

## LA AUTORIDAD DOCTRINAL EN LA IGLESIA DESDE UNA OPTICA CATOLICA \*

### I.—CONSIDERACIONES PREVIAS

#### A) EL TEMA DE LA AUTORIDAD DOCTRINAL, ¿UN DUPLICADO EQUIVOCO?

Al abordar el tema que, dentro de un documento de marcado carácter eclesiológico, se titula *La autoridad doctrinal en la Iglesia*, puede surgir la duda de si tal tema no constituirá en sí mismo una repetición (o al menos un apartado) de lo que en el mismo documento aparece bajo el título *Sobre el ministerio*. A este ministerio, según reconoce el mismo documento, «se le ha confiado la administración de la Palabra y del Sacramento» (n. 97). La teología católica ha considerado siempre la función de enseñar como algo propio y específico de este servicio eclesial que aparece designado como el Ministerio por antonomasia<sup>2</sup>. La teología reformada describe la tarea pastoral de esos Ministros en relación con algo tan querido de Calvino como es la doctrina del «triplex munus» de Cristo y se sitúa por consiguiente en la misma óptica<sup>3</sup>. ¿Está

1 Sobre la historia y génesis del acuerdo logrado, así como las vicisitudes de cada una de las partes, v. la Introducción al mismo documento, nn. 1-12. Respecto a los miembros de la subcomisión que tomaron parte en la redacción del capítulo que estudiamos, v. Apéndice final.

2 La Constitución del Vaticano II sobre la Iglesia *Lumen gentium*, por poner una de las manifestaciones oficiales de la Iglesia católica, está impregnada de esta idea (nn. 25, 28). Su aportación está precisamente en haber recogido y sistematizado todos los datos de la tradición católica, enseñando que «con la consagración sacramental se confiere también el oficio de enseñar y regir».

3 J. v. Allmen, 'El ministerio en las comunidades reformadas', en *El ministerio en el diálogo interconfesional* (Salamanca 1976) 414. Sobre la autoridad doctrinal del ministerio de las Iglesias reformadas, v. el estudio del

entonces de sobra este capítulo, o cuando menos mal colocado? <sup>4</sup>.

Es cierto, como se nos dice en el n. 11, que se ha renunciado «*deliberadamente a todo ensayo de síntesis*». Se ofrece más bien «*la elaboración común de los cinco informes parciales*» con que finalizaron las respectivas sesiones. Tal vez hubiera sido más lógica la supresión o nivelación de algunos párrafos. Pero el hecho de que se haya dedicado un capítulo íntegro e independiente a la autoridad doctrinal —hecho en sí discutible— aparecerá más lógico si se tiene presente la Historia de la Iglesia y la génesis de las diversas controversias entre las confesiones cristianas.

No es cosa totalmente evidente en pura lógica racionalista que la autoridad pastoral incluya los mismos grados de autoridad doctrinal <sup>5</sup>. Así el Concilio Vaticano I, al enseñar la doctrina del Primado del Obispo de Roma como fundamento visible de la unidad de la Iglesia, dedica un último capítulo especial a la determinación de su poder de enseñar <sup>6</sup>. La fundamentación de dicho capítulo evita entrar en la discusión de si la potestad de enseñar de modo definitivo se deduce silogísticamente del Primado de jurisdicción. Prefiere atenerse a las realidades y problemas históricos que son los que piden este capítulo especial <sup>7</sup>. De la misma manera la eclesiología neoescolástica, surgida de los mismos conatos restauradores

mismo autor, 'La Autoridad pastoral según las confesiones de fe reformadas', en *El Ministerio sagrado* (Salamanca 1967) 87 ss. (título original: *Le prophétisme sacramental*).

«La Iglesia no puede tener consistencia sin que haya pastores encargados de enseñar, a quienes se debe honrar y escuchar con reverencia cuando estén elegidos debidamente y ejerzan con fidelidad su cargo». Art. 29 de la Confesión de la Rochelle (*ib.*, 92).

4 A este propósito es válida la observación que hace E. Lanne a propósito de los recientes debates intracatólicos sobre el Magisterio: «Desde la época jansenista hasta nuestros días no se trata tanto de cuestionar la existencia de dicha función, necesaria para la unidad católica, cuando de preguntarse quiénes y cómo lo deben ejercer». 'L'évolution du magistère dans l'Eglise catholique', *Istina*, 23 (1978) 16.

5 El saber en definitiva es la forma más sutil y sublime de poder. G. De-fois, *El poder en la Iglesia* (Madrid 1974). Uno de los caballos de batalla del diálogo ecuménico está en la separación clérigos-laicos, separación en la que la cultura —mester de clerecía— jugó un papel decisivo que sólo posteriormente es legitimado teológicamente. Y. M. Congar, *L'ecclésiologie du haute Moyen Age* (París 1968) 96-98.

6 Cuestión más conocida como «la infalibilidad pontificia», DS 3.065-75.

7 DS 3.065.

que el Vaticano I, dedicó también siempre un tratado aparte al tema del magisterio con sus pruebas particulares. El sujeto de este magisterio sin embargo eran los obispos que anteriormente habían quedado establecidos como la estructura fundamental de la Iglesia. Y este modo de ver las cosas se ha hecho ya en nuestros días algo natural y obvio.

