de Dios. El sentido de su ser en el mundo es que en ellos suceda la revelación del encarnado, poniendo en crisis el mundo.

Porque está en el mundo debe luchar contra el peligro de ser ella misma una imagen (organización) humana autónoma. Debe ser una comunidad en el mundo, pero como tal debe realizar su ser desmundanizado.

La comunidad no puede apartarse del mundo, pero tampoco consolarse de su posesión, de su estado de fe, de su dogma, culto, organización.

La referencia radical de la comunidad al más allá, que une cada

creyente y cada comunidad empírica para una unidad supramundana —sobre toda diferenciación humano-terrena—, es el sentido de la unidad de la comunidad. Sólo en cuanto la comunidad reconoce que su unidad sucede en la unidad del Padre y del Hijo, es restituida la creación en ella.

La gloria del Hijo —en cuanto el Padre glorifica al Hijo y el Hijo al Padre— es el ser de la iglesia. Lo que constituye a la iglesia es el suceder de la revelación. La comunidad es el mundo llamado de nuevo a su condición de criatura ⁵³.

Podemos resumir la concepción neotestamentaria de la iglesia en que: «la realidad de la iglesia es la misma que la realidad de Cristo».

En términos de S. Juan «la palabra encarnada». En palabras paulinas: «el Cristo crucificado y resucitado». Recibe el ser de su Señor, como Este lo recibe del Padre.

La realidad designada no es concebida a manera de substancia, sino en sentido estricto: la realidad personal de la vida humana; pues el suceso del cual se trata aquí, se realiza entre personas. Tal suceder sólo es posible cuando se encuentran con libertad mutua, con la posibilidad de abrirse o cerrarse. Cuando una persona se abre a otra desde su mundo, se abre a sí misma y su propio mundo. Abrirse no es considerar, entender, sentir... Entonces apropiaría al otro bajo las categorías de mi mundo, como un objeto más. Cuando alguien se abre a otro, experimenta un cambio fundamental. No permanece el que era. El hecho mismo de que se le abre, no es algo hecho por la propia fuerza. Le acontece. Experimenta que pertenece al otro en cuanto recibe de él. Le estoy abierto y le abro mi mundo. Y tan seguro como soy para él en mi mundo y él está en mi mundo; éste no es el mismo de antes. Está penetrado por su presencia.

Cuando se debilita la fuerza del ser personal, dominan las cosas muertas; y en lugar del orden viviente, domina el mecanismo y la opresión.

La pregunta por el ser personal de los hombres y el hecho de que el hombre lo ha perdido en el mundo cerrado en sí, está en el centro del mensaje del Nuevo Testamento. Por la revelación de Dios en Jesu Cristo, se abre de nuevo al hombre su ser personal y la vida en sentido auténtico. Este es todo el sentido del Nuevo Testamento. Cuando habla de la iglesia designa el ser personal de los hombres.

Por ésto es la iglesia de la palabra ⁵⁴. La palabra puede considerarse como medio de comunicar cosas, p. e., determinadas verdades religioso-

53. O. c., pp. 65-82.

54. O. c., pp. 85-9.

morales. Si ésta fuera la palabra de la iglesia, no pasaría de ser un instituto doctrinal «religioso-moral».

La palabra pronunciada en la iglesia corresponde a la categoría del ser personal. Con la palabra personal no se hablan cosas. Sucede inmediatamente —en su ser pronunciada— lo que dice. Se promete el que la dice a quien la dice. Los que la pronuncian no quedan cerrados en su mundo. Están mutuamente abiertos y su mundo está penetrado por la presencia del otro.

Esta palabra no es pronunciada con la boca, sino con su propio ser, pues lo que allí sucede es un movimiento del ser humano hacia quien se habla.

La palabra en este sentido es estructura fundamental de la existencia humana. Esta es «responsable», no de ésta o la otra acción, sino que el hombre debe darse a sí mismo en respuesta. En el ser pronunciada y oída esta palabra, sucede existencia humana. Cuando no sabe de sí: oyendo y pronunciando esta palabra, cae en el mundo de las cosas ⁵⁵.

Con dicha palabra está y cae la iglesia. La palabra de Dios en su original ser pronunciada, opina y funda existencia humana.

La realidad de Jesús se hace operante —por la fuerza de la palabra pronunciada originalmente en El— sobre la vida de los que la oyen y creen.

Nunca puede verse introducida la palabra de la revelación —con suficiente profundidad— en la existencia humana. Tanto más cuanto que no son dos palabras: una: «revelación divina»; otra: «pronunciada y oída en la existencia humana».

Hay una sola palabra pronunciada por Dios y oída por los hombres, que éstos no pueden pronunciar sino oyendo. Es la misma palabra pronunciada entre Dios-hombre; y los hombres entre sí. Es la misma existencia aquella que los hombres viven ante Dios y entre sí; pues vida personal abierta a Dios está también abierta a los demás; y viceversa.

La aparición de Cristo es un suceso histórico acontecido una sola vez. Con El no se revela un hecho eterno, sino que en la vida de este hombre sucede algo desde Dios. Pero lo sucedido en El no puede concebirse como un algo objetivo, como un cambio en la tierra, una nueva época. El suceso del cual habla el Nuevo Testamento no se realiza en el ámbito de las cosas o hechos, sino en la realidad expuesta como realidad de la palabra.

No se dan hechos objetivos salvíficos. Lo sucedido aquí, acontece en la subjetividad, pues se realiza entre sujetos, de forma que son y per-

55. O. c., pp. 90-93.

manecen entre sí solamente sujetos, sin que se interponga entre ellos objeto alguno ⁵⁶.

La predicación de la Palabra del Evangelio va siempre ligada a doctrinas teológicas. La teología no es palabra de Dios, sino reflexión sobre la misma. Las palabras en que se expresa son humanas.

El fundamento de que el anuncio del Evangelio vaya siempre unido a teología, está en el hombre al que se dirige y la iglesia que lo anuncia. No son del mundo, pero están en el mundo.

Por esta misma razón: el hombre del Evangelio no está sin ley, aunque ésta quede suprimida en la realidad que se le abre a través del Evangelio. Mas la ley tiene para él una significación muy distinta de cuando se entendería desde el mundo.

Ambas cosas pertenecen a la iglesia: estar en el mundo y no ser un poder mundano. Es algo que abarca el mundo, lo que hace a éste «Kosmos» en sentido griego: mundo lleno de sentido. Pero no mundo sobrenatural que rodea la tierra a la manera del estelar: con orden y fuerzas sobrenaturales, ofreciendo normas y orientación para las relaciones del mundo profano. Entonces sería un poder legal, algo imponente, pero no iglesia. Fue ésto durante la Edad Media y tiene hoy la tendencia a ser algo así. Pero iglesia lo fue y es: en la medida que tiene algo más «el vivir del Evangelio y fe».

La iglesia está bajo la ley lo mismo que el mundo. La única diferencia está en que la iglesia entiende la ley de manera distinta a la del mundo, que se cierra en sí mismo con ayuda de la ley.

La iglesia no puede existir de otra forma que uniendo de alguna manera los que pertenecen a ella. No es constituida por esta unión de hombres sino solamente por el suceso de la revelación divina. Pero este suceso no se dirige al hombre aislado; donde acontece, se dirige al hombre abierto y unido al prójimo en el suceso de la revelación.

Por tanto los abiertos y unidos entre sí, no pueden menos de unirse externamente de alguna manera. Así surge una comunidad mundana, como muchas otras.

Porque la iglesia sólo es iglesia en el oír y anunciar la Palabra de Dios, debe vigilar para permanecer libre de mandatos e instituciones humanas. Esto no es posible sin crearse órganos que cuiden de Ello. Y éstos no pueden llenar su misión sin lograr un consentimiento en la iglesia sobre lo que es la palabra de Dios. Así surge aquella fachada terrena que estamos acostumbrados a entender por iglesia.

El hecho de estar en el mundo significa que es también éso; y por tanto la Palabra de Dios, en esta manera es ley, pues lo que vale con

56. O. c., pp. 94-101.

relación al mundo es siempre ley. Así la predicación del Evangelio se convierte en profesión de fe «ley doctrinal».

Como toda ley tiene doble posibilidad. Puede cerrarse en ella, viendo realizada la iglesia por el fiel cumplimiento de la ley. Y puede entenderse en forma recta; la única manera recta de entender la ley de Dios con relación al mundo: «en cuanto revela el pecado». En este caso es el pecado de la iglesia. ¿Cuál es éste? Dijimos que la iglesia es el suceder de la revelación divina; el mundo restituido como creación, saliendo de su estar cerrado. Lo mismo que la creación no surge y subsiste por sí misma, tampoco el mundo como iglesia pasa a creación por sus propias fuerzas, sino solamente en el decir y oír la Palabra de Dios. Lo que ella es por sus propias fuerzas, permanece mundo cerrado.

La iglesia no es una realidad ideal sobre el hombre concreto. La iglesia sucede en los hombres concretos; y en cuanto sucede en ellos es iglesia. Lo mismo que éstos son todavía hombres viejos, la iglesia permanece mundo cerrado. Pero con una diferencia: la iglesia ha renunciado a la perdición de estar cerrada y aspira a abandonarla. De esta aspiración surgen los símbolos por los que fija su mensaje válido.

La ley —en cualquier forma— además de revelar el pecado, recibe un nuevo sentido: no referido a la justicia ante Dios, sino a las cosas del mundo y la acción de los hombres en él.

Ni como medio para construir iglesia —está nunca se realiza por la ley, aunque sea doctrinal—, sino para que en la iglesia, en cuanto es mundo cerrado, sea enseñado el Evangelio según el orden de su doctrina: en la medida que pueden disponer sobre él la acción, pensamiento y hablar humano.

Es recta si sucede con la voluntad de abandonar su estar cerrada, su gloria propia, poniendo la mirada solamente en la Palabra de Dios ⁵⁷.

La misión de la iglesia no es crear un nuevo mundo junto al antiguo, sino situar ante Dios el mundo concreto, abrir su cerrazón. Como el mundo es histórico, no basta la declaración —de una vez para siempre— de ser mundo cerrado, sino que debe mostrar la manera concreta cómo lo está en cada tiempo ⁵⁸.

Con Barth y Gogarten he aducido dos líneas de pensamiento procedentes de aquel movimiento llamado «teología dialéctica». El actualismo que caracteriza a ambas tendencias representa una dirección muy importante del protestantismo actual.

En Barth: actualismo de la Palabra con contenido objetivo. En Gogarten-Bultmann, la Palabra reducida al suceso actual de la revelación, sin otro contenido objetivo que el hecho del suceso personal.

57. O. c., pp. 115-116; 149-160.

58. O. c., p. 170.

Ambos plantean al protestantismo el problema del ser objetivo de la revelación e iglesia; o la distinción entre el carácter óntico y noético de la revelación.

6. *Bonhoeffer.*

El problema planteado por el actualismo fue visto por Dietrich Bonhoeffer, quien reconoce el interés de dicha tendencia: «Dios es libre aún frente a su palabra histórica. Los hombres no pueden disponer sobre él. La constancia de la revelación no puede impedir su carácter siempre actual «principio siempre nuevo». Dios es siempre sujeto y Señor, no entra en el mundo de los objetos. Dios no se agota en un sistema teológico, pero puede testimoniarse en él».

Ve a su vez las dificultades de esta tendencia: al concebir el conocimiento de Dios como puro acto puesto por El, queda excluido el ser que posibilita el pensar y reflexionar teológico, pues el puro acto se realiza en la conciencia directa, sin reflexión sobre el objeto. Por tanto, el pensamiento teológico es «en principio» profano.

Bonhoeffer objeta: en la revelación no se trata de la libertad de Dios en su permanencia eterna en sí, sino de la salida de sí mismo en la revelación; de su palabra dada en la alianza, en la cual se ha ligado; de su libertad precisamente en haberse ligado al hombre histórico. Dios no es libre de los hombres sino para los hombres. Cristo es la palabra de la libertad de Dios⁵⁹.

Si debemos hablar de la revelación: 1) Esta debe ser de alguna manera cognoscible al hombre; 2) La revelación sólo puede concebirse si Dios es siempre sujeto de la misma. Esto sólo es posible si Dios es también el sujeto del conocimiento de la revelación. Este conocimiento de la revelación es la fe: lo revelado se llama Cristo; el sujeto de inteligencia «Dios como Espíritu Santo».

Dios está solamente en el acto de entenderse a sí mismo en la revelación. Para una reflexión sobre dicho acto, nunca puede encontrarse en mi conciencia; la representación divina de mi conciencia, esencialmente no es Dios mismo. Dios está solamente en el acto de fe.

En mi fe se acredita el Espíritu Santo. De que es así no es un hecho constatable fuera del acto de fe, el cual es por lo demás un acto psíquico como los otros, existencialmente verdadero; esto es: en cuanto Dios me encuentra allí.

Mi conocimiento de Dios está ligado a si yo soy conocido por Dios en Cristo. No hay método alguno de conocimiento de Dios. El hombre no

59. Dietrich BONHOEFFER, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, München, 1956, pp. 67-68.

puede colocarse en la situación existencial desde la cual podría hablar de Dios. Puede intentar pensar con relación a esta situación; pero mientras habla de Dios, su pensamiento permanece cerrado en sí mismo, fuera de la verdad ⁶⁰.

Si bien es importante el interés del actualismo transcendental «Dios sujeto del conocimiento», no es menos importante concebir al hombre sujeto del conocimiento de Dios. De otra suerte el acto de fe no tocaría la existencia de los hombres y correríamos el peligro de identificar el yo divino y humano ⁶¹.

Bonhoeffer busca la solución del problema dentro del pensamiento de la iglesia, a base de una síntesis entre la interpretación ontológica y actual de la revelación y nuestra existencia en ella.

La revelación sólo puede concebirse con relación a la idea de la iglesia. Esta es constituida por la predicación presente de la muerte y resurrección de Cristo en la comunidad, a través de la comunidad y para la comunidad. La predicación debe ser presente. Sólo así conserva el carácter de revelación y su contingencia. El pasado de la revelación es algo sucedido una sola vez; y en este ser sucedido, es siempre futuro para los hombres que viven en el presente ⁶². Y porque es futuro, debe suceder

60. O. c., pp. 69-70. Con ésto pretende evitar toda objetivación «Vergegenst ändlichung» de Dios, sea en lo que llama canonización católica de la historia «idea de la iglesia», en la inspiración verbal protestante, o en la teología de la conciencia del siglo XIX. Dios no es el de nuestra conciencia. Cuando hablamos de El, su pensamiento entra naturalmente en nuestra conciencia, pero con ésto no hemos penetrado la realidad de Dios. No podemos hablar de El como de un objeto disponible. De Dios sólo puede hablar Dios. En la fe está entendiéndose a sí mismo. La fe es pura acción de Dios y de sólo Dios. La fe es también, pero no esencialmente, acto psíquico.

61. A diferencia del idealismo donde revelación es esencialmente religión —por la identificación de yo y ser— el intento transcendentalista los separa fuertemente. Dios está sólo en la fe, pero El es sujeto de la misma. Por esto, fe es esencialmente distinto de la religión. Sin embargo, no explica cómo debe concebirse el acto religioso del hombre y el acto de Dios. El hombre puede despertar actos religiosos. La fe sólo puede despertarla Dios; sólo El puede oír. Y la fe como obrada por Dios se da solamente en el acto. No es un objeto encontrado sobre el cual pueda reflexionarse. De donde se deduce que el yo de la fe tampoco es algo encontrado de antemano, sino que es actuando en cada acto de fe (O. c., p. 71). En este problema: Barth mantiene la continuidad de la nueva existencia, «el nuevo yo es invisible; supresión del antiguo», con perjuicio de la continuidad del yo total. La tendencia de Bultmann afirma la continuidad del yo total, a expensas de la continuidad de la nueva existencia (O. c., p. 76).

62. O. c., pp. 89-90. Me detengo especialmente en Bonhoeffer porque ha centrado el problema teológico protestante actual en el punto verdaderamente decisivo. A la vez que el peligro del actualismo, delata el de la interpretación ontológica «agere sequitur esse»: tesis católica y de la antigua dogmática protestante. El interés de esta tendencia es ver la continuidad de la revelación y del hombre en la fe. Concibe la revelación como un algo en el mundo de los objetos, independientemente de la actualización subjetiva. Puede concebirse como doctrina. Entonces se convierte en un complemento de nuestro sistema, sin una «crisis» radical de la propia existencia. Puede concebirse también como vivencia psíquica: la revelación es elevada a la objetividad del ser. Dios puede encontrarse en mi vivencia y puede ordenarse en el sistema humano de las vivencias. La existencia tampoco es renovada. O bien, como institución divina: Catolicismo y antigua inspiración verbal de la ortodoxia protestante. Dios está inmediatamente ligado a la institución y es disponible por los hombres. Para el catolicismo: el que está en la institución, está en Dios. El ser

en el presente, en la iglesia, pues ésta es el Cristo presente «Cristo existente como comunidad».

Cristo es la persona total de la comunidad cristiana. Por ésto el pensamiento protestante de la iglesia es personal. Dios se revela en la iglesia como persona. La comunidad es la última revelación de Dios, en cuanto «Cristo existente como comunidad», ordenada para el tiempo final del mundo hasta la parusia de Cristo.

Su persona incluye en sí todos los que El ha adquirido. La iglesia no es una asociación de los que buscan a Cristo o creen tenerlo; sino comunidad creada por Cristo, en la cual se revela como nueva humanidad.

A esta comunidad personal se ha ligado la libertad de Dios.

El ser de la revelación es el ser de la comunidad de personas constituida y cerrada por la persona de Cristo, donde se encuentra ya el individuo en la nueva existencia ⁶³.

Para ser miembro de la iglesia, el hombre debe creer, con fe dada por Dios y no como posibilidad humana. Sólo en la fe y según su medida, tiene el hombre a Dios.

Correlativamente Dios sólo está en la fe y no hay cuando no es creído. El ser de la revelación está solamente en la fe actual. La fe tiene como presupuesto el ser en la iglesia. El creyente se encuentra en la iglesia cuando sabe de ello. Fe es encontrar la gracia de Dios, la comunidad de Cristo. Encuentra un ser preordenado al acto. El ser no es dependiente de la fe; ella está condicionada y creada por dicho ser.

En resumen: sólo en la fe se da el ser de la revelación, «comunidad de Cristo». La fe sabe que la revelación es independiente de sí misma. Sólo en la fe conoce el hombre el ser de la revelación: su propio ser en la iglesia como independiente de la fe. Sólo en ésta se da la continuidad

del hombre está totalmente puesto en lo transubjetivo. Además, la gracia es concebida como hábito entitativo, que deja esencialmente idéntica la substancia preexistente. La existencia humana no es encontrada «betroffen» (p. 82 ss).

63. O. c., p. 91 ss. La categoría sociológica —contra el planteamiento individual del actualismo— le ofrece el nuevo principio de conocimiento. Del carácter colectivo personal de la revelación deduce tres consecuencias: 1. El ser de la revelación puede concebirse en su continuidad; 2. La existencia del hombre es radicalmente renovada; 3. La revelación no puede concebirse ni como «ser, objeto», ni «no objeto». 1. Continuidad: en cuanto **continuo presente** del Cristo predicado. Aunque no oiga el individuo, oye la iglesia. Esto no sería posible si el oyente de la predicación fuera el individuo. En lugar de la iglesia institucional católica, aparece la comunidad como garantía transubjetiva de la continuidad y transcendencia. 2. Sólo desde la persona de Cristo puede ser renovada la existencia del hombre, pues sólo de la persona de Cristo recibe todo otro hombre el carácter personal. El prójimo se convierte en Cristo, en cuanto a la exigencia a nosotros. 3. Si la revelación es constatada como ser, permanece pasado sin fuerza existencial. Si se diluye en no objeto, se pierde la continuidad. Por eso el ser de la revelación debe ser tal que satisfaga a ambas exigencias. Tal es la forma de ser que caracteriza a la persona y la comunidad. La comunidad de que se trata es concreta y visible: la iglesia que oye y cree la predicación.

de la revelación y de la existencia, pero en la fe que es «manera de ser de la iglesia» ⁶⁴.

Por esta misma síntesis de ser y acto debe resolverse el problema del ser del hombre en la revelación.

El hombre histórico se sabe trasladado a la nueva humanidad, como nueva persona creada por Cristo, la cual existe en la relación actual a Cristo; y esta relación está fundada en el ser de Cristo, en la comunidad.

La persona —como síntesis de acto y ser— es a la vez persona individual y humanidad. La idea del puro individuo es una abstracción irrealizable.

Esto vale de la antigua y nueva humanidad. Aquí (en la nueva humanidad), soy yo —todo el hombre histórico— individuo y humanidad: encontrado y traído por la nueva humanidad. Por eso soy «es:»e»; por éso «creo» «agere».

Porque yo soy miembro de la nueva humanidad, mi existencia cotidiana está superada en la comunidad, pues la humanidad en la cual estoy —la cual soy yo mismo—, independientemente de mí, ora, perdona... por mí.

Sólo en la fe hay ser «comunidad»; pero la fe conoce este ser como independiente de sí misma, como manera de ser de la iglesia ⁶⁵.

El pecado y la muerte se extienden hasta la comunidad de Cristo, pero de forma que la comunidad trae conmigo mi pecado y muerte. En Cristo, no veo el pecado y la muerte, sino sólo perdón y vida.

Desde este ser de la revelación «ser de la persona de Cristo en la comunidad de personas de la iglesia» puede resolverse el problema del conocimiento.

Distingue tres clases de conocimiento: el de fe, predicación, y teológico.

La *fe* es una realidad dada por Dios. Puede preguntarse por el «como», mas no por el hecho. Tiene su objeto en la persona de Cristo predicada en la comunidad. La fe descansa en sí misma «como acto directo». La reflexión es indicio de que se ha interrumpido el acto directo. En la reflexión queda la palabra pronunciada por Cristo como frase general, sentido, en la memoria.

La *predicación* trabaja con estas frases generales que permanecen del recuerdo del suceder divino. Cómo ministerio de la comunidad va acom-

64. O. c., pp. 95-6.

65. O. c., p. 98 ss. La fe, aunque es acto, abarca —como manera de ser del ser en la Iglesia de Cristo— la totalidad de la existencia en Cristo; como la incredulidad —manera de ser del ser en Adán— abarca la totalidad de la antigua existencia. Hay un estar en la fe —como en una decisión realizada— sin el acto de la fe realizado conscientemente. Esto sólo se sabe en la fe.

pañada de la promesa: que la persona viviente de Cristo se testimoniará donde el predicador enseña rectamente.

Esta enseñanza recta constituye el problema *teológico*.

La teología es una función de la iglesia, pues no hay iglesia sin predicación, ni predicación sin memoria; y la teología es la memoria de la iglesia.

La reflexión teológica está fuera de la intencionalidad. Tiene su objeto en el recuerdo del suceso divino, en la comunidad, en la Biblia, en la predicación y sacramentos, oración, profesiones de fe, en las palabras de la persona de Cristo, conservadas en la iglesia histórica como «ser objetivo».

En principio parece no distinguirse fundamentalmente del pensamiento profano: es reflexión sistemática sobre «ser». La distinción esencial está en la obediencia constante del pensamiento a la palabra oída.

La teología solo es legítima donde está presente la persona viviente de Cristo. Debe estar por tanto en una relación directa a la predicación, preparándola y dejándose juzgar por ella. La teología es el recuerdo ordenado de la palabra dirigida a la comunidad ⁶⁶.

Debemos plantear ahora la pregunta: si Bonhoeffer ha logrado resolver el problema en cuestión, «la síntesis de acto y ser»; la consistencia de la revelación objetiva y su actualismo en la fe.

Frente al actualismo bartiano de la Palabra increada de Dios, la cual se manifiesta y encarna en la historia, pero hace estallar toda muralla histórica, incapaz de agotarla; Bonhoeffer resalta el ser objetivo y creada de la revelación histórica «comunidad personal en Cristo».

Por otra parte, dicho ser es siempre actual, como fe de la comunidad. Sin embargo no evita un riesgo: la decisión de mi existencia no se realiza en el momento consciente de mi fe. Esta va condicionada por un aspecto ontológico anterior «mi ser en la comunidad». En la fe no me constituyo cristiano. Allí conozco mi ser en Cristo.

66. O. c., pp. 104-115. La doctrina expuesta sobre el ser de la iglesia, tiene su correspondencia en la doctrina sobre el pecado «ser en Adán», conocimiento logrado también en la fe. El pecado sólo puede considerarse como verdadero pecado si es acto. Pero no sólo es acto; debe concebirse también como ser. De otra suerte «si fuera solamente acto libre», en principio, sería posible la propia traslación a una existencia sin pecado. La unidad de acto y ser nos la ofrece el Nuevo Testamento «Adán como yo y como comunidad». El individuo realiza la acción del pecado; y en la realización encuentra su propio ser previo *de la humanidad pecadora en Adán*, con la que se identifica como hombre; de forma que la acción del individuo es también de la humanidad. Por esto el hombre es responsable de toda la culpa de la humanidad (o. c., p. 116 ss.). El paso de la existencia en Adán a la existencia en Cristo es realizado por la fe. Allí pasa del poder del yo al poder de Cristo, reconociéndose en su libertad original, «como criatura de Dios». Se sabe viviente en Cristo y en identidad con el antiguo hombre que ha pasado a través de la muerte. Se encuentra en Cristo, porque está ya allí. Que el pecador es criatura de Dios, sólo puede decirlo el creyente (*Sanctorum Communio*. München, 1960, p. 145-7; 159).

Desde la línea protestante, ésto no puede considerarse verdadero riesgo. Está dado con la tendencia protestante, tal como aparecerá en la segunda parte.

Los autores expuestos nos dan una idea suficiente sobre la línea de pensamiento eclesiológico protestante. En la segunda parte volverán a aparecer distintos matices teológicos del problema.

El hábito teológico común es la lucha contra la iglesia institucional, contra la gloria propia del orden externo, contra el espíritu legalista, contra todo objetivismo sacramental.

No todo es doctrina formulada. En eclesiología hay mucho interés profético.

En el aspecto positivo, buscan la objetividad de la iglesia en la realidad personal de Jesucristo. Todo orden e institución terrena está condicionada por la actuación actual de hacerse presente Jesucristo.

El misterio de la revelación en Cristo, presente en la Iglesia de la palabra, es una realidad escatológica, suprahistórica, que sobrepasa todo psicologismo, toda ligación al mundo, toda historicismo ⁶⁷.

7. *Revelación y Dogma.*

La relación entre revelación y dogma es un problema eclesiológico de primer orden, que en el panorama de la exégesis actual conduce a la pregunta de la misma validez dogmática de la Sagrada Escritura.

Una idea estricta de dogma —en el sentido católico— no existe en el protestantismo. La Iglesia como organización terrena no tiene un magisterio infalible. Hace uso de las profesiones de fe, en las cuales resume el contenido esencial de la Sagrada Escritura. En la conformidad con ella debe medir la validez de sus dogmas. La Sagrada Escritura y no la Iglesia —en sus formulaciones— es infalible.

Al centrarse en la fe fiducial, por la que se hace presente la redención: aunque han existido en todo tiempo teólogos protestantes con interés sistemático, el protestantismo lleva la tendencia a relegar a segundo término el elemento doctrinal, centrándose en el suceso esencial de la redención.

La Iglesia es infalible en la medida que Cristo se testimonia en ella. Debe comprobarse por la conformidad con el testimonio de la Sagrada Escritura.

Lutero retiene el valor de los primeros concilios por su conformidad con la Sagrada Escritura. Pero su actitud abre el camino al relativismo dogmático.

67. WEBER, H. E., *Theologisches Verständnis der Kirche*, en «Theologische Literaturzeitung», August, 1948, 450-459.

Pronto surge el problema de la evolución de los dogmas —y el de la helenización del Cristianismo en concreto— que perdura hasta nuestros días a través de una lista de nombres como: Arnold, Toland, Mosheim, Semler, Lessing, Lange, Münchner, Baumgarten, Bauer, Harnack, Loof, etc. Con mayor insistencia en su valor absoluto: Marheinecke, Meier, Engelhardt, Kliefoth, Thomasius.

Actualmente hay una tendencia clara a resaltar el valor del dogma —sin absolutizarlo— como decisión eclesiástica, en su esfuerzo por determinar lo que es revelado.

La Iglesia del pasado debe ser respetada y oída en sus decisiones; pero su palabra sigue siendo humana y falible en las decisiones concretas.

Esto no se opone al autotestimonio de Cristo en la Iglesia. El Cristo viviente está presente en la comunidad, pero ninguna época cristiana es capaz de una formulación total, estando expuesta a errores parciales.

Esta actitud corre paralela al clima exegético actual. La Escritura representa el testimonio de la primera comunidad sobre Cristo. Dentro de la Sagrada Escritura hay distintos tipos de testimonio (Evangelios).

El elemento original es la tradición oral: Cristo se entregó al testimonio oral de una comunidad de testigos. Lo esencial del suceso de la salvación fue transmitido en frases orales «primera formulación dogmática».

La Sagrada Escritura surge como exégesis, en la cual extiende dicha tradición oral a una situación determinada.