Los informes de la Conferencia «*Fe y Constitución*» de Montreal (1963), sesiones II y III, manifestaron parecida dualidad<sup>8</sup>. El Concilio Vaticano II, lo mismo en sus planteamientos iniciales que en sus documentos finales siguió también por este camino. Uno de ellos está dedicado al tema que nos ocupa. La Constitución dogmática sobre la Divina Revelación no sólo es un duplicado de la *Lumen Gentium* sino que ha servido para ensanchar los horizontes del servicio que la Iglesia presta a la Palabra de Dios. La comunidad de los creyentes no es más que el último eslabón del plan divino dentro de la Historia de Salvación. Consideración esta complementaria y enriquecedora de la Constitución *Lumen Gentium*, en donde se contemplaba a la Iglesia más bien como centro de ese mismo plan de salvación.

La dualidad, pues, a la que aludimos viene siendo una constante histórica. Con todo no debe significar el establecimiento de compartimentos estancos. Se trata de mantener dos visiones del hecho cristiano: una desde la Palabra de Dios y otra más bien desde su efecto histórico actual, la Iglesia. Ambas son complementarias y se deben iluminar mutuamente. Por eso el encabezamiento de este apartado no supone ningún hechazo sino más bien una pregunta crítica. Esta iría dirigida a la organización general de los comités y sesiones particulares: ¿Por qué en el planteamiento del tema sobre el Ministerio se ha excluido prácticamente toda referencia a la autoridad doctrinal? ¿Por qué los logros o estancamientos de las reuniones sobre «*La autoridad doctrinal de la Iglesia*»,

8 Sólo que en sentido inverso al que venía siendo habitual en los tratados de teología católica. En el informe de la sección II se habla de la autoridad encarnada en las estructuras impersonales de la Iglesia (Escritura, Tradición). En la sección III se abordó el tema del ministerio, sin que el tiempo fuera suficiente para establecer la relación mutua entre las dos secciones. Se dio pues al problema que ahora nos ocupa una orientación peculiar y una solución manca que parece se va a reflejar en nuestro documento. V. M. Ferrier-Welti, 'La Constitución sobre la Revelación divina y la controversia entre católicos y protestantes', en *Puntos de vista de los teólogos protestantes sobre el Vaticano II* (Madrid 1969) 67.

reuniones tenidas en 1970, apenas han dejado huellas perceptibles en el diálogo «*Sobre el Ministerio*», tenido en 1975?

La pregunta, repetimos, no significa que uno de los dos capítulos esté de sobra. Mas si Autoridad doctrinal y Ministerio pastoral son aspectos de la misma realidad cristiana, lo que se diga a propósito de uno de ellos debe tener su resonancia en el otro. Sin embargo no sólo no encontramos en el capítulo dedicado al ministerio un apartado sobre la autoridad doctrinal. Se dan incluso visiones contradictorias, como iremos mostrando. Por eso juzgamos necesario que la conexión misma de los dos capítulos debe ser abordada en el diálogo también como problema ecuménico urgente. Desde el punto de vista de una de las partes al menos, repetimos, la autoridad doctrinal es un componente específico del ministerio pastoral. Y este hecho exige que aquélla sea abordada, para su aceptación, rechazo o matizaciones, desde el ministerio mismo<sup>9</sup>.

#### B) RELACION CON OTROS DOCUMENTOS ECUMENICOS

El lector católico tal vez espere una valoración de este documento en relación con otros acuerdos ecuménicos recientes. En concreto el capítulo que comentamos parece exigir, dado su título, una referencia expresa al documento anglicano-católico «*La autoridad en la Iglesia*» (Venecia 1973). La comparación puede ser clarificada en cuanto a planteamientos generales, pero es difícil en lo tocante a puntos concretos. Las confesiones religiosas originadas en la Europa continental por la Reforma del siglo XVI fueron ante todo un movimiento doctrinal llevado a cabo casi exclusivamente por «doctores»<sup>10</sup>.

9 La separación entre autoridad doctrinal y ministerio pastoral es algo más propio de las Iglesias protestantes. Estas en definitiva surgieron de la fidelidad a la Palabra de Dios que se encontraba en la *sola Scriptura*. El Ministerio no tenía otra función «teóricamente» sino anunciar esa Palabra de Dios. La autoridad estaba en la Escritura. La moderna hermenéutica, como mostraremos más adelante, ha puesto de manifiesto que todo anuncio es ya una interpretación. Es necesario además interpretar la Biblia hoy. De ahí que el problema de quién es la autoridad competente en esa interpretación surja como algo independiente, sin relación *aparente* con el Ministerio. Esta independencia *aparente* de ambos temas (autoridad doctrinal y ministerio) está lastrando el problema en casi todos los diálogos ecuménicos y debería hacer pensar si de ese modo el tema del Ministerio se plantea rectamente en toda su amplitud.

10 Sobre la repercusión sociológica de este hecho, necesario para comprender la evolución del protestantismo, v. R. Mehl, *Tratado de sociología del protestantismo* (Madrid 1974) 15 ss.

La confrontación doctrinal adquirió en este caso un carácter radical: «*Someteos primero a la autoridad*», decía una de las partes, mientras que la otra argüía: «*Probadnos en primer lugar por la Escritura que estamos equivocados*». No ocurrió lo mismo en Inglaterra, en vías ya hacia el Estado moderno centralizado, donde el pragmatismo anglosajón y su «*comprehensiveness*»<sup>11</sup> lograron esa «vía media» de que habló J. H. Newmann. En el diálogo anglicano-católico el problema no era tanto determinar la existencia de la mediación de la Iglesia en la interpretación de la Palabra de Dios. Se trataba sobre todo de la concreción y extensión últimas de esa mediación, su campo de actividad y las personas responsables. En concreto del puesto del Obispo de Roma<sup>12</sup>.