La formulación apostólica tiene valor universal para la iglesia de todo tiempo. Pero lo decisivo en ella es penetrar, en el suceso central de la salvación, que la iglesia transmite en su predicación y formula en su dogma.

La iglesia debe interpretar el mensaje cristiano en cada situación concreta. Bajo el influjo del Espíritu Santo puede realizar dicha misión más o menos perfectamente.

Dentro de esta tendencia merecen citarse: Walther von Loewenich, Käsemann, Ebeling, Kümmel, Cullmann, Einholz, Marxen, Schlier, Schlink⁶⁸.

Prescindo de matices individuales que afectan: a la relación entre tradición original y Sagrada Escritura; unidad del testimonio escriturístico; comparación del carisma apostólico y de la iglesia postapostólica.

68. Cf. KANTZENBACH, F. Wilhelm, *Evangelium und Dogma. Die Bewältigung des theologischen Problems der Dogmengeschichte im Protestantismus*, Stuttgart, 1959, p. 51-114; 118; 141-197; 258-309.

B) CLAVE TEOLOGICA
PARA LA INTELIGENCIA DE LA ECLESIOLOGIA PROTESTANTE

I.—EL PROTESTANTISMO COMO FACTOR HISTORICO

El protestantismo no puede comprenderse sin algunas consideraciones previas sobre la época en que nació y se ha desarrollado.

En la Edad Media adquiere una vitalidad sin par el problema de coordinación y preeminencia entre orden natural y revelación, en sus representantes terrenos. Culmina en la magna armonía de ambos —teórica y socialmente— bajo la presidencia de la revelación «fe y Papa».

Al final del siglo XIII, la iglesia es incapaz de mantener su predominio; y la naturaleza quiere desarrollar fuerzas cohibidas bajo la dominación de una ley extrínseca. La armonía es difícil; y sólo asequible: cuando ambas fuerzas encuentran su ámbito correspondiente.

Lutero está situado históricamente en el momento de disolución del orden medieval. En principio proclama —bajo distintas formas— la separación del mundo religioso y profano. Pero crea un nuevo tipo de unidad, en la cual se basa su éxito histórico. Frente al orden cósmico medieval: el cosmos particular de la persona, donde se unen existencialmente religión y mundo.

El clima propicio estaba preparado antes de la irrupción de Lutero. Cito algunas notas generales del tiempo sin detenerme a examinar sus orígenes remotos: El humanismo con su interés individual; la mística con tendencia a experiencia personal inmediata «de los valores religiosos o del Dios personal». En términos de Heinrich Seeberg, «personalismo germano». Averroísmo: teoría de la doble verdad. Es muy general la crisis eclesiástica: actitud escéptica y alejamiento frente al orden eclesiástico tradicional. El conocimiento natural del mundo crece con exigencias de independencia. Marsilio Patavino limita la potestad de la iglesia al poder sacerdotal —igual en todos los sacerdotes del mundo—; la administración externa pertenece al estado. El conciliarismo: subordinación del Papa al Concilio, ejerce bastante influjo en los teólogos del siglo XIV. La fe en la Sagrada Escritura como única fuente de conocimiento religioso, está difundida antes de aparecer Lutero. Existe una fuerte tendencia antimetafísica, con el primado de la voluntad.

Occam da a todo el movimiento carácter ordenado y científico. Su base intelectual es el nominalismo: validez exclusiva de lo singular. Lo universal no tiene fundamento real; no hay esencias comunes. Con esto cae toda la metafísica; y con ella la prueba de la existencia de Dios y de sus propiedades.

La Sagrada Escritura interpretada individualmente es la única fuente

de conocimiento religioso. Niega la existencia de acciones buenas y malas en sí. Pone en duda la infalibilidad de los concilios. Para la infalibilidad de la iglesia es suficiente que algunos en estado de gracia conserven y profesen la fe contenida en la Sagrada Escritura.

Su influjo fue muy grande. En casi todas las universidades existían importantes *occamistas*. En Pedro d'Ailly tenemos un ejemplo de este influjo. La Universidad de París acepta su escrito de habilitación (1380), en el cual niega la infalibilidad de toda autoridad externa de la iglesia.

Merece atención especial la separación del orden mundano y lo religioso, así como la diferencia cualitativa entre el conocimiento religioso y racional.

La actitud de Lutero no puede explicarse solamente por influjos extrínsecos, pero deben tenerse en cuenta las circunstancias expuestas. Uno de los precedentes más importantes es el *occamismo*, del cual se gloria: «Sum enim factionis *occamicae*, cuius doctrinam penitus imbibitam teneo»⁶⁹.

Desde allí pueden explicarse: el voluntarismo y libertad divina; extrínsecismo moral; separación de órdenes, con el vacío religioso del orden natural; y la diferencia cualitativa del doble orden de conocimiento. Su subjetivismo corre paralelo al individualismo renacentista y a las corrientes místicas⁷⁰.

A pesar de éstos y otros precedentes, el punto de partida fue la inteligencia personal de la Sagrada Escritura. Pero sin las corrientes del tiempo no hubiera llegado a los mismos resultados. Encuentra un apoyo en ellas y les da nuevo impulso.

Las notas esenciales que él imprime al movimiento protestante perseveran hoy, con importante resonancia en la filosofía moderna. Esta ha crecido en una atmósfera protestante y le ha servido de forma de expresión.

Merecen destacarse los siguientes impulsos espirituales dados por Lutero al protestantismo y a la filosofía moderna: la incomprendibilidad de las cosas en sí: no podemos llegar a ellas con categorías intelectuales previas. Sólo en el acto de voluntad o entendimiento —con carácter pasivo— se nos abre la realidad en su «*fieri*».

El dinamismo caracteriza todo el pensamiento de Lutero. Ve la vida del hombre en continuo movimiento: p. e., la justificación es un continuo «*fieri*». Por este aspecto dinámico suprime toda idea substancialista en la concepción de Dios, de la iglesia, del hombre, de los sacramentos.

Entre Dios y el hombre no existe un comportamiento ontológico (ana-

69. Cf. MAUSER, G., *Die Geistes Krise des XIV Jahrhunderts*, Freiburg, 1915, p. 18.

70. MAURER, en RGG, t. V, col. 859 ss.; MAUSER, o. c., SEEBERG, H., *Dogmengeschichte*, IV 1, p. 2-21, 45-54; EBELING, en RGG, t. IV, Col. 480 ss.

logía), sino una relación dinámica. Son como dos coordinadas en las que el cambio es siempre mutuo. Esto no significa cambio intrínseco en Dios, pero sí: que el comportamiento divino hacia el hombre tiene su repercusión subjetiva. Por ésto la fe nunca engaña. Dios es propicio o adverso, según es creído. No que influyamos en Dios, sino que la fe hace nuestras las cosas tal como son.

Las propiedades de Dios no son determinadas por su ser en sí; son determinadas por su relación creadora hacia nosotros: p. e., Dios es justo porque nos hace justos.

Dios es totalmente distinto del mundo; obra de una forma oculta y opuesta a la forma del mundo. Y en esta manera de obrar es la causa exclusiva de todo.

La obra de Cristo comprende dos aspectos: reconciliación, por la que satisfizo a la justicia divina; y la redención, por la que el Dios reconciliado obra en nosotros mediante la fe.

La fe es un ser prendido y prender internamente. Es una forma de posesión espiritual de la realidad. Tiene su origen fuera y crea la realidad en el sujeto. Dios es para el hombre en la medida que es recibida y reconocida subjetivamente su acción objetiva. Por eso, «fides est creatrix divinitatis non in persona sed in nobis»⁷¹.

Todas las ideas religiosas de Lutero reciben un fuerte matiz personal. Este aspecto es importante en la doctrina sobre el pecado. La calificación moral de una acción no depende de su realidad objetiva, sino de que Dios la reconozca como buena o mala. Su bondad o maldad depende de que la haga el justificado o no justificado.

Pecado es alejamiento de Dios. Estar en una falsa relación con El. Todo lo que hace el hombre en este estado es pecado. Es un estado de aversión de Dios e inclinación sobre sí mismo. Una tendencia de autonomía, en lugar de sumisión a Dios.

Esta inclinación es la concupiscencia. El hombre no puede librarse de ella, aunque tampoco quiere librarse; la afirma. Por ésto es pecado; y como persevera en el justificado, éste sigue siendo pecador. En cuanto está bajo el movimiento de la fe, Dios no tiene en cuenta su pecado. La justificación que en el hombre histórico es «fieri» es vista por Dios en su relación al acto final y valorada desde el mismo «justus in spe». El pecado está cubierto por la aureola de la benevolencia divina. Dios hace buenas obras en el creyente, cuyo valor depende de la fe, de la benevolencia divina.

Bien y mal no son dos ámbitos ontológicos distintos, sino dos corrien-

71. SEEBERG, Erich, *Luthers Theologie in Ihren Grundzügen*, Stuttgart, 1940, p. 47-53, 53-4, 96 ss., 102; SEEBERG, H., o. c., p. 46; EBELIN, art. c. «Luther», en RGG, t. IV; col. 500; SEEBERG, E., o. c., p. 209 s.

tes existenciales dentro de la misma persona. Una doble inteligencia de sí mismo. Una corriente parte del hombre y permanece en el hombre (pecado); otra parte de la benevolencia divina y termina en la fe, con la nueva inteligencia de sí mismo (gracia).

Este sentido tiene la fuerte terminología dualista de Lutero. Se manifiesta en la dualidad estado-iglesia: estado «fin fundano»; iglesia «redención». Y sin embargo, no son dos ámbitos ontológicos distintos, pues el cristiano debe realizar su nueva existencia, manifestar su obediencia a Dios, dentro del orden mundano concreto, sin crear un orden o política específicamente cristiana.

El protestantismo posterior ha introducido matices nuevos y elaborado más sistemáticamente la doctrina de los reformadores, pero los motivos y actitudes fundamentales estaban allí.

Volviendo al tema de este capítulo, quiero añadir algunas consideraciones sobre el protestantismo y el mundo moderno.

El protestantismo —basado en la revelación libre de Dios— no puede equipararse a lo que llamamos «renacimiento, humanismo», pero es una forma de religión cristiana acomodada a sus tendencias.

Su contribución a la cultura —quizá exagerada por ellos— no puede negarse.

Su parentesco con la filosofía moderna es bastante directo. En cuanto a la producción mundana es decisiva la actitud del espíritu, libre —en principio— de toda ley humana, orientado hacia la propia vocación en el mundo, donde debe regirse por las leyes intrínsecas del orden mundano.

La justificación gratuita libra al hombre de la ansiedad de agradar a Dios con esta o la otra obra determinada y le guía hacia la obediencia a Dios en la totalidad conjunta de la existencia personal. Es un impulso decisivo hacia la personalidad.

Y en cuanto a la filosofía en particular: la suplantación del pensamiento substancialista por el dinámico; la introducción de la dialéctica y de un nuevo principio de conocimiento.

En raíz está allí la filosofía de Kant y del idealismo alemán, bajo los siguientes pensamientos: la vía del conocimiento religioso es específicamente distinta del racional; la realidad no es independiente de su manera de percepción subjetiva; en el conocimiento subjetivo sucede realidad «aspecto creador del conocimiento»⁷².

Veremos más tarde su parentesco con el pensamiento dialéctico.

72. SEEBERG, *Erich*, o. c., p. 218 ss.; KAFTAN, *J.*, *Philosophie der Protestantismus*, Tübingen, 1917, p. 2-8.

II.—EL SISTEMA TEOLOGICO PROTESTANTE

Aunque las diferencias entre protestantismo y catolicismo se extienden a todo el sistema, se concentran especialmente en la aplicación de la redención objetiva: antropología y eclesiología.

El sistema especulativo obedece a motivos religiosos revelados y es logrado «a posteriori».

Por mayor claridad ideológica partiré del sistema hecho: desde la visión de la justicia original hasta los distintos aspectos de la redención.

1. *La naturaleza original del hombre.*

Lo mismo que los católicos, defienden la creación del hombre en el estado de justicia original. Discrepan al determinar la relación de la misma a la naturaleza humana: si pertenecía a la naturaleza del hombre o se le confirió por una operación sobrenatural de Dios.

Los protestantes afirman que la justicia original es algo natural. El interés religioso que late en dicha afirmación es expresado por Lutero, con estas palabras: «sed vide, quid sequatur ex illa sententia si statuas justitiam originalem non fuisse naturae, sed donum quoddam superfluum, superadditum: an non igitur frustra est mittere redemptorem Christum, cum justitia originalis tamquam aliena res a natura nostra ablata est, et integra naturalia manent?»⁷². Si el hombre —al perder la justicia original— no experimenta cambio esencial en su misma naturaleza, queda despojado de un adorno superior, pero lo que es naturaleza en sí permanece idéntico.

En fórmula de muchos teólogos católicos: el estado de la naturaleza caída se distingue de la pura realización de la «naturaleza esencial humana», «tamquam spoliatus a nudo». Los protestantes ven en esta doctrina una negación de la necesidad de redención en la naturaleza humana caída. La redención afectaría a un adorno extrínseco, pero no a la realización intrínseca de la naturaleza humana. Ven en ello una continuación de la doctrina pelagiana.

Las diferencias de concepción sobre la relación de la justicia original a la naturaleza, pueden verse en dos estadios: a) Orden de intención; b) Realización creada de la idea esencial.

a) *Orden de intención divina, o idea sobre el hombre.* — En el pensamiento original de Dios, la teología católica concibe dos signos distintos: uno por el que Dios conoce eternamente la esencia del hombre; y

72. Cf. Ferdinand Christian BAUER, *Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe*, Tübingen, 1836, p. 84-5; LUTERO, *Comm. in Gen.* 3, p. 210.

otro por el que decreta crearla, elevándola a un orden superior a la esencia «sobrenatural».

Los protestantes en cambio: conciben que la idea eterna del hombre concreto realizado por Dios es una idea simple —sin constar de dos signos o componentes distintos —natural y sobrenatural— vista eternamente por Dios como esencia del hombre concreto. Un hombre distinto del concreto, sin justicia original y redención en Cristo, sería esencialmente distinto; realizaría una idea o esencia distinta.

En la idea eterna del hombre —que Dios puede realizar o no— van incluidos todos los momentos de su desarrollo histórico.

Exista en el estado de naturaleza original o caída, debe siempre considerarse como realización de su esencia, la cual es histórica; es decir: incluye el devenir hacia su perfección definitiva. Por tanto, ni el estado original ni los dones de la redención cristiana pueden considerarse extraños, sobreañadidos a la naturaleza.

Esto no significa que la realización de la naturaleza proceda de fuerzas inmanentes en el hombre creado, pues como veremos después: los protestantes conciben al hombre bajo una dependencia plena de la acción divina. Lo dicho se refiere solamente a la idea esencial en Dios, que preside la realización histórica de la naturaleza humana. Dicha idea no une dos componentes extrínsecos entre sí, sino una sola realidad humana con sus momentos intrínsecos de realización.

b) *La realización creada de la idea esencial.* — Coinciden ambas confesiones en describir el estado original «como sumisión de las fuerzas inferiores del hombre a las superiores del espíritu, estando todo el hombre en recta relación a Dios».

Según los católicos comprendía fundamentalmente el don sobrenatural de la gracia santificante, concebida —lo mismo que en la justificación cristiana— como realidad creada, accidental, sobreañadida a la naturaleza; la cual llevaba consigo: inmunidad de la concupiscencia e inmortalidad.

De la sobrenaturalidad positiva de estos dones se deduce la posibilidad de la naturaleza pura.

Los protestantes —consecuentemente a las diferencias constatadas en la idea de la naturaleza— consideran la realización concreta como un todo esencial. Los dones que adornaban la naturaleza humana no eran extraños a la misma. La gracia santificante «estado de amistad con Dios» no era una accidentalidad sobreañadida, sino la perfección última de la naturaleza humana, para la cual está destinada y configurada desde sus raíces más hondas ⁷⁴.

74. La pertenencia esencial a la naturaleza «según los protestantes» de lo que es llamado sobrenatural por los católicos, plantea el problema de la gracia en el protestantis-

2. *Doctrina sobre el pecado.*

Este apartado incluye: el origen, causa y formalidad del pecado; sus consecuencias en la naturaleza humana; y el problema del bien «acciones que pueden llamarse buenas ante Dios».

Según la doctrina católica el mal tiene su origen en la libertad dada a la criatura, la cual puede hacer buen o mal uso de la misma.

Adán perdió por su pecado —para sí mismo y para la humanidad—

mo: ¿Puede llamarse gratuito lo que constituye esencialmente la naturaleza? Los teólogos católicos distinguen una actividad natural, que procede de las fuerzas inmanentes del hombre; se realiza bajo el concurso ordinario de Dios. Dicha actividad y las fuerzas básicas que la rigen, supuesta la voluntad creadora de Dios, le son debidas. Y la actividad sobrenatural, la cual no procede de fuerzas inmanentes. Procede de una intervención especial e indebida de Dios, superior al concurso ordinario. Los protestantes incluyen toda la actividad humana bajo el mismo signo de la voluntad positiva de Dios. Dios ejerce una causalidad inmediata sobre todas las acciones del hombre, sin estar ligado a los derechos de la criatura. El hombre —en su totalidad y en cada momento de realización— se debe a la donación gratuita de Dios. Después de la caída hubiera podido quedar sin redención, pero entonces no se hubiera realizado su idea esencial. El que la naturaleza humana llegue a su término se debe a la fidelidad divina a su idea. La diferencia de concepción afecta principalmente a la integración íntima, a la unidad perfecta —sin distinguir un elemento substancial y otro accidental— concebida por los protestantes, donde los católicos hablamos de elemento «natural y sobrenatural». La relación entre estos dos elementos u órdenes es un punto que preocupa intensamente a la teología católica actual. Si bien la gratitud de los dones cristianos nos exige defender la posibilidad de creación de la naturaleza humana sin la destinación sobrenatural concreta, o la posibilidad de que Dios no hubiera mantenido esta destinación después de la caída, es innegable el esfuerzo de los teólogos por evitar el extrínsecismo de lo sobrenatural, como si pudiera ponerse o quitarse con la misma facilidad que un vestido sobre el cuerpo del hombre. Crece el número de teólogos que se centran en el orden positivo querido por Dios, según el cual es configurada la naturaleza en la misma creación; pensando menos en la hipótesis del fin que hubiera tenido la naturaleza humana sin el fin sobrenatural concreto. No puede negarse que en la mentalidad católica recibida por nosotros, lo sobrenatural permanece un apartado extraño a la vida natural del hombre, siendo difícil ligarlo armónicamente con la naturaleza. La misma vida práctica de la iglesia con sus instituciones y pensamiento no puede sustraerse a la impresión de extrínsecismo ante la naturaleza. Sin duda debemos distinguir entre naturaleza caída y sin pecado pero la teología no ha agotado su misión con esta distinción. Sin duda la teología actual realiza un verdadero esfuerzo en este sentido. El problema de la integración entre naturaleza humana y gracia se presenta en tres estadios: paraíso original, justificación en Cristo; estadio escatológico. Los católicos introducimos en los tres estadios un elemento med'ador entre Dios y la naturaleza humana: la gracia santificante en la tierra y el «lumen gloriae» en el cielo. Los protestantes ven una actuación inmediata de todo el espíritu humano por Dios, resultando un todo único, sin la composición de dos elementos. Así escribe F. Chr. BAUER, en la obra citada página 224: «Si el hombre por naturaleza no es capaz de una comunidad íntima con Dios, aunque se le ofrezca por una gracia externa, no puede apropiársela y recibirla en su conciencia, pues el hombre nada puede recibir en sí para lo que no tiene receptividad por naturaleza; y si la tiene no puede llamarse simplemente finita. O el catolicismo no puede retener la idea de la finitud de la naturaleza humana en forma real y esencialmente distinta de la protestante, o debe negarse al hombre una conciencia verdaderamente vital de lo comunicado por la gracia, pues lo finito —sin más— no tiene capacidad para lo infinito. La gracia no puede considerarse como una mediación, pues frente al hombre es ya lo infinito». Esta unidad del espíritu humano actuado por Dios aparece también en la idea de la libertad cristiana en el justificado, donde las buenas obras son un brote espontáneo del señorío del espíritu y no acción meritoria de la naturaleza ayudada por la gracia. Allí hay un movimiento de la interioridad divina hacia la periferia del hombre «movimiento descendente», mientras en el catolicismo hay un movimiento penoso de la naturaleza hacia algo que está fuera «movimiento ascendente».

los dones sobrenaturales y preternaturales. No perdió los elementos integrantes de la naturaleza ⁷⁵.

Los protestantes: el origen del mal es un problema fuerte en el protestantismo.

En el fondo también lo es para los católicos, pues el atribuirlo a la libertad humana no es una solución definitiva. La libertad humana no es creadora y por tanto basa sus posibilidades en la causalidad divina. Sin embargo; el sistema católico, a través del pensamiento esencialista y la analogía, muestra por lo menos cómo el hombre no es movido mecánicamente por Dios, sino que tiene un ser eterno participado de Dios, el cual es la base original de todas las decisiones que realiza en el tiempo. Por tanto, en la realidad ontológica de la criatura está basada la libertad y la raíz del mal.

Los protestantes parten del pensamiento teológico del dominio absoluto de Dios, en perjuicio de la idea de la libertad.

Aunque en la idea protestante sobre la esencia y ser del hombre va incluida la historia de su destinación a la alianza, distinguen naturaleza y gracia. Por naturaleza entienden los constitutivos creados del hombre y su carácter específico humano frente a los demás seres de la naturaleza. Por gracia: esta misma naturaleza en cuanto trasciende hacia la comunidad cristiana con Dios. Así Barth define lo específico humano como un «estar a gusto con los demás hombres». Gracia es la destinación a la alianza, a la comunidad con Dios. Esta determina el ser del hombre real, de forma que la naturaleza no aparece más que como posibilidad y prefiguración de la alianza. Dog. III, 2, p. 230 ss.; 243-261; 273 ss., 291 ss., 324 ss., 348-9; 359-61; 370-2; 384-7. Brunner a la vez que se esfuerza en dar mayor consistencia a la naturaleza —lo cual es una inconsecuencia dentro del pensamiento protestante— insiste en la unidad de naturaleza y gracia, relacionándolas como «capacidad de responder» y «acto de la respuesta» a Dios. El acto se realiza solamente en la revelación. Dog., t. II, 1950, pp. 64-71; *Der Mensch im Widerspruch*, Berlín, 1937, pp. 89-96; 530-1; 545-6.

75. La naturaleza caída es esencialmente idéntica a la naturaleza pura. La concupiscencia —que no es pecado, pero sí raíz de debilidad cognoscitivo moral— es algo natural en ambos estados de la naturaleza. Todos admiten que la naturaleza después del pecado: 1.º aunque tiene capacidad de conocimiento religioso moral, el género humano (colectivamente) es incapaz de conocer sin error el conjunto de verdades naturales «religiosas morales». 2.º Es igualmente incapaz de observar durante largo tiempo el conjunto de los mandatos naturales. Disputan sobre la posibilidad de amar a Dios sobre todas las cosas, naturaleza de la impotencia, gratitud de la gracia —don especial de Dios, distinto del concurso normal y no necesariamente sobrenatural— que debía sanar dicha impotencia. En general: A. los *molinistas*: a) Conceden al hombre caído una posibilidad de amor afectivo de Dios, pero no efectivo: práctico durante largo tiempo. b) La impotencia es consecuente. No está basada en una incapacidad de la naturaleza, sino en la manera como de hecho se comporta. Es una apreciación estadística que puede calificarse de imposibilidad moral. c) Tanto a la naturaleza pura como a la naturaleza caída es debido un auxilio que sane dicha debilidad. Por tanto, se comportan «tamquam nudus et spoliatus». B. *Tomistas*: a) El hombre caído es incapaz de verdadero amor de Dios. b) La impotencia es antecedente. Está basada en algo intrínseco, «la concupiscencia», que obstaculiza el uso de la libertad. c) Un auxilio divino para sanar la debilidad de la naturaleza hubiera sido debido al hombre en el estado de naturaleza pura, pero es totalmente indebido a la naturaleza. Los tomistas establecen una relación más íntima entre naturaleza y gracia. El hombre caído, sin la gracia de Dios, no puede conseguir fin alguno. En los molinistas queda intacta —aunque con dificultad— la posibilidad de realizar el fin natural. Ambas tendencias deben defender la posibilidad de verdadero conocimiento y comportamiento moral recto. —

Bajo modalidades distintas: la libertad en el protestantismo no significa tanto la autodeterminación de la criatura —como fuente de decisiones frente a las divinas— cuanto la participación en las posibilidades de vida comunicadas por Dios. Libertad como decisión recta y no como doble posibilidad.

En el problema del mal es decisiva su concepción del verdadero bien. Los católicos distinguimos dos especies dentro del género de bien: el natural y el sobrenatural. Aquél procede del uso libre de las facultades creadas.

Los protestantes conocen un solo principio que pueda llamarse verdaderamente bueno. La medida absoluta de bien es algo objetivo. Procede del principio cristiano de vida superior. Cuando éste falta nada puede llamarse bueno con plena verdad. El bien sólo puede realizarlo Dios.

En la concepción católica de la libertad: capacidad para el bien o para el mal, ven la idea pelagiana «fuerza suficiente para el bien».

Esto supuesto, según los protestantes: el bien depende de la acción de Dios en el hombre; y el mal de que Dios retire su acción. Por tanto el desarrollo histórico de la naturaleza humana —incluida la caída, que puede considerarse como eternamente dada con la naturaleza o acaecida en un momento determinado del tiempo— está predestinado por Dios. Lo que sucede al hombre en el tiempo es una manifestación de su idea eterna puesta en Dios, de la cual —como unidad eterna— procede todo lo que solamente para la conciencia temporal se desmembra en caída, redención, creación; momentos que se condicionan mutuamente ⁷⁶.

La integridad de la naturaleza original era un estado ideal que no había llegado aún a la verdadera realidad. Adán podía perseverar, pero no perseveró. Recibió el poder si quería, pero no tenía el querer para poder ⁷⁷.

Aunque todo el proceso y la caída misma esté condicionado por la acción divina, Dios no puede llamarse autor del pecado. El pecado consiste en lo limitado y negativo que aparece donde deja de obrar Dios. Como tal es propio solamente del hombre ⁷⁸.

Malo es el hombre en cuanto «por sí mismo» está apartado de Dios y abandonado de su espíritu ⁷⁹.

Si el mal es lo limitado y negativo que aparece donde no está la acción divina, Dios no obra el mal ni en el mal. Como medio divino —en cuanto positivo— nada es malo. Como negativo no viene de Dios.

Con la caída original, el hombre ha perdido la facultad de realizar

76. F. Chr. BAUER, o. c., p. 140.

77. CALVINO, *Institutiones christianae religionis*, I, 15, 8.

78. LUTERO, *De servo arbitrio. Opp. Luth. lat.* ed. Jen., 1582, t. III, p. 185.

79. CALVINO, *Inst. Christ. Rel.*, II, 4, 3.

aquella actividad superior propia del estado original o de redención en Cristo.

Ya dije que estos dones superiores, según la concepción protestante, son un elemento integrante de la naturaleza. Por lo tanto: al perderse, la naturaleza queda incompleta. Es más: al faltar el principio divino cristiano —único principio de verdadero bien— todo lo que hace el hombre está dominado por el pecado.

La raíz fundamental del pecado es la concupiscencia, en la cual —a diferencia de los católicos— reponen el pecado original. A consecuencia de éste: la naturaleza humana ha quedado en un estado en el cual es incapaz por sí misma de realizar algo verdaderamente bueno.

El interés religioso que late en esta doctrina es resaltar la necesidad de la redención cristiana, así como la conciencia de pecado e impotencia de la naturaleza humana ⁸⁰.

3. *La justificación.*

Los principales puntos protestantes por los que éstos discrepan de la doctrina católica en el problema de la justificación son los siguientes: a) la concepción de la justicia misma; b) el comportamiento subjetivo del hombre.

Este primer punto viene condicionado por la relación existente entre la naturaleza y la gracia.

La justificación restaura el estado de perfecta amistad con Dios, rota por el pecado. Este estado de íntima unión con Dios por el conocimiento y amor perfecto, radica «según los protestantes» en la naturaleza del hombre; mientras los católicos lo atribuyen a una intervención sobrenatural de Dios.

Para salvar el pensamiento de la gratitud de la redención, los católicos resaltan el contraste entre la naturaleza y la gracia; los protestantes en cambio: el contraste entre la naturaleza caída y la original.