Aquí se trata de algo bastante superior. La separación es desgraciadamente mayor. Lo que sigue preguntando es qué papel sigue desempeñando la Iglesia y su mediación en la interpretación de la Palabra de Dios y quién es su intérprete auténtico. No se ventilan aquí problemas de «bene esse» o de «plene esse», sino de «ser» o «no ser». El punto de referencia del documento que estudiamos, como ya hemos insinuado arriba, debe pues ser tanto su homónimo anglicano-católico (Doc. de Venecia) como el informe de la Sesión II de la Conferencia de Montreal (1963), titulado «*La Escritura, la Tradición y las tradiciones*», en convergencia con la Constitución *Dei Verbum* del Vaticano II de 1965<sup>13</sup>.

La preocupación del Informe de Montreal fue encontrar la Tradición en la multiplicidad de tradiciones. La Constitución del Vaticano II buscaba desde el punto de vista católico establecer la Escritura como núcleo inquebrantable de la Palabra de Dios que nos llega en esa Tradición<sup>14</sup>. Ambos documentos

11 L. Klein, 'La teología anglicana del siglo XX', en *La teología en el siglo XX* (Madrid 1973) 107. M. Ramsey, 'Tradición y «comprehensiveness» en la teología anglicana', en *Diálogo ecuménico* 12 (1977) 169-77.

12 Desde hace un siglo aproximadamente se viene haciendo problema de la «pertenencia» de la comunidad anglicana al «protestantismo», tomando éste naturalmente no como concepto dogmático sino sociológico. (V. J. v. Allmen, o. c., 33-34). Esto no impide que los avances logrados en el diálogo anglicano-católico sean considerados provechosos y estimulantes en otros diálogos ecuménicos.

13 Tenemos presentes también diversos acuerdos recientes entre la Iglesia católica y las diversas confesiones de la Reforma: *La Autoridad de la Biblia* (Lovaina 1971) y *El Evangelio y la Iglesia: Informe de la comisión de estudio evangélico luterano-católico romana* (Malta 1974).

14 M. Ferrier-Welti, o. c., 55 ss.

presentaban desde el punto de vista formal un sorprendente paralelismo y abrían un espacio ecuménico<sup>15</sup> por el que pretenden avanzar documentos y acuerdos como el que ahora estudiamos. Entre tanto la vida y la historia han desplazado y entremezclado los horizontes de comprensión en que nos movemos. El gran problema ecuménico de la Tradición y la autoridad doctrinal en la Iglesia no es ya si los últimos dogmas marianos están o no contenidos en la Escritura. El problema serio es cómo se interpreta esa Escritura. El reto que tienen planteado las Iglesias en la interpretación de la Palabra de Dios les viene en gran parte de fuera: interpretación existencial, secular, marxista, etc., de la Biblia. Esta ha dejado prácticamente de constituir un problema ecuménico y se ha convertido sencillamente en un problema cristiano. De ello hablaremos en su momento<sup>16</sup>.

## II.—CUESTIONES ECLESIOLOGICAS EN TORNO A LA AUTORIDAD DE LA IGLESIA<sup>17</sup>

Hoy día estamos ya bastante alejados del espíritu de controversia que caracterizó la confrontación de la Europa moderna. Hemos pasado precisamente de una teología de «*controversia*» a una teología del «*diálogo*». Las circunstancias his-

<sup>15</sup> Fórmula acuñada por J. L. Leuba, 'La Tradición en Montreal y en el Vaticano II', en *La Revelación divina II* (Madrid 1970) 191. Id., *A la búsqueda del espacio ecuménico* (Madrid 1968).

<sup>16</sup> Desde nuestro horizonte católico obviamente nos fijaremos en Montreal. En adelante citaremos sus documentos bajo la sigla M y según la numeración con que aparecen recogidos en el libro de L. Vischer, *Fe y Constitución* (Madrid 1972).

<sup>17</sup> Antes de entrar en materia —La autoridad en la Iglesia— creemos hubiera sido necesario hablar antes sobre «La autoridad de la Iglesia». Y esto por varias razones. Pero la fundamental es porque así parece exigirlo una lectura atenta del mismo documento y del curso de sus ideas. Entre Montreal y nuestro acuerdo se dio el giro de Upsala. La Iglesia no existe en sí y para sí. Está toda ella en dependencia de Cristo y al servicio del mundo. Sus estructuras —la autoridad en la Iglesia— caballo de batalla del problema ecuménico, sólo pueden ser valoradas rectamente si se las coloca en esta doble relación y relativización: Cristo y el mundo. Es decir, si se las coloca dentro del plan de Dios con respecto al mundo (Jn 3, 16) y que el Nuevo Testamento designa como Cristo y su *exousía*. Por eso juzgamos sumamente ambigua y peligrosa la concepción de algunos Padres y escritores antiguos de considerar la Iglesia como el fin de la creación (p.e., el Pastor de Hermas). Es evidente que esta idea apenas encontró eco *consciente* en la

tóricas, culturales y humanas han contribuido a propiciar ese diálogo. El movimiento ecuménico en nuestro tiempo es ciertamente fruto del Espíritu Santo. Pero no es menos cierto también que se da una causalidad en el plano categorial empíricamente detectable. De esta causalidad se hace eco el capítulo primero de nuestro acuerdo «*la relación de Cristo con la Iglesia*» y sobre el que, siquiera someramente, vamos a esbozar algunas reflexiones.

#### A) AUTORIDAD DOCTRINAL Y PROBLEMAS DEL LENGUAJE

El desarrollo de las llamadas Ciencias del Hombre tras la segunda Ilustración y los «*Maestros de la sospecha*» nos han hecho más conscientes, incluso pesimísticamente conscientes, de la limitación y condicionamiento de las posibilidades del hombre<sup>18</sup>. Esta realidad quedó ya valorada suficientemente en Montreal y su recomendación ha sido tenida en cuenta<sup>19</sup>. El lenguaje teológico, es decir el lenguaje que están usando los autores de este documento, no posee una racionalidad como la del lenguaje de un físico. La teología e incluso las confesiones de fe se sienten incapaces, p.e., de hablar sobre la Iglesia si no es por medio de imágenes. Recordemos a modo de ilustración los nn. 6 y 7 de la Constitución *Lumen Gentium*:

tradición posterior. Pero algo de ella se ha filtrado larvadamente en todo el mundo simbólico de la época patrística (p.e. Mater Ecclesia, Domina, etc.) y su consiguiente hipostatización por el racionalismo posterior de la tradición católica.

Hoy día, las ciencias del lenguaje nos han enseñado a valorar más exactamente este mundo de imágenes con las que normalmente se describe el papel de la Iglesia. Con todo, dentro de ese plan de Dios que refleja con más o menos acierto el documento, se echa de menos una explicación de lo que actualmente entiende por *exousía* o autoridad cristiana. No basta con afirmarla. *Exousía* es concepto bíblico que según los principios exegéticos del documento (27) admite muchas traducciones sociopolíticas. En este sentido el Documento anglicano-católico de Venecia sigue siendo modélico al colocar antes del capítulo II dedicado a «La autoridad en la Iglesia», el capítulo titulado «La autoridad cristiana» como concepto mediador de la autoridad de Cristo Jesús: «En esto consiste la autoridad cristiana: en que los cristianos hablen y obren de tal manera que los hombres perciban en sus palabras y obras la autorizada palabra de Cristo» (n. 3).

18 No deja de ser sintomático que la escisión de la cristiandad occidental coincida con la euforia de la Edad Moderna y su giro antropocéntrico, época vertebrada por los «tres reformadores», verdaderos apóstoles del individualismo según Maritain (Lutero, Descartes y Rousseau). El movimiento ecuménico se desenvuelve por el contrario en una humanidad herida en su orgullo profundo por Darwin, Marx y Freud.

19 M 44.

«También ahora la íntima naturaleza de la Iglesia se nos manifiesta bajo diversas imágenes...».

«El lenguaje teológico es en gran medida metafórico, porque la metáfora es un medio indispensable para comprender y expresar realidades que de otra manera no podrían entenderse ni expresarse» (n. 17).

Pero, ¿está ya dicho todo con esto? ¿Qué es lo que se quiere decir con la frase «en gran manera»? ¿no se podía haber precisado más? En el estado actual de las filosofías del lenguaje, ¿es suficiente esta insinuación para aclarar los problemas de separación entre confesiones cristianas, ocasionados en gran parte por el mismo lenguaje teológico? Este, enraizado en el lenguaje religioso<sup>20</sup> es simbólico, metafórico. Mas, ¿no es la metáfora la matriz de todo lenguaje, incluso del científico? El léxico, en frase del P. Ricoeur, es un gran cementerio de metáforas. Con todo y sin haber profundizado más ni sacado ninguna conclusión —tal vez no era el momento, desde luego— se recogieron enseguida las velas:

«Hubo que ponerse en guardia para no dar la impresión de que el lenguaje teológico deba ser tenido como exclusivamente metafórico» (n. 17).

Descripción ésta pobre de lo metafórico —aquello que no es susceptible de racionalidad y manipulación— y que ningún filósofo del lenguaje y de la religión suscribiría hoy en día. La diferencia entre el lenguaje científico y el simbólico a la que quiere aludir el texto están en los diversos grados de poli-

20 Habría que precisar qué se entiende aquí por lenguaje teológico como contradistinto del simbólico, religioso, finalísticamente teológico, jurídico-canónico, etc. Hoy día no se puede hablar del lenguaje simbólico-religioso y del lenguaje científico, como de dos realidades totalmente distintas: J. G. Caffarena, *El lenguaje simbólico y su verdad* (Ponencia cicl.: Diálogo interdisciplinar, Santiago 1978); J. Martín Velasco, 'El lenguaje religioso. Su sentido y su verdad', en *La religión en nuestro tiempo* (Salamanca 1978); J. A. Alcaín, 'El lenguaje teológico', en *Estudios Eclesiásticos* 53 (1978) 533-58.

A nuestro entender habría que mantener también la especificidad del lenguaje *dogmático-eclesial* («El lenguaje mediante el que una comunidad específica para sí y para los demás la inteligencia que tiene de su fe dentro de una tradición» —P. Ricoeur—). Este lenguaje dogmático es el puente entre el lenguaje de la fe y el teológico; p.e.: «Creo en Jesucristo, Hijo de Dios... de la misma naturaleza que el Padre». ¿A cuál de los tres tipos de lenguaje cristiano se está refiriendo el documento? ¿No se debía haber precisado más?



semia. ¿A qué lenguaje se refiere el texto?, ¿al formalmente teológico o al canónico, p.e., que también habrá de ser tenido en cuenta a la hora de sacar conclusiones prácticas? La estructura de estos dos lenguajes es distinta. Es cierto que muchos teólogos han manejado y manejan el lenguaje como si poseyera un rigor matemático en todas las ocasiones. Sin embargo la toma de conciencia en el diálogo ecuménico de que se está usando un lenguaje que por principio no posee rigor cartesiano («*el espíritu de la geometría*») es sana y sobre todo acorde con la realidad. Los enfrentamientos prolongados, las discusiones y diálogos estériles tienen que cuestionarnos y hacernos pensar de si bajo fórmulas distintas no estamos apuntando a la misma realidad. La filosofía del lenguaje en este punto puede suponer una gran ayuda y, que sepamos, apenas ha sido utilizada en el diálogo ecuménico.