En consecuencia: los católicos ven la restauración esencial del estado original en un accidente añadido a la naturaleza, mientras los protestan-

80. De nuevo debemos urgir: si la justicia original o los dones cristianos pertenecen a la esencia del hombre y Dios tiene un dominio absoluto sobre él: ¿Cómo es posible que Dios deje al hombre en el estado miserable de la presente naturaleza histórica? Y si la redención es parte integrante de la naturaleza: ¿cómo se salva el pensamiento de la gracia? La respuesta ineludible es: la idea esencial del hombre incluye el devenir a través de la creación, caída, redención, realizándose verdaderamente en el más allá escatológico, hacia el cual está en movimiento. Allí están perfectamente integradas la realidad creada y la increada. En el presente: bajo la escisión entre Dios y hombre, se pone de manifiesto la impotencia del elemento creado en sí mismo y la necesidad total —basada en lo más íntimo de la naturaleza— de unión perfecta con Dios. El pensamiento de la gracia consiste en la dependencia absoluta de todo lo que es el hombre respecto a Dios; y en la incapacidad total de la naturaleza humana (creada) para emitir los actos de verdadero bien y conocimiento, que parten solamente de Cristo.

tes la ven en la restitución esencial de la naturaleza humana, sin adición de algo extrínseco a ella. El espíritu humano es capaz de unión directa con Dios sin necesidad de un accidente mediador.

De acuerdo con esta visión deben centrarse en aquel obstáculo que impide la unión del espíritu humano con el divino «el pecado». El momento decisivo de la justificación es el perdón de los pecados.

Como durante la vida presente nunca desaparece la concupiscencia (pecado), la justificación real es escatológica. La justificación actual es la palabra de perdón pronunciada por Dios. Es verdadero perdón continuamente presente sobre el creyente, por el que Dios no tiene en cuenta el pecado cometido.

Sin embargo: al no desaparecer plenamente el pecado activo del hombre mortal, el título de justo nunca se debe intrínsecamente al hombre. Es un continuo pronunciamiento divino del perdón sobre el hombre histórico, hasta desaparecer plenamente el pecado en el más allá, hacia el cual pone Dios en movimiento por la fe al pecador.

b) *El comportamiento subjetivo del hombre.* — Las discrepancias afectan a dos puntos: 1) la aceptación libre de la gracia; 2) la idea de la fe.

1) Libre aceptación de la gracia. Los católicos concebimos el proceso de la justificación como un sinergismo entre Dios y el hombre. Este, movido por la gracia puede aceptarla o rechazarla; y seguir cooperando con ella en el curso de la vida sobrenatural. Esta aportación de la libertad humana es un aspecto decisivo en la vida moral del hombre. Las buenas obras son a la vez gratuitas y meritorias.

Los protestantes ven en la doctrina católica una derivación pelagiana; y atribuyen exclusivamente a la acción divina la apropiación subjetiva de la gracia.

El principio de bien es exclusivamente Dios en Cristo. Por tanto las buenas obras deben su valor a la acción de Dios y no a la libre determinación del hombre. Este «en sí» no posee fuente alguna de valor moral.

2) La idea de la fe. En el sistema católica, la apropiación subjetiva de la redención comprende un conjunto de actos humanos.

Distinguimos fuertemente los actos que radican en el entendimiento y los que radican en la voluntad. La fe tiene una nota intelectual muy marcada. La justificación termina —con una posibilidad de crecimiento ulterior— en la infusión de la caridad.

La idea protestante de fe abarca entendimiento, voluntad y todo el ser del hombre: la raíz humana más íntima que anima toda la vida religiosa. Es un acto de pura receptividad, en el cual el hombre —penetrado por el sentimiento de la propia indigencia y renunciando al propio yo— se dirige hacia lo ofrecido por Dios. El acto central bajo el cual prende la redención es el acto del perdón de los pecados, mediado por la justicia de Cristo.

La fe no crea su objeto, sino que es creada por él. En cuanto la redención objetiva se testimonia en la subjetividad humana, queda cerrado el proceso de la justificación. La fe pone al hombre en movimiento hacia la justicia objetiva. Pero ésta —mientras dura el pecado y la concupiscencia— permanece extrínseca al hombre. La fe mira siempre hacia el futuro. La justificación real es escatológica. La fe es un principio dinámico en la vida del creyente; pero el valor de las obras, lo mismo que el de la fe, se debe exclusivamente a la acción objetiva de Cristo.

4. *Iglesia-Escritura.*

La unidad esencial de naturaleza y gracia; la orientación descendente y omnicausalidad divina, que aparecen en el problema de la justificación vuelven a mostrar aquí su influjo.

La misma relación guarda la gracia a la naturaleza individual, que la iglesia a la organización terrena de la vida colectiva. Ni la gracia añade algo accidental a la naturaleza, ni la iglesia es una institución junto al mundo. La iglesia terrena, como toda otra organización libre, es relativa a su finalidad peculiar y está condicionada por las exigencias del tiempo. La iglesia visible existe en función de su servicio a la invisible. Esta es la verdadera y no crea en principio una nueva realidad terrena, sino que devuelve la creación a su condición de criatura.

Lo mismo que la justificación individual es la resonancia subjetiva «por la fe» de la revelación objetiva, sin que la causalidad creada del hombre constituya un principio de bien; la iglesia terrena es la resonancia colectiva de la Palabra de Dios en la predicación y administración de sacramentos. Tampoco aquí existe autonomía alguna frente a la Palabra de Dios. El sujeto de la iglesia es Cristo. Es verdadera en la medida que está allí su acción.

La autoridad de la iglesia visible no es determinante. Permanece siempre humana y falible. Y la pertenencia a ella no incluye necesariamente la pertenencia a la verdadera invisible ⁸¹.

No niegan que la iglesia querida por Cristo tenga una dimensión histórica. Niegan la institución jerárquica y otros puntos que consideran de origen humano. La esencia de la instituida por Cristo es: «predicación del Evangelio y administración de sacramentos».

81. En esta autoridad exclusiva de la iglesia invisible, de Cristo, ven la única forma de fundar la fe en una autoridad increada, sustraída a todo error humano. Esto implica el «Sola Scriptura». Cf. F. Chr. BAUER, o. c., p. 473-4, quien añade: «el creer que la interpretación individual inmediata hace totalmente imposible la comunidad, es tener poca confianza en el Espíritu o poder de la verdad. La historia de la iglesia protestante —si distinguimos esencial de accesorio— prueba esta posibilidad. La iglesia protestante no permite otra mediación, en la relación del individuo a Dios y a Cristo, que la de la Sagrada Escritura. Aquí está el contraste con la católica».

El individuo no tiene relación de dependencia respecto a la organización terrena. Queda ligado a ésta: en la medida que su persuasión subjetiva le indica que allí están verdaderamente «la palabra de Dios y sacramentos». Igualmente acepta los símbolos de fe y la tradición por la persuasión de que coinciden con la Sagrada Escritura. La Escritura es el último refugio, autoridad y norma de toda verdad para los protestantes.

El católico pregunta: ¿Quién ha constatado cuál es la Escritura y su verdadero sentido?: fijación del Canon e interpretación del mismo. El protestante centra la respuesta a estas cuestiones y al problema de la fe, en el testimonio inmediato del Espíritu. Este testimonio envuelve: Escritura, fe individual, iglesia.

El Espíritu inspiró la Escritura, movió la iglesia a fijar el Canon, mantiene la persuasión sobre la rectitud de esta decisión y la interpreta en la conciencia individual.

La Escritura no puede considerarse como conjunto de verdades, formuladas en forma accesible a cualquier entendimiento. La Escritura es voz de Cristo en el Espíritu Santo, la cual es oída donde El suscita audición. Pero en su acción libre, liga los hombres a la audición del signo externo, puesto en una forma y ocasión histórica determinada. En otras palabras: la Sagrada Escritura es la voz de Cristo a la iglesia. En su «ser escrita» constituye una realidad viva que alcanza los hombres de todos los tiempos.

El «sola Scriptura» se identifica con el «sola gratia» entendida personalmente «Cristo».

Hoy se centran especialmente en la actualidad de la Palabra de Dios; en el kerigma de la comunidad. La Palabra original es la Palabra una pronunciada en Cristo. La Escritura como testimonio de revelación contiene la Palabra en las palabras (Barth).

La inspiración no significa lo prodigioso de su origen y contenido, sino la referencia continua a la revelación testimoniada en Ella, que le capacita para reunir las comunidades de todo el mundo.

No es pues la letra escrita el principio del protestantismo, sino el Espíritu vivo presente en Cristo, que aletea en la Escritura y predicación de la iglesia. La verdad y vida está en el Cristo uno. Su Palabra reveladora se encarna en palabras terrenas. En la Escritura tenemos la encarnación ejemplar de la Palabra en palabras. Su alma vivificante es el suceso actual de la revelación en Cristo. Un solo suceso testimoniado en formas distintas. El testimonio de la Escritura es infalible ⁸².

82. Cf. G. GLOEGE, «Schriftprinzip», en RGG, t. V, col. 1540 ss.; t. IV, col. 1609 ss.: «revelación».

5. *Los Sacramentos.*

La diferencia decisiva entre católicos y protestantes en la concepción de los sacramentos es: los protestantes conciben la gracia en forma personal, mientras los católicos la conciben en forma objetiva «cosa» y mediatamente en forma personal.

Ellos afirman un influjo real de la virtud de Cristo a través de los sacramentos ⁸³, pero esta virtud es inseparable de la realidad personal de Cristo que se manifiesta allí. Por ésto la forma subjetiva en la que se traduce esta acción es la fe.

A través de ella, quien recibe los sacramentos: tiene conocimiento y se adhiere a la comunidad de vida con el resucitado. Los dos sacramentos comunmente admitidos —a diferencia de los siete católicos— tienen el mismo sentido «comunidad de vida con Cristo».

Los sacramentos no ponen una realidad óntica en el hombre, independiente de su repercusión subjetiva en la fe. Admiten la idea del «ex opere operato», en cuanto la eficacia de los sacramentos se debe a la virtud objetiva de Cristo y no a la acción del que los recibe, pero discrepan: en cuanto los católicos consideramos las disposiciones del sujeto como requisito para la eficacia del sacramento, mientras los protestantes afirman que la repercusión subjetiva en la intimidad de la fe, forma parte del movimiento viviente producido por el sacramento. La actividad subjetiva es la forma connatural de eficacia.

Esta distinta forma de ver el comportamiento subjetivo responde a una concepción diversa del contenido objetivo del signo sacramental. Los protestantes ven el signo primariamente como palabra personal de Cristo; según los católicos: el sacramento media una realidad o cosa inmediatamente impersonal, mediante personal ⁸⁴.

Esta manera de entender la eficacia de los sacramentos hace imposible el bautismo de los niños sin el uso de la razón. Lógicamente lo niegan algunos teólogos actuales. Quienes lo admiten solo pueden ver en él una promesa objetiva de Dios, hecha ante la comunidad, de suscitar después la fe en el bautizado.

En la Eucaristía: los protestantes niegan el aspecto sacrificial; admi-

83. Cf. CALVINO, «El Sacramento es: divinae erga nos benevolentiae testificatio, quae visibili signo spirituales gratias figurat, ad obsignandas cordibus nostris Dei promissiones, quo eorum veritas melius confirmetur. Movere, afficere corda, illuminare mentes, conscientias reddere certas ac tranquilas, solius revera spiritus est, ut id totum censeri proprium ipsius opus debeat». Minime tamen hoc obstat, quominus sacramentis Deus utatur, tamquam fecundis organis, eaque in usum adhibeat» (*Inst. Chr. Rel., Cat. Eccl. Gen.*, 1550, p. 726).

84. BAUER, F. Chr., señala con extremo católico: la fe en una operación mágica. Y como extremo protestante: el considerarlos signos desnudos, sin importancia para el acto interno espiritual (o. c., p. 373).

ten el aspecto de cena. Bajo este último aspecto: «los luteranos», admiten la presencia real en el momento de ser recibida, pero niegan la transubstanciación.

Los demás niegan la presencia real y defienden una presencia dinámica: «Cristo se hace presente a través de la virtud que allí influye, pero no substancialmente» (calvinistas); o bien simbólica: representación de la cena histórica y de la unidad de la iglesia. En esta representación se manifiesta y crece la unión con Cristo.

Todos rechazan la idea de sacrificio por estas razones: a) ven allí una nueva fuente de reconciliación con Dios, añadida a la de Cristo, disminuyendo el valor de la misma; b) se introduce una nueva objetividad entre la redención de Cristo y el creyente «una acción eclesiástica», conducto al que debe someterse la redención objetiva.

Además: aplicando de nuevo la idea del «opus operatum»: la redención llega al sujeto a través de dicha acción eclesiástica sin suscitar —en principio— su vitalidad religiosa; la aportación subjetiva es considerada solamente condición.

Ellos no admiten otra mediación entre el hombre y Dios que la obra de Cristo, la cual llega inmediatamente al creyente; y no llega a éste sin penetrar el centro de la persona humana en la fe ⁸⁵.

Los que connumeran la penitencia entre los sacramentos evitan la mediación de la iglesia, atribuyendo a la absolución un valor declaratorio y no efectivo: declara que Cristo perdona los pecados, pero no perdona élla misma.

En cuanto al poder requerido para administrar los sacramentos: niegan en el ministro una realidad óptica —dada por el sacramento del orden— que le constituya sobre los demás cristianos.

El carácter cristiano es esencialmente idéntico en todos los bautizadas. La existencia de un miembro que presida la comunidad «párroco, pastor», obedece —por voluntad de Cristo— a la llamada de la comunidad.

Con especial insistencia se oponen a la doctrina de la satisfacción y de las indulgencias, por la unidad indisoluble que establecen entre culpa y pena.

Juzgan que la doctrina de las indulgencias envuelve un procedimien-

85. Estas dos objeciones: 1. Nuevo sacrificio y, por tanto, nueva redención: afecta menos a la teología católica actual, pues existe una tendencia clara a compenetrar el sacrificio de la Misa y el de la cruz. 2. La idea del «opus operatum» que produce la redención del sujeto sin participación vital del mismo tampoco es objeción justificada, pues los católicos defendemos la sacramentalidad de toda gracia y que cualquier disposición a la gracia es fruto de la gracia preveniente. Debemos admitir que ciertas formas de expresión resaltan poco la necesidad de movimiento interno; pero también que la acción de Dios en el individuo puede ir más lejos que la conciencia personal.

to mecánico de realización de buenas obras y aplicación por otros; y la máxima exteriorización que domina el sistema católico.

No puedo extenderme a exponer nuestro concepto real de las indulgencias. La raíz de discrepancia en este punto como en muchos otros está en que los protestantes no conceden valor moral a las obras «en sí mismas». El verdadero valor es puesto por Dios en Cristo. La acción redentora de Dios se hace presente en la fe y de ella fluya el valor de las buenas obras. Ninguna tiene validez sin ser traída por el propio núcleo personal de la fe.

La mente católica atribuye un valor objetivo y cerrado «en sí mismo» a la obra —no sin un «minimum» de aportación personal en su realización—. Por disposición de Dios puede disponer en favor de otros: el individuo sobre las obras propias; y la iglesia sobre los méritos de Cristo y las obras superogatorias de sus súbditos.