Por otra parte el desarrollo de las ciencias hermenéuticas nos han hecho conscientes de que la comprensión de un hecho supone ya una interpretación en el sujeto que percibe. Así la Palabra de Dios no se da químicamente pura sino en palabra de hombre. La Tradición (con mayúscula) sólo existe en las tradiciones (con minúscula)<sup>21</sup>. Además la riqueza del hecho de Cristo (n. 14) desborda la captación y comprensión humanas. Las posturas tajantes en busca de la autoridad pura (bien sea la Escritura o el Magisterio) quedan descartadas en consecuencia por el hecho hermenéutico. La Tradición y la Escritura se nos transmiten en nuestra propia tradición, la cual muestra, al mismo tiempo que falsea, el mensaje originario<sup>22</sup>. De ahí también el valor de la metáfora como vehículo de comunicación<sup>23</sup>. La aportación de estos criterios hermenéuticos y lingüísticos queda reflejada en los siguientes párrafos:

«Para sorpresa nuestra hemos tenido que observar que las decisiones ante las que estamos emplazados hoy están muy lejos de coincidir siempre con las fronteras confesionales» (n. 17).

#### B) LA IGLESIA, CONCRECIÓN HISTÓRICA

En otro orden de cosas y descendiendo a puntos concretos, hay que afirmar, en la portada de un documento eclesiológico, que la Iglesia es objeto del Credo y que

21 M. 47.

22 M. 48.

23 P. Ricoeur, *La métaphore vive* (Paris 1975).

«no puede ser captada completamente por una descripción histórica y sociológica» (n. 16).

Pero la Iglesia, por la ley de la encarnación, posee también dichas magnitudes. Por ser histórica carece de modelos fijos y determinados «a priori», que sean al mismo tiempo paradigmas válidos para todos los tiempos. Adopta y reproduce la estructura del entorno social en que se encuentra (n. 18). Esto no obstante, aquello que el Nuevo Testamento nos dice sobre la Iglesia tiene obviamente un valor especial. Valor especial que no excluye cierta perplejidad,

«ya que en el Nuevo Testamento se pueden constatar los trazos de un cierto desarrollo. Se llegó al acuerdo de que en el Nuevo Testamento los trazos esenciales de la Iglesia-una toman forma concreta según modelos diferentes» (n. 18)<sup>24</sup>.

La Reforma recalcó el carácter de Iglesia «local» que se reúne para escuchar la Palabra de Dios. La eclesiología católica se centraba entonces y lo ha hecho hasta nuestros días prácticamente sobre la Iglesia «universal». Lentamente va redescubriendo ahora la Iglesia local. Sin embargo esta visión de la Iglesia como comunidad local según el catolicismo no coincide plenamente —al menos a primera vista— con la de la Reforma<sup>25</sup>. El documento-acuerdo se ha esforzado por cribar ambos modelos a la luz del Nuevo Testamento, al mismo tiempo que muestra también los presupuestos sociológicos desde los que éste fue escrito. La conclusión, y esto es lo más importante, es que

24 Parece evidente que sobre estos párrafos del documento anda gravitando el impacto de las tesis de Käsemann en su ponencia para la Conferencia de Montreal: 'Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre der Kirche', en *Exegetische Versuche und Besinnungen II* (Göttingen 1964) 262-67: «El Nuevo Testamento no nos obsequia con una *ecclesiologia perennis*. Por el contrario nos ofrece tipos fundamentales de Iglesia...» (262). «Ningún postulado romántico, por muy disfrazado de Historia de salvación que se presente, puede relativizar la sobria constatación de que el historiador no puede hablar ya de una unidad inquebrantable en la eclesiología neotestamentaria. Más bien encuentra garantizada ahí el modelo de nuestra propia situación con sus diferencias, perplejidades y oposiciones; y en el mejor de los casos una confederación ecuménica antigua pero sin Consejo Ecuménico» (266).

25 J. v. Almenn recalca el carácter «episcopal» del ministerio y de la Iglesia local reformada (carácter teológico) contradistinguiéndolo del carácter «diocesano» o «parroquial» (carácter sociológico) que puede tomar en su configuración histórica: *El ministerio en el diálogo...*, 423-24.

«católicos y reformados están de acuerdo en que la Iglesia universal está representada y existe en la Iglesia local» (n. 18).

Por el contrario el acuerdo resulta más dificultoso en lo que ambas confesiones entienden por Iglesia «universal». La concepción que se tenga sobre la esencia de la Iglesia universal resulta fundamental en cuestiones de autoridad doctrinal<sup>26</sup>. La temprana vida conciliar de las comunidades locales primitivas es una prueba de ello. De hecho el documento apenas ha elaborado algo sobre el tema. Es cuestión debatida, clave. Un acuerdo sobre ella implicaría «ipso facto» la unión de las Iglesias. Mas a diferencia del Documento de Venecia apenas se hace alusión a esta vida conciliar que está en la base misma del movimiento ecuménico<sup>27</sup>. No se tiende desde la Iglesia local el puente hacia la Iglesia universal, cosa que no quiere decir en el fondo sino que los problemas de una Iglesia no son ajenos a los de otras Iglesias<sup>28</sup>. Esta acentuación unilateral de la Iglesia local, sin el contrapeso de la Iglesia universal, dejará sentir sus efectos en el capítulo II sobre «La autoridad doctrinal en la Iglesia», objeto de nuestro comentario.

26 Desde muy temprano las comunidades locales confrontaron su fe con la de las otras Iglesias, viendo en el mutuo consenso la auténtica *regula veritatis*. De ahí la fórmula acuñada por la gran escolástica más de hecho vigente desde Ireneo: «ecclesia universalis errare non potest» (St. Tomas, *S. Th.*, 2, II q. 1 a. 2, 10; *Quodl.* IX, q. 1 a 7).

27 El acuerdo no avanza sobre Montreal, para quien «la expresión Iglesia universal designará en este informe el Cuerpo de Cristo a lo largo de la Historia y del mundo» (M 147). Esta idea de Iglesia universal, eminentemente patristica, es válida y rica. La *Lumen Gentium* se hace naturalmente eco de ella (Ecclesia ab Abel: LG 2). Pero el problema ecuménico exige planteamientos más concretos, de iglesia visible e invisible al mismo tiempo (LG 8).

28 Otros acuerdos ecuménicos habían abierto ya brecha en este terreno. El informe de la Comisión de estudio evangélico luterano-católico romana, *El Evangelio y la Iglesia* (Malta 1974) dice: «Del lado luterano se reconoce que ninguna Iglesia local —como manifestación de la Iglesia universal— puede quedar aislada» (n. 66). Idem la Declaración del grupo luterano-católico de USA (Baltimore 1974): «Nuestros diálogos anteriores se han centrado en el tema del servicio que el ministerio presta a las comunidades locales. Ahora nuestra atención se centra en la función de unidad y de organización de este ministerio en relación con la Iglesia universal» (n. 2). El acuerdo anglicano-católico (Venecia 1976) es claro en este punto, al presentar la vida conciliar de la Iglesia como dentro de la dinámica de la *koinonía*: «Una Iglesia local no puede ser del todo fiel a Cristo si no se cuida de promover la comunión universal» (n. 13; v. etiam 8-11; 13 16).

Se habla en el acuerdo, sí, de Iglesia universal. Pero la matriz mental y la estructura de los dialogantes, aun usando la misma palabra, es distinta. La metáfora ayuda al diálogo más que a la controversia (cf. p.e. el texto arriba citado sobre la presencia de la Iglesia universal en la Iglesia local). Mas la vida y la historia exigen también concreciones reales. Es necesario determinar la racionalidad del lenguaje práctico (canónico). El lenguaje teológico es polisémico y la elección práctica de uno de sus muchos significados deberá quedar también justificada.

Precisamente la visión de la Iglesia como una Iglesia-en-el-mundo (tema del cual vamos a hablar a continuación) está llevando a las convergencias más profundas en el diálogo ecuménico. No en vano se dice en Alemania que Hitler fue uno de los grandes fautores del movimiento ecuménico. Por eso el Capítulo III, «*La presencia de Cristo en el mundo*», podía haber clarificado mucho más los grandes temas eclesiológicos del Capítulo I, «*La relación de Cristo con la Iglesia*»:

«En primer lugar es preciso no perder de vista simultáneamente ni el carácter local, ni la catolicidad de la Iglesia. Sólo participando en la comunidad local tenemos parte en la vida de la Iglesia universal. Pero sin universalidad la comunidad local (en particular las pequeñas comunidades de base, pero también las Iglesias locales a nivel regional) corren el peligro de convertirse en ghetto o de padecer el poder arbitrario de algunas personalidades» (n. 62).

La estructura eclesiológica de este párrafo no ha sido reflexionada apenas en el capítulo primero, donde podía haber ofrecido un complemento eclesiológico y ecuménico a las afirmaciones del n. 18. Ha sido un fallo y es lástima.

#### C) IGLESIA EN Y PARA EL MUNDO: LA AUTORIDAD DE LA IGLESIA 29

La Iglesia no existe en sí y para sí, sino al servicio del

29 La eclesiológica católica sufre un cambio radical a lo largo de las sesiones del Vaticano II y no sólo por el cambio que experimentan las líneas generales de los esquemas iniciales durante la gestación de la *Lumen Gentium*. La inflexión final de la marca en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et Spes*. De igual forma las orientaciones del Consejo mundial de las Iglesias experimentan un cambio de rumbo a partir de Upsala (1968). 1968 es además un año clave: Primavera de Praga, Mayo francés, *Humanae Vitae*, Medellín, etc. Desde entonces todos los documentos cristianos quedan marcados profundamente por esta nueva orientación (de la Iglesia-en-sí a la Iglesia-en-el-mundo) que trastoca los problemas domésticos o al menos los sitúa en su verdadera perspectiva.

mundo (n. 22). Sus estructuras, todo lo que ella es y hace, lleva la impronta de las diferentes culturas entre las que está inserta y a las que dirige su mensaje. A su vez éste tampoco puede menos de repercutir en la construcción de la ciudad terrena. Más aún,

«aunque es verdad que hay una presencia de Cristo que le sitúa en una relación especial de cara al mundo, es exegéticamente insostenible un monopolio eclesiológico de la presencia de Cristo» (n. 44).