En los temas expuestos aparecen los principales temas en los que los protestantes discrepan de los católicos.

La doctrina trinitaria y cristológica de la ortodoxia protestante coincide esencialmente con la católica. Sin embargo en la doctrina de la redención puede notarse la tendencia protestante a acentuar el carácter descende «como obra de Dios»; mientras los católicos resaltan la libertad humana de Cristo en la realización de su obra redentora.

Finalmente en el pensamiento escatológico: la unión eterna del hombre con Dios, mediada por el «lumen gloriae» según los católicos; se realiza sin mediación alguna según los protestantes. Y en la relación del tiempo a la eternidad: tienden a debilitar la consistencia de la temporalidad creada, concentrándose en la relación actual al Cristo resucitado, objetivamente presente con su realidad definitiva.

Aunque volveré a insistir sobre ello, quiero resaltar ya aquí la tendencia general en todo su sistema a acentuar la omnicausalidad divina, con exclusión de toda autonomía creada, sobre todo en el orden religioso moral de la redención.

Además la tendencia a centrar toda la obra cristiana en la intimidad de la conciencia personal, la cual —aunque pertenece a la constitución original del hombre—, es dada inmediatamente por Dios.

86. El catolicismo concibe Estado e Iglesia como dos sociedades perfectas, mientras los protestantes les comparan al alma y cuerpo de un mismo organismo. Son perfectas en cuanto protege cada cual un orden distinto «natural y sobrenatural». Como no hay oposición entre el Dios creador y el redentor, dichas sociedades deben vivir en buena armonía y coordinación.

III.—EL INTERES RELIGIOSO Y HUMANO DEL SISTEMA PROTESTANTE

El protestantismo está movida por los siguientes resortes fundamentales: unidad de orden; causalidad absoluta; libertad de Dios; personalismo.

1. *Unidad de orden.*

Hasta ahora me he referido directamente al estado original y a la justificación cristiana, donde los protestantes excluyen que la gracia sea un accidente creado sobreañadido a la naturaleza, en oposición a la doctrina católica.

Esta visión no afecta solamente al problema particular de la justificación; se extiende a toda la visión de la realidad. Aparecía con plena claridad en la concepción de Lutero sobre la relación entre estado e iglesia; y en la exposición de Gogarten sobre la iglesia.

Según Lutero, estado e iglesia —podemos también decir mundo y religión— no están destinados a proteger dos ámbitos u órdenes distintos de la realidad. Son dimensiones existenciales dentro de un solo orden. La existencia de dos sociedades terrenas es posterior al pecado. Cuando el príncipe es cristiano, Lutero tiende a devolverle su función propia «ordenación de todo el ámbito externo», limitando la función de la iglesia al ámbito interno; con la predicación de la Palabra divina y administración de sacramentos ⁸⁶.

La ética cristiana —en principio— se identifica con la ordenación natural racional del mundo. Por esta razón son reacios a admitir una ética social o partidos políticos específicamente cristianos.

Esta es también la idea de Gogarten al afirmar que la iglesia no es una institución junto al mundo, sino la creación devuelta a su condición de criatura en el suceso de la Palabra de Dios ⁸⁷.

Desde un punto de vista más filosófico, admite la versión de Tillic «religión es la substancia de la cultura y esta la forma de la religión» ⁸⁸.

Desde el seno del pensamiento protestante —dando una versión universal humana al Cristianismo, en la que mantiene una idea de revelación como irrupción libre de la realidad transcendente en la historia— interpreta que el Cristianismo es una concepción «teónoma» de la existencia: una cultura en la que el sentido último de la existencia se transparenta a través de todas las formas creadas de pensamiento y acción. La cultura es transparente y sus creaciones recipientes para un contenido espiritual.

87. O. c., pp. 82-156.

88. *Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit*, Stuttgart, 1950, pp. 93, 15-17.

De esta forma la religión es omnipresente; es siempre operante y da a la actividad creadora y vida una profundidad inagotable.

La religión no es una forma especial de vida que rija las demás formas, sino la sangre de la vida, el sentido último de toda vida. Cuando llega el «Kairos» «momento histórico propicio» en el que se revela la divinidad: lo santo florece, llena, ilusiona toda la realidad y todos los aspectos del ser. No hay naturaleza, historia, ni mundo profano. Todo el suceder adquiere carácter mítico. Una cultura religiosa junto a otra profana es el pecado de la humanidad⁸⁹.

Prescindiendo de la individualidad de cada autor, late en el protestantismo la tendencia a la unidad estrecha —no yuxtaposición ni subordinación— de lo humano y lo divino en el espíritu del hombre; a la fusión íntima de humanismo y revelación; Cristianismo y cultura.

Esta unidad de orden tiene su reverso en la unidad de acción de Dios sobre el mundo; la unidad del impulso creador y redentor. Un mismo movimiento lleva la universalidad del suceder hacia su perfección escatológica. De este aspecto hablaré a continuación.

La historia de la nueva teología protestante y un buen sector de la filosofía alemana en los siglos pasados, está movida por la aspiración a la unidad sistemática en el suceder universal.

2) *Causalidad divina y libertad de Dios.*

El hecho de que el protestantismo haya centrado su frente con tanta insistencia en la justificación gratuita «sola fide», no es casual. Detrás de este dogma protestante se esconde toda una visión de Dios y de su relación al mundo.

La justificación gratuita radicalmente entendida, significa: exclusión de toda obra propia de la criatura, de toda dependencia de Dios respecto a la misma, llevada hasta la raíz misma de su ser, hasta el orden metafísico «el problema de la analogía».

Al hablar de la justicia original me referí a la pertenencia esencial de ésta al hombre, a su inclinación eterna en la naturaleza dentro del mismo orden de intención. La conclusión inmediata para una mentalidad católica sería: que si Dios quiere crear al hombre queda ligado a dicha esencia y por tanto perece la sobrenaturalidad del orden presente. Quedaría solamente una sobrenaturalidad negativa: el hecho de poder crear o no. El católico concluye así porque concibe que el orden ontológico de las ideas precede a toda disposición positiva de la voluntad divina. Las cosas tienen un «ser en sí» derivado de la esencia de Dios; y en su con-

89. O. c., pp. 73-9, 96. Contra el uso protestante tiene en alta estima la Edad Media. El Renacimiento vive de la fuerza espiritual que le legó aquélla, p. 93-4. —+—+—

dición de ser derivado «ens per participationem», tan original como el ser de Dios. En esta realidad de su ser en sí, se funda la acción propia de la criatura. Este ser es «uno eodemque: ens, verum et unum».

Lo mismo que Dios está ligado a su esencia, lo está al ser de la criatura «como imitación de su esencia».

Para los protestantes: la mera posibilidad no funda ser en sí de la criatura. Este es comunicado por Dios, quien infunde y constituye la realidad óptica. Por tanto, no está ligado a la realidad ontológica de la criatura, ni a su acción. Tiene pleno dominio sobre ella, pues obra con voluntad libre en la constitución de la criatura y mantiene la misma libertad en el curso histórico de su realización. Lo que sucede en el tiempo manifiesta lo decretado en la eternidad.

Evidentemente Dios obra con conocimiento al querer el ser de la criatura, pero el conocimiento no es signo previo a la voluntad. Esta tiene el primado sobre el entendimiento. La voluntad constituye el orden inteligible; mientras en los católicos el orden inteligible precede a la voluntad.

Todo lo que tiene la criatura ha sido comunicado libremente por Dios. El hecho de haber recibido un ser creado no funda todavía valor moral propio. Este sigue dependiendo de que Dios mismo ponga tal valor en la criatura.

Es más: en el acto de la creación ha comunicado un principio de acción a la criatura, pero el principio de bien es exclusivamente Dios en Cristo.

La libertad de Dios en su relación al mundo es un atributo esencial divino. Su contenido interno es la omnipotencia creadora.

La historia está bajo el signo de la obediencia actual a Dios, abertura a la voz de Dios en el tiempo. El hombre nunca llega a la realidad en sí, pues vive en un mundo histórico, nunca cerrado, pendiente de la omnipotencia creadora de Dios⁹⁰. Este relativismo —dentro del carácter abso-

90. TILIC, o. c., pp. 20-21. Julius Kaftan afirma que Kant —con su razón práctica— mostró la idea protestante de fe como un nuevo principio filosófico. Cada filosofía está históricamente condicionada. Kant no puede concebirse sino como cristiano protestante (*Philosophie des Protestantismus. Eine Apologetik des evangelischen Glaubens*, Tübingen, 1917, pp. 2-6, 7-8, 14, 34-6, 42, 44, 56-7; 64. Incluyendo en la fe toda la subjetividad religiosa del hombre es innegable el parentesco de la filosofía kantiana con el protestantismo. Ya en la razón teórica muestra que el entendimiento no llega a un mundo en sí, permaneciendo en el propio movimiento del espíritu. Pero al atribuir el primado a la razón práctica muestra con mayor claridad el impulso vital del protestantismo: 1. La percepción de la verdad última no es un acto del entendimiento; se percibe —por un acto personal, voluntario— en la intimidad preintelectual del espíritu humano. Hay un pensamiento en la razón práctica, prescindiendo de la forma peculiar como Kant lo concibe, escribe Kaftan, que debemos apropiarnos: moral y religión, conciencia y fe, tienen algo que decirnos, si nos preocupamos de la misión que nos plantea la filosofía. No en cuanto son reducidas a pura razón, sino en lo que «en sí mismas» son, deben ser oídas en la vida del espíritu. El nos ha enseñado a entender filosofía y fe en su importancia autónoma para el pensamiento filosófico, dirigido a la totalidad. En otras palabras: también

luto del presente— que afecta a todo lo histórico, vale igualmente de las formas terrenas en las que se deposita la revelación.

Jamás existe una institución con determinada fisonomía terrena, una inteligencia humana concreta de lo revelado, que puedan presentarse ante los hombres con la pretensión de ser la revelación definitiva de Dios a la humanidad, de forma que la libertad divina se hubiera limitado con la fundación de dicha institución.

El espíritu soberano se hace presente con una exigencia incondicional en medio de lo temporal contingente; pero vive en un movimiento donde nunca puede afirmarse que el espíritu ha llegado a su fin, agotado su poder creador.

Precisamente en la teología del presente se nota una insistencia especial en el carácter siempre contingente del acto revelador. Este es concebido como continuo presente contingente y por tanto perpetuo futuro respecto a los hombres. O como un pasado, el cual: en su suceder contingente es simultáneo con todas las actualizaciones subjetivas del mismo, de forma que se mantenga igualmente su carácter de realidad futura respecto al hombre. Nunca es un pasado disponible como el mundo de los objetos.

Esta visión dinámica del protestantismo sobre la historia explica su visión existencial del momento «obediencia» «decisión nunca resuelta de antemano»; así como su flexibilidad y capacidad de acomodación a los diversos momentos culturales.

3) *Personalismo.*

Las ideas anteriormente expuestas señalan el predominio de la categoría histórica frente a la de «naturaleza» en el protestantismo. El Espíritu libre de Dios es portador del movimiento histórico.

En el orden creado corresponde la categoría de la personalidad individual. Aquel centro creado que puede llamarse socio de Dios, portador

nuestros sentimientos «Wertgefühle» espirituales de valor son determinantes para el espíritu (o. c., pp. 77-8). 2. El conocimiento de la verdad definitiva; la unidad de espíritu; la síntesis de razón y revelación, forma parte de un movimiento creador. No es un sistema universal valedero para siempre, sino la unidad, autointeligencia del espíritu humano en su tiempo. Es un movimiento entre sujeto y objeto. Su unidad íntima constituye el acto de conocimiento (p. 47-9). Filosofía es conciencia, reflexión del espíritu en sí mismo. Conciencia de la propia vida individual con su situación en la historia, en su ligación con la vida de la humanidad, donde todos son producto y productores de historia (p. 89-91). La apologetica muestra que la unidad de espíritu solamente puede lograrse desde la religión; y la unidad de conocimiento sólo desde el pensamiento cristiano sobre Dios. Kant ha mostrado la unidad de espíritu que corresponde al tipo de religión cristiana reformada (p. 396-7), en la cual: el espíritu es el punto de partida y «fin en sí» al cual sirve de medio todo lo demás; a diferencia de aquellas formas de religión en las que se toma el espíritu como medio para el proceso de vida, como algo emparentado con el arte que satisface una necesidad anímica (pp. 120-1, 116 ss.).

con El del suceder, es el espíritu humano; y aquel valor donde Dios centra el sentido de todo el devenir temporal, es la personalidad consciente; aquel acto que toca al hombre en su centro y pone en movimiento el núcleo auténtico de su ser humano.

El don de la justicia original, el don restaurado en el Cristianismo es precisamente la fe, la conciencia personal de Dios, el acto religioso que tomando al hombre desde su raíz específicamente humana, lo eleva con todo su ser a la conciencia de lo objetivo divino ofrecido en dicho acto.

Todo lo demás tiene valor en cuanto está incluido, penetrado o deriva —en íntima conexión con él e iluminado por él— de aquel centro en el que se comunican la conciencia personal divina participada al hombre, y la humana como recibida allí mismo de Dios.

El protestantismo contrasta fuertemente el mundo personal y el mundo de los objetos. No hay un mundo con valoración moral ante Dios, ontológicamente inherente al mundo objetivo. La categoría del bien es una dimensión estrictamente personal. Esto no significa la declaración de un dualismo metafísico; significa que el tránsito de las tinieblas a la luz no se da fuera de aquella conciencia personal de Dios. Sin ella no puede hablarse de una creación actual, completa, sino de un movimiento hacia... de algo incompleto. Y si es una naturaleza que lo ha perdido, debe hablarse de una naturaleza corrompida.

El don cristiano de la conciencia personal no es un objeto más. Como la tierra por el día o por la noche es la misma en sí, pero totalmente distinta para el espectador que la contempla; el mundo bajo la conciencia personal de Dios: sin ser otro en sí, adquiere una dimensión existencial totalmente distinta. El viejo mundo objetivo —siendo el mismo— es totalmente distinto: «la creación perfecta».

Los términos personal y gratuito son usados en idéntico sentido, pues lo personal actúa siempre por comunicación libre y no es disponible como el mundo de los objetos. Es más: una conciencia verdadera de Dios sólo puede tenerse en cuanto Dios comunica su propia conciencia por revelación.

La afirmación antes expuesta de que la justicia original o el don de la redención cristiana pertenece a la esencia del hombre, equivale a decir que la idea perfecta y natural del espíritu humano incluye el intercambio personal con Dios. Por tanto: en la raíz misma de la destinación y configuración del espíritu humano debe verse un germen divino. La verdadera naturaleza humana sólo se realiza en la participación consciente del Espíritu increado. El hombre no realiza dicho destino por sus fuerzas inmanentes, sino por la actuación voluntaria de Dios en él.