Desde este planteamiento, es evidente que la autoridad de la Iglesia como «*signo eficaz de la presencia de Cristo en el mundo*» tiene que quedar bastante difuminada a través de unas fronteras imprecisas. Los cristianos deben buscar la colaboración de

«esos movimientos del espíritu humano, que con o sin la asistencia de la Iglesia, realizan los fines de su Reino» (n. 48).

La autoridad de la Iglesia, esa autoridad que posee como

«propia, en la medida en que ella escucha la Palabra que Cristo no cesa de dirigirle» (n. 26).

será entonces más bien un proceso de discernimiento, por encima de todo «*conservadurismo y progresismo*», a la búsqueda de esas «*transformaciones que se le imponen en virtud de su fidelidad a esta Palabra*» (n. 61). Su forma de vida, sus orientaciones fundamentales, y los compromisos que determinan su actividad, serán el testimonio válido de que Cristo es «*tan Señor del mundo como de ella misma*» (n. 60). La oración y adoración a su Señor será inseparable de su función profética y diaconal (n. 60). Por eso,

«las autoridades eclesiásticas oficiales, consideradas frecuentemente como representantes de sus comunidades, debe preguntarse en conciencia, cuándo y dónde el Señor les impone el deber de intervenir públicamente con una palabra profética y pastoral. Un tal deber les corresponde sobre todo cuando ningún otro levante la voz contra injusticias o abusos determinados» (n. 58).

En esta función profética y diaconal respecto al mundo, mediante la que la Iglesia manifiesta su «autoridad» (es decir, que «*Cristo es tan Señor del mundo como de ella misma*»: n. 61) el laicado juega un papel decisivo. Y esto no por una descentralización o una mayor competencia profesional. La

participación de los seglares en una Iglesia al servicio del mundo se deberá a que

«ellos tienen un ministerio espiritual específico que lo ejercen a través de todas sus actividades, incluyendo la de su competencia técnica. La Iglesia es ministerial en todos sus miembros» (n. 63).

Todo esto, que supone un concepto maduro y evolucionado de sociedad, no es sino la traducción práctica del concepto teológico de Iglesia como Pueblo de Dios. Una Iglesia situada en estas coordenadas, es decir vuelta

«hacia afuera para dar testimonio de la presencia de Cristo en el mundo» (n. 60),

con un lenguaje más consciente de sus características como lenguaje profético<sup>30</sup> —concepción de Iglesia sobre cuyas líneas fundamentales estarán de acuerdo católicos y reformados— presentará internamente unas estructuras mucho menos incisivas y tajantes que en épocas y situaciones culturales anteriores. Regímenes de Cristiandad o Neocristiandad eran propicios para acentuar las diferencias entre Iglesia y mundo, clérigos y laicos, Iglesia docente y discente, católicos y protestantes, etc. Las nuevas circunstancias, aún sin suprimir las diferencias, han obligado al menos a derribar los muros de separación, dado que resultaban hartamente convencionales (n. 17). La autoridad doctrinal en la Iglesia recibe ahora una nueva orientación y estará condicionada por la autoridad de la Iglesia respecto al mundo, de la que constituye un momento integrador.



La ampliación del campo visual, el paso de una «Iglesia en sí» a la «Iglesia al servicio del mundo» ha contribuido a disipar muchos malentendidos y ha facilitado el acercamiento mutuo. Una autoridad enmarcada dentro de los grandes problemas de la humanidad es más fácilmente aceptable y reconocible para ambas confesiones. El diálogo y las Ciencias del Hombre han

30 Lenguaje por lo tanto más «religioso», más lenguaje «de la fe» con sus características de autoimplicación y praxis, y sin tanto hincapié en la racionalidad científica del lenguaje teológico intraeclesial, propio de los iniciados. Incluso se podrá cuestionar si en este lenguaje puede haber «autoridad de doctrina» en relación a la moralidad y a los grandes problemas del mundo (cf. J. L. McKenzie, *La autoridad en la Iglesia*, Bilbao 1968, 152 ss.).

suavizado tensiones de siglos y nos han hecho ver que estamos de acuerdo en lo sustancial: Fe en la acción de Dios en Cristo, y en el testimonio que los cristianos debemos dar de ello (n. 13). Pero también estamos de acuerdo en algo muy fundamental y esto es igualmente importante:

«La Iglesia dispone de autoridad *propia*, en la medida en que ella escucha la palabra que Cristo no cesa de dirigir» (n. 24).

La Iglesia tiene «autoridad propia». Quien en católico medite estas palabras, caerá en la cuenta de lo lejos que estamos ya de aquellos tiempos en que la diferencia entre católicos y protestantes era el «y» famoso: Cristo e Iglesia, Escritura y Tradición, Cristo y María. Mas por otra parte la Iglesia «no tiene» autoridad propia: sólo la tiene en la medida en que escucha la Palabra de Cristo que continuamente se le dirige. Toda ella está referida a Cristo, como la Luna al Sol, tal como llegó a expresarlo Orígenes bajo el bello símbolo del «Mysterium Lunae» con ideas astronómicas audaces para su tiempo <sup>31</sup>.

La Iglesia no puede gloriarse nunca en sí misma. Esta es su fuerza y debilidad frente al mundo. La Iglesia no tiene autoridad propia. Es puro reflejo de su Señor crucificado, esclava del mundo. Mas este oír la Palabra de su Señor le crea, le da el ser, le constituye en autoridad frente al mundo. La separación entre las diversas confesiones cristianas ha servido al menos para mostrar que

«cuando la Iglesia se repliega sobre sí misma y se encadena a estructuras caducas, da la impresión de que Cristo es posesión suya y no ya su Señor, que le precede y la conduce» (n. 60).