IV.—EL ACTUALISMO EN LA TEOLOGIA PROTESTANTE DE NUESTROS DIAS

Tomando los tres estadios de la historia de la salvación cristiana: Redención, Iglesia, Escatología —según el pensamiento protestante en la actualidad—, vemos que confluyen hacia un centro común, desde el cual parten como rayos emitidos por un mismo foco de luz.

1. *Escatología.*

El problema decisivo en la escatología protestante de la actualidad es la pregunta por el estado intermedio y presencia de la redención. La plantea la negación de la inmortalidad del alma en su constitución natural, hecha por muchos autores ⁹¹.

Althaus: dejando abierta la posibilidad de un estado de sueño «School», se inclina hacia la identificación del momento de la muerte y resurrección colectiva. Vistos desde la eternidad, ambos momentos son simultáneos. La distancia entre las muertes individuales es la cara terrena del fenómeno; la cara trascendente es la resurrección simultánea con la muerte.

Idéntica respuesta da Brunner. El final colectivo es simultáneo con el individual. En la eternidad no existe el tiempo. Los intervalos entre las muertes de los individuos son solamente de aquí ⁹². Este pensamiento significa una atenuación del concepto de tiempo.

Althaus —pese a los esfuerzos de valorar la escatología temporal— está sensiblemente influido por la concepción atemporal. Aún en la última edición de su escatología es muy deficiente la valoración del tiempo, el cual es una vivencia extrínseca al verdadero ser. Es la ley de caducidad y muerte —con su repercusión en la sujetividad— a la que ha sido sometido la existencia terrena, a consecuencia del pecado. Desconoce un tiempo creado y real. La verdadera realidad —aún creada— es atemporal.

La redención definitiva no es un momento del tiempo. Consiste en la supresión de dicha ley y es esencialmente atemporal.

La Parusia «en sí» es una realidad eterna, sin distar más de unas generaciones que de otras. Desde el ámbito terreno hay un progreso hacia el final de los tiempos; pero los momentos del tiempo guardan todos la misma distancia respecto a la eternidad. Por esto aduce como posible explicación del estado intermedio «la simultaneidad del momento de la

91. ALTHAUS, *Die Letzten Dinge*, 6.ª ed., Gütersloh, 1956, pp. 103-105; BARTH, *Dog.*, t. III, Zürich, 1948, p. 510; BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich, 1953, pp. 111 ss.; CULLMAN, *Immortalité de l'ame ou Resurrección des morts?*, Neuchatel-Paris, 1956, pp. 9-10, 17 ss.

92. ALTHAUS, *Die L. D.*, ed. cit., p. 159; BRUNNER, o. c., p. 169.

muerte con el de la resurrección». Tiempo y eternidad son vistos como relación entre el ser limitado e ilimitado ⁹³.

También la solución de Brunner camina por la misma senda. El antes y el después son propios de la existencia terrena. Pero en la otra cara, en el mundo de la resurrección, no existe la desmembración de tiempos. El día de la resurrección —por ser una realidad eterna— no dista del momento de la muerte ⁹⁴.

Barth elabora con esmero la idea de tiempo creado y la de eternidad. El tiempo creado es el ámbito correspondiente al desarrollo de actos en la existencia de la criatura. La eternidad es el ámbito correspondiente a la vida divina. Allí están —compentrados, pero no separados— la realidad del antes, ahora y después.

Pero, al extender a Cristo las propiedades del tiempo divino: el Redentor aparece con toda su realidad desde el principio del tiempo. Aunque la criatura camina hacia el final de los tiempos, la cara transcendente de la realidad definitiva en Cristo, existe desde el principio ⁹⁵.

Estos puntos de pensamiento escatológico, brevemente aducidos, ponen de relieve una fuerte tendencia del pensamiento protestante: la presencia actual del futuro escatológico; la simultaneidad de la realidad celeste con todos los momentos del tiempo

2. *Eclesiología.*

A través de la eclesiología descubrimos un plano anterior en el cual se funda: «la redención histórica de Cristo». Relacionándolo con el problema escatológico nos lleva a la pregunta decisiva: ¿En la redención de Cristo es puesto ya el estadio escatológico transcendente, o permanece futuro temporal con relación al momento de la redención?

En la eclesiología protestante podemos destacar estos momentos básicos: invisibilidad de la iglesia y realidad dinámica de la misma.

La línea de pensamiento queda determinada por la inteligencia de la Palabra de Dios como unidad viva y vital, portadora del suceder colectivo e individual de la redención. Como palabra una e indivisible se extiende al pasado de la cruz, presente de la iglesia y futuro escatológico.

Esta palabra transcendente crea el ámbito —igualmente transcendente— de la iglesia. Esta, aunque se manifiesta en la tierra, no tiene aquí un ser propiamente tal. El verdadero ser de la iglesia es invisible «la comunidad de los creyentes» sólo cognoscible por la fe. Se manifiesta

93. ALTHAUS, *Die L. D.*, 6.ª ed., pp. 337-9, 250.

94. *Das E. als Z. und G.*, 167.

95. *Dog.*, III, p. 524 ss.; IV, 3, p. 70 ss. Omíto una alusión a Bultman, pues tiene un planteamiento totalmente distinto. Nadie como él elimina tan radicalmente la línea temporal.

—a través de la fe— donde es predicada la Palabra de Dios y son administrados los sacramentos. Pero es distinta la realidad invisible manifestada de la dimensión terrena en que se manifiesta.

La tendencia actual a compenetrar el aspecto visible e invisible de la iglesia, esenciales ambos, no logra borrar el dualismo de realidad manifestada y manifestación. La realidad ontológica radica exclusivamente en la invisible, haciéndose suceso concreto en la visible. Esta es verdadera en la medida que se actualiza allí la invisible. En el protestantismo actual es tónica general la determinación del ser de la iglesia como suceso de la Palabra de Dios ⁹⁶.

Con mayor claridad que en la escatología se nota aquí: la continua relación de un presente terreno mutable, frente a un presente permanente del más allá.

Iglesia terrena e invisible se comportan, en el problema eclesiológico, como tiempo y eternidad atemporal en el problema escatológico. Aquí debilitan el futuro temporal; allí el pasado de la redención, que tienden a ver en la actualidad del ahora.

En uno y otro campo realizan esfuerzos: por dar sentido al futuro temporal y por revalorizar la dimensión terrena de la iglesia. No puede decirse que lo hayan logrado. Lo impide la fuerte tendencia del protestantismo a centrarse en la unidad trascendente de la Palabra de Dios, o Cristo «como sujeto del suceder terreno».

3. La Redención.

A través del tema de la Escatología y Eclesiológica he estado bordeando aquella realidad que está más allá del tiempo y más allá de la realidad terrena de la iglesia. Aquella realidad que sucede en el tiempo, pero no puede identificarse con alguna institución terrena. Es la redención obje-

96. Recuérdese lo dicho antes: BARTEH sitúa el ser de la Iglesia en la Palabra de Dios. Atribuye simultaneidad en Cristo a los distintos momentos de la historia de la salvación. Identifica revelación objetiva y subjetiva «la revelación es objetiva en su irrupción en lo subjetivo. Dios mismo pronuncia su palabra eficaz en forma de respuesta de fe «Dios mismo y sólo Dios hace a los hombres receptores de la revelación» (*Dog.*, I-II, p. 230). «No el entender y creer de los miembros constituye la comunidad, sino solamente la palabra y juicio de Dios que es creída y entendida allí», «no que ellos conocen a Dios, sino que ellos son conocidos por Dios (*Dog.*, I-II, p. 260 ss.; IV, 1, p. 237; IV, 1, p. 166). Aunque Cristo tiene en la Iglesia su forma de existencia terrena, es libre de escoger manera de manifestación. PRENTER: la dimensión fundamental (escatológica) de la Iglesia se hace presente, suceso, en la empírica (RGG, t. III, col. 1312 ss. GOGARTEN: «la Iglesia es el suceso de la revelación en el mundo» (o. c., p. 70. 81-2). H. E. WEBER: «en la realidad de la Iglesia de la Palabra debe hacerse presente el misterio escatológico de la revelación». «Lo objetivo en la Iglesia es la realidad del Cristo vivo». El misterio y esencia de la Iglesia es la presencia de Cristo como suceso siempre nuevo, a través del ministerio de la palabra (*Theol. Verst. der Kirche*, en «Theol. Lit. Z», Agosto 1948, pp. 450-9).

tiva. Es aquello que con toda verdad —como una segunda creación— sucedió en la muerte y resurrección de Cristo.

En el pensamiento protestante no es un algo «cosa» subsistente en el orden creado sino la persona concreta de Cristo. En El está todo el ser de la creación futura —futura para nosotros, presente en Cristo—; en El está toda la fuerza personal de la gracia, en lugar de lo que nosotros llamamos gracia creada.

Todo acontecimiento posterior en la historia de la iglesia, objetivamente nada añade a lo que quedó constituido allí. A través de la palabra personal irradia Cristo en el ámbito creado, pero nada pasa a subsistir fuera de Cristo.

La verdad del dogma, en cuanto es verdad absoluta, es inseparable del contenido personal de Cristo, de su conocimiento y palabra viviente. Como formulación humana es terreno y mutable.

Los tres ángulos tomados como base del pensamiento protestante confluyen hacia un mismo punto, donde se encuentra la verdadera realidad de la redención, iglesia y escatología: «la persona de Cristo resucitado».

Sobre estos pensamientos, y los expuestos antes: unidad de orden, doctrina de la justificación, causalidad divina, libertad y personalismo, podemos ya vislumbrar la unidad sistemática.

Las ideas expuestas no son pensamientos yuxtapuestos e inconexos. Delatan un mismo interés: la unidad de idea, la cual —a la vez que envuelve todo el suceder presente— como posición voluntaria de Dios conserva el carácter de «ahora» en cada momento del tiempo.

Todo el sistema católico está dominado por el dualismo del natural y sobrenatural, junto con la analogía y causalidad propia del ser creado. El protestantismo por el contrario, presenta todo el orden mundano como posición de una sola acción divina, la cual se desarrolla en la manifestación de la propia dialéctica interna.

El catolicismo plantea el problema de la entrada de la redención cristiana en el hombre bajo la libertad de éste; y con ello un sentido horizontal de la existencia cristiana y de la obra de Cristo: la fructificación creada de la gracia santificante. En cambio el protestantismo, donde el ser en Cristo es algo intrínseco a la naturaleza, no presenta un movimiento de la naturaleza constituida hacia la gracia. El devenir de la naturaleza y de la gracia son paralelos. Esto no significa que el reino de la gracia sea alcanzable en manera alguna por las fuerzas propias del hombre.

Si queremos hablar de un sentido del movimiento, éste es descendente: de la gracia a la naturaleza. En otras palabras: la naturaleza no está

completa mientras no recibe el don cristiano: «la personalidad en Cristo, la respuesta de todo su ser ante Dios»⁹⁷.

Ningún accidente nuevo, sino dos dimensiones de la existencia, las cuales están integradas «naturaleza perfecta» o divididas «naturaleza caída».

Como dije antes: el afirmar que la suprema destinación cristiana es parte integrante de la naturaleza humana, no significa que el hombre en su realidad creada tenga fuerzas propias para llegar a este fin, pues el protestantismo insiste de forma especial en el dominio de Dios sobre el hombre. Significa que en la idea y ordenación original de Dios sobre el hombre, así como en su configuración histórica, va incluida la justicia original y la redención en Cristo.

Esta unidad de orden intencional se mantiene en el orden de realización. El acto creador es único y envuelve en su unidad todo el orden presente, desarrollándose dialécticamente a través de dos estadios de un proceso, o como tensión entre dos polos. Como fruto de la misma se realiza el devenir histórico. Un polo es la creación; otro la consumación escatológica. La tensión entre ambos: en el plano colectivo es la iglesia; en el plano individual la justificación.

La justificación del hombre es la entrada de éste en el plano consciente del movimiento hacia la perfección última.

Puede prevalecer la visión histórica: dirección a través de estadios sucesivos hacia un fin; o la dialéctica: tensión entre el principio del bien «Cristo» y el principio de acción natural «ser creado»; pero nada cambia en la ordenación total del movimiento divino.

Lo dicho incluye que la caída de los hombres ha sido predestinada por Dios, está eternamente dada con la naturaleza de los hombres, siendo indiferente concebirla como acción acaecida en un momento determinado del tiempo. En el tiempo aparece la idea de su ser, puesta en Dios. De ella, como unidad eterna, procede lo que sólo para la conciencia de los hombres se desmembra en creación, caída, redención, como momentos

97. Chr. BAUER, o. c., pp. 114-116, escribe: «en la pertenencia esencial de la justicia original al hombre —punto esencial en todas las diferencias entre catolicismo y protestantismo— late una idea superior y más noble de la naturaleza y dignidad humana. Lo mismo que se esfuerza el protestantismo en separar divino y humano, está en su esencia el concebir la unidad de lo humano y lo divino en el espíritu del hombre. Desde este punto de vista: todo lo que es el hombre en Cristo es una sola evolución —condicionada por su propia naturaleza— hacia el estadio supremo de la verdadera vida personal y espiritual, sin la cual faltaría la perfección —que incluye en su idea— a la naturaleza humana. La conciencia y vida cristiana que tiene el hombre, sólo puede verse como el principio de su vida espiritual superior, como un elemento substancial integrante de su esencia. Y en la encarnación de Cristo no puede verse algo extraño que viene de fuera. En la idea de la nueva teología protestante «lo cristiano momento esencial del hombre» ve un desarrollo del dogma protestante. En consecuencia: la redención no es una aparición sobrenatural, sino —en palabras de Schleiermacher— la creación perfecta de la naturaleza humana.»

que se condicionan mutuamente. En ellos: la esencia de los hombres, tal como está determinada por Dios, aparece en la manifestación externa de su ser temporal ⁹⁸.

El estado de justicia original era un estado ideal que no había llegado aún a la verdadera realidad. Adán podía perseverar, pero no perseveró; pues la posibilidad de perseverar estaba desde el principio ante la necesidad de la caída, que le somete a una evolución condicionada por el pecado.

La visión del hombre como devenir histórico hacia la idea perfecta de la naturaleza es esencial al pensamiento protestante. Por tanto, no sólo pertenece a la esencia lo que actualmente constituye al hombre, sino también aquello que le sobrevendrá en la historia propia, por estar contenido en la idea original de Dios. Schleiermacher resume así la doctrina de la redención: «la creación perfecta de la naturaleza humana».

Bajo una concepción más dialéctica, hacia la cual tiende el pensamiento protestante, el proceso del mundo se realiza bajo estos estadios integrantes de un solo movimiento: posición de la idea original cristiana; negación en la naturaleza caída; reconciliación en la realidad de Cristo ⁹⁹.

Pese a todos los esfuerzos actuales por resaltar la historia de la salvación, el protestantismo no puede negar la tendencia a perder la línea típicamente temporal y concentrarse en la relación presente a la eternidad. Lo logrado en la teología actual afecta más directamente al personalismo de Dios y a la soberanía de la voluntad divina frente al mundo.

El sujeto en el cual subsiste todo el proceso es la Palabra eterna de Dios, la cual es el ser perfecto de la creación ¹⁰⁰.

98. BAUER, F. Chr., o. c., pp. 139-140. No pretendo poner a Bauer como índice de la doctrina general protestante; pero creo que él penetró bien la esencia del protestantismo. Es una de las mejores exposiciones sobre el contraste entre ambas confesiones, con una visión profunda, aunque no sin reparos ni carencia de miras tendenciosas, de los dos sistemas. En favor de la idea expuesta habla también la doctrina de algunos autores modernos sobre el pecado original. «No un hecho histórico sino el acto y disposición de soberbia original inherente al hombre» (BARTH, *Dog.*, III, 2, pp. 30-31). BRUNNER rechaza igualmente la forma historizante del pecado original, convirtiéndolo en una disposición trascendental (*Dog.*, t. II, pp. 55-9). Lo mismo ALTHAUS (*Die L. D.*, 6.ª ed. p. 85).

99. Cuando Barth en 1922 compara el movimiento de creación y redención a la corriente única del río que se divide en dos, al chocar contra los pilares del puente, constituyendo, en realidad, un movimiento único, cuyo sentido es la instauración del ser verdadero en Cristo; y que todo lo llamado pecado, redención, tiempo, no es más que la sombra proyectada por la luz...; no expresa solamente su pensamiento de entonces, sino una idea latente en el protestantismo (*Der Römerbrief*, München 1922, 2.ª ed., pp. 156 ss., 94-7).

100. No quiero afirmar que todos los protestantes se reconozcan en lo expuesto aquí; pero sí que el protestantismo, como fenómeno de pensamiento, se mueve dentro de este campo de ideas. La tendencia al actualismo y a resaltar que la acción redentora es siempre contingente, no está en pugna con la concepción dialéctica. Se trata de una acción contingente, pero en su contingencia superior a todo tiempo, incluyendo la escisión dialéctica en cada momento de realización de la única actualidad trascendente. El hecho de que la realidad supratemporal, que mueve —sin dividirse— los distintos momentos de la realización temporal (creación, redención, consumación) se llame idea o Palabra de

Ella, como realidad activa, es la idea original que mueve y recapitula todo el proceso: en su unidad y en cada momento.

Su acción puede concebirse en sentido ascendente; entonces es el movimiento que va de la creación a la consumación escatológica.

O con más propiedad, en sentido descendente. Entonces, ella —ser original— pone el devenir de su ser.

Tiene prioridad ontológica la naturaleza original. La naturaleza temporal, caída, es puesta como sombra de aquélla, siendo superada en la Parusía de Cristo.

Cristo representa dos momentos de este proceso. Por una parte es la idea eterna de la naturaleza que envuelve todo su devenir. Por otra parte es el estadio de realización, como palabra encarnada.

La encarnación inicia el momento de la reconciliación. Cristo en su identidad con la idea (Palabra) eterna incluye toda la realidad de la futura consumación escatológica. Como realidad temporal, manifiesta e inicia el desarrollo de la reconciliación.

Esta es una acción que tiende hacia todo lo temporal. En este sentido es Parusía «acción de venir sobre el mundo». Encarnación y Parusía están dentro de una misma unidad de acción.

Ontológicamente Cristo es ya toda la realidad escatológica. Incluye el ser y «yo» de los redimidos. El «yo» celeste es una participación de la inmediatez divina en el yo de Cristo. Actualmente el cristiano vive en tensión entre la dimensión celeste y terrena.

La realidad escatológica no crea un nuevo ser. Suprime la tensión entre ambas dimensiones: «la autonomía de la criatura». Onticamente dicha tendencia es algo negativo. La redención se realiza primariamente en la subjetividad. Por esto no crea nuevas estructuras, instituciones, accidentes,

Dios, no cambia la estructura del edificio intelectual. El ser auténtico de la misma es increado. Lo que sucede en el orden creado es acción dinámica de la idea o Palabra de Dios. Por esto resulta problemática en el protestantismo —con su tendencia a la inmediatez divina— la subsistencia propia de la criatura. Esta tiende a disolverse en un devenir dinámico de la acción divina. No puede extrañarnos que la nueva teología protestante derivara hacia sistemas como el de Hegel o Schleiermacher. La omnicausalidad divina en Lutero y Calvino, o las distintas funciones de la ley en aquél, condenen en raíz la misma línea de pensamiento. Lo mismo digamos del problema actual de la analogía, tal como lo plantea Barth. Prescindamos del pensamiento dialéctico de donde procede y de la influencia que pueda seguir ejerciendo en su mente actual. En su idea de la analogía se ve clara la tendencia a reservar a Dios la categoría de ser. El ser de la criatura de Dios (H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theol.*, 1951, pp. 175-7 ss.; E. BOUILLART, *Parole de Dieu et Exist. Hum.*, Paris, 1957, t. II, pp. 193, 207-8; BARTH, *Dog.*, IV, 3, pp. 157, 161-2, 181-2; III, p. 262). Muchos de los pensamientos desarrollados expresan la mente de Barth: unidad del proceso; ser de la comunidad en la Palabra de Dios; eternidad de Cristo; dialéctica en la elección; identidad de revelación objetiva y subjetiva; acción inmediata divina en la fe; identidad del conocer a Dios con el ser conocido por Dios (*Dog.*, IV, 1, p. 166). Dios pronuncia su Palabra en forma de respuesta de fe (*Dog.*, I-II, p. 230). Acción cristocéntrica y libre de Dios en el curso de la historia, unida al actualismo y eternidad de Cristo. Juzgo que la obra de Barth es una reflexión profunda sobre el alma protestante.

ni nuevo mundo material. Toda la creación concreta, si prescindimos del desorden transitorio introducido por la autonomía de la criatura —con la repercusión subjetiva en la misma—, forma parte del mundo original.

La realidad de la Parusía frente a lo temporal, no puede considerarse como una creación nueva. Es la anexión de lo temporal al Cristo eterno; la restauración de la unidad rota y desplegada en el tiempo bajo la forma de dualidad. Naturalmente: la dimensión subjetiva del yo originalmente uno y del yo dividido es distinta. Consecuentemente también la visión del universo desde la existencia celeste. La pregunta decisiva no es ésta; la cuestión real es: si el más allá celeste existe ya y se comporta con el tiempo terreno como supresión de la caducidad, final del tiempo pasajero, cese del fenómeno vivencial de la mortalidad en el más allá; o el mundo celeste en Cristo existe solo inicialmente, dilatándose realmente —junto con lo temporal— hasta la renovación definitiva en la Parusía.

He aducido bastantes indicios, los cuales —en buena lógica— delatan que el protestantismo se inclina por la primera parte de la disyuntiva. Estos indicios son: lo que dije sobre la simultaneidad entre la Parusía y el momento de la muerte individual; la trascendencia del ser de la iglesia; el objetivismo y actualismo de la redención a la cual nada añade el fenómeno de la fe subjetiva —la gracia no es una realidad creada, no subsiste fuera de Cristo—; la causalidad universal e inmediata de Dios, concediendo poca atención (o nada) al ser y subsistencia propia de la criatura. Disuelta la subsistencia de la criatura en la actualidad de la acción divina, queda también destruida la consistencia óptica del tiempo y lo temporal. Si la acción divina no está condicionada por un ser y acción autónoma de la criatura, no veo cómo pueden eludirse dos consecuencias:

1. No existe más que un sujeto eterno del suceder, de forma que resulta imposible toda separación real de tiempos. La conciencia de la temporalidad es entonces la sombra de la creación, el límite de la acción divina, la vivencia de la propia finitud y caducidad, pura negatividad. Es cierto que la acción divina tiene un término limitado con el ámbito temporal idéntico a su realidad, pero; donde la acción creada no condiciona la increada, tampoco el tiempo condiciona la eternidad. El centro del suceder es un sujeto eterno. Sólo la realización de posibilidades propias de la criatura puede dar sentido a un tiempo real. La acción de Dios es siempre simultánea, si el tiempo no tiene un ser idéntico al ser metafísico propio de la criatura. Negado éste, la ordenación universal del suceder debe centrarse en la relación siempre presente de lo contingente a su sujeto eterno.

2. Se introduce necesariamente la dialéctica. Entiendo por dialéctica: el que un mismo ser quiera la unidad de proceso a base de la tensión

entre una idea y su negación, una cosa y su contraria, para superar la antítesis en un estadio superior. O bien: la posición de una realidad original, la cual se revela en un proceso antitético «como armonía de contrarios».

Esto supuesto, pregunto: bajo el signo de la omnicausalidad inmediata de Dios: en un mundo lleno de antítesis; en una historia de la salvación realizada a base de la afirmación por Dios de la idea divina y su negación por la criatura, hasta la reconciliación en Cristo, ¿puede evitarse la dialéctica?

Lo mismo se manifiesta en la idea de la pertenencia de la justicia original a la naturaleza humana. En la concepción católica: la historia de la salvación es un suceder entre dos sujetos: «la naturaleza humana y el don sobrenatural de la gracia divina, centrada en la persona de Cristo».

En la concepción protestante no puede hablarse de un suceder entre dos personas. El hombre, sin la subjetividad cristiana, tiene una naturaleza incompleta. Por tanto la historia de la salvación es lucha entre una naturaleza incompleta —incapaz de ser sujeto de historia— y el único portador verdadero de la misma «Dios en Cristo». Es por tanto un monólogo de Dios; o bien un diálogo en el cual: El mismo da la respuesta, o deja de responder.

Comparando por tanto la creación original con la escatológica restaurada, propiamente deben identificarse. La creación caída es penumbra de la verdadera realidad creada por la Palabra de Dios. La escisión entre el antes «creación» y el después «consumación escatológica» tienen validez solamente para nosotros que vivimos en la penumbra del tiempo.

Lo sucedido en todo el proceso es la creación de la realidad concreta, con la dualidad de la dimensión eterna y temporal, sombra de aquélla. Los condenados son una sombra eterna, o están perpetuamente sumergidos en el mar de la temporalidad.

Muchas dogmáticas protestantes —juzgándolas a simple vista— no quedan afectadas por mi exposición. Sin embargo, los pensamientos y tendencias citadas, delatan una atmósfera bastante íntima del protestantismo, que difícilmente puede evitar la caída en la línea expuesta, si pretende lograr una lógica sistemática especulativa.

Aquellos protestantes que discrepen decididamente de esta exposición de su pensamiento, deben renovar muchas posiciones teológicas. ¿Si entonces seguirán siendo protestantes...?

CONCLUSION

Sin pretensión de haber agotado el tema, pero sí de haber indicado las líneas fundamentales, doy fin a este trabajo.

En síntesis: frente a la iglesia católica, niegan toda autonomía en el ser y acción de la iglesia empírica: sin jerarquía, sin infalibilidad dogmática, reduciéndola al suceso de la Palabra de Dios en la predicación y administración de sacramentos (palabra sensible). El sujeto de la iglesia es el portador de todo el suceder de la revelación «Cristo».

Entre los puntos aducidos como clave teológica de esta doctrina se muestran decisivos: la unidad de orden que excluye la accidentalidad creada de la gracia; y la omnicausalidad divina, con exclusión —sobre todo en el campo religioso cristiano— de todo ser y acción autónoma de la criatura. En último término: la discrepancia del Catolicismo se remonta al problema de la analogía.

Bajo otro punto de vista: «libertad absoluta de Dios frente a la criatura». Esto explica la huida de lo institucional en la iglesia, pues limitaría la libertad esencial de Dios y le subordinaría a una realidad creada.

El «sola fide» radicalmente entendido, formula esta idea. También la expresa el personalismo, en cuanto indica que el valor verdadero ante Dios no es algo metafísicamente ligado al objeto, sino comunicación espontánea de Dios manifestada en la sujetividad cristiana. Esta percibe lo que en el plano divino es revelación y don de Dios. En esta percepción de la revelación se realiza el verdadero carácter personal del hombre —don primario del Cristianismo— que constituye el ser auténticamente humano.

El problema de la unidad de orden está sometido a serio estudio teológico. Espero podamos llegar a un pensamiento claro sobre el mismo. En el fondo, ambas confesiones están movidas aquí por la gratitud y necesidad de la redención.

El pensamiento de la libertad divina y sus límites: «si Dios ha depositado la revelación en una institución con determinadas notas», es problema a resolver por la exégesis: ¿Qué dice el Nuevo Testamento?

Evidentemente, la institución de la iglesia no puede obstaculizar el señorío y libertad divina, muy acentuados en la revelación. Pero ésta dice que Dios no es esclavo de su libertad hasta el punto de no poder emprender una obra definitiva, p. e., la Encarnación. Aún admitida la libertad humana y la autonomía de la iglesia, no debe olvidarse que también ejerce Dios su dominio a través de la libertad creada.

La fuerza del protestantismo se ha nutrido de verdades bíblicas: justificación gratuita; libertad de Dios; preeminencia de la Sagrada Escritura, parcialmente entendidas; y del clima de los tiempos modernos:

individualismo, personalidad, libertad, igualdad, protección estatal. Este clima está terminando en parte o terminó ya, tal como lo reconoce Tillic ¹⁰¹.

Su religión altamente intelectual; personalismo; carencia de ética social propia, etc., le hacen poco adecuado a los tiempos que corremos. Una línea de pensamiento puro tendrá dificultades en sobrevivir. Por distintas razones está en mejor situación el Catolicismo.

El influjo histórico del protestantismo —con sus pros y contras—, aún dentro de la iglesia católica, no ha sido pequeño. Un juicio total está reservado a Dios en su día. No puede preverse si esta tremenda división confesional llega a su fin. Pero el clima reinante parece alentador. El rencor confesional está suplantándose por una creciente atmósfera de comprensión. Esto no significa renuncia a la verdad.

En la exégesis se impone la honradez científica, sin miras tendenciosas. En ella y en nuestra mutua conciencia de responsabilidad, fundo la esperanza de que tan amplio cisma llegará lentamente a su fin. Y en estos tiempos —difíciles para la religión en general— podremos ofrecer a los hombres la imagen solemne de una sola Iglesia, Cuerpo de una sola cabeza «Cristo Salvador nuestro».

101. O. c., p. 277 ss.