### III.—LA AUTORIDAD EN LA IGLESIA: PALABRA DE DIOS Y PALABRA DE HOMBRE <sup>32</sup>

Desde la perspectiva que hemos expuesto —la Iglesia tiene autoridad propia en servicio del mundo— perspectiva un poco

<sup>31</sup> H. Rahner, *Symbole der Kirche* (Salzburg 1964) 111, 118 ss.

<sup>32</sup> La bibliografía en torno a este tema es enorme. Además de la que ha ido apareciendo *supra* (Defois, McKenzie) son interesantes para el tema que nos ocupa: J. M. Todd (ed.), *Problèmes de l'Autorité* (Paris 1962); A. Mueller, *El problema de la obediencia en la Iglesia* (Madrid 1970). Sumamente

confusa en la estructura del documento, dado el carácter de compartimentos estancos de sus distintos capítulos, el capítulo II aborda los puntos de fricción del diálogo ecuménico: Si la Iglesia tiene autoridad propia en tanto percibe la Palabra de Dios, ¿dónde se halla esa Palabra, cómo la percibe y quién la interpreta? <sup>33</sup>.

#### A) LA HERENCIA DE MONTREAL Y DEL VATICANO II

Un primer apartado titulado «*Sagrada Escritura*» (25-30) y que dado su contenido tal vez debiera titularse: «*Tradicción, Escritura y tradiciones*» plantea y encauza el camino del diálogo. Hay primero una breve mención de las diferencias tajantes entre católicos y reformados en otros tiempos. Hoy por el contrario, tras los estudios exegéticos y los distintos encuentros ecuménicos, nos encontramos en una atmósfera de comprensión y convergencia. La Iglesia y toda su Tradición como «*creatura Verbi*» se encuentra subordinada a la Palabra de Dios, Palabra que «*el Espíritu le hace oír en la Escritura*» (n. 26). La Escritura es la consecuencia de un proceso de Tradición <sup>34</sup>

sugerente por aplicar categorías estructuralistas es el trabajo (dirigido por R. Barthes) de P. Hegy, *L'Autorité dans le catholicisme contemporaine* (Paris 1975).

33 Cuando se discutía la redacción del documento *La Autoridad de la Biblia* (Lovaina 1971) se cuestionaba incluso la utilización de la misma palabra «autoridad». Las discusiones y conclusiones del capítulo II, *El concepto de autoridad*, se pueden aplicar perfectamente a nuestro tema: «Cuando hablamos de la "autoridad" (de la Biblia) en sentido estricto, nos referimos a que nos permite escuchar la Palabra de Dios, y que por consiguiente puede llevar a los hombres a la fe... ¿Es en absoluto adecuado el término "autoridad" cuando se aplica a la Biblia? Algunos han expresado sus dudas al respecto. Hoy el término "autoridad" se presta a malentendidos. También se asocia fácilmente a la imagen de unas autoridades que exigen una fe ciega, y que por ello mismo, más que fomentar la libertad la suprimen...».

«Sin desestimar el peso de estas reservas, la mayor parte de los grupos ha preferido retener el término "autoridad". Desde su perspectiva, es posible clarificar mejor los problemas que hoy se nos plantean partiendo de este concepto. Pero todos ellos han insistido en que la autoridad ha de entenderse como un "concepto relacional"; no como un poder agresivo sino como un testimonio que ha de aceptarse en plena libertad; no como una fuerza avasalladora sino como un camino hacia la libertad. La autoridad es por consiguiente una realidad actual únicamente cuando los hombres lo experimentan como tal autoridad, aunque al mismo tiempo trasciende la experiencia humana.»

34 Entre los autores católicos que han contribuido a esta atmósfera de forma decisiva habría que señalar: Y. M. Congar, *La Tradición y las tradiciones* (San Sebastián 1962) y J. Ratzinger, 'Ensayo sobre el concepto de tradición', en K. Rahner, - J. Ratzinger, *Revelación y Tradición* (Barcelona 1971).



que no se detiene en ella, sino que se prolonga en la vida y culto de la Iglesia<sup>35</sup>. La Escritura fue compuesta

«en la lengua y las categorías mentales del mundo antiguo. No se refiere, pues, directamente a nuestros problemas modernos. Por tanto todas las Iglesias deben obligatoriamente superar el texto escriturario en su inmediatez literal... están forzadas y obligadas a proceder a una reinterpretación constantemente renovada del mensaje bíblico» (n. 27).

Proceso dinámico, donde la Palabra de Dios manifiesta «*su fuerza propia, creadora y crítica*» dentro precisamente de este desarrollo doctrinal a que da origen<sup>36</sup>. Proceso en cuya legitimidad también ambas confesiones están de acuerdo (n. 26).

Cuando los cristianos, más allá de todo inmovilismo, se acercan al mundo y buscan una interpretación renovada del mensaje bíblico, lo están haciendo cada uno desde el enraizamiento en su tradición respectiva<sup>37</sup>. Las ciencias hermenéuticas nos han aclarado y facilitado la comprensión de la relación Escritura-Tradición<sup>38</sup>. Pero el tributo que se cobran es avisarnos que la Tradición pura, la Tradición con mayúscula no existe sino en las tradiciones. El escándalo de la Cruz no existe sino en y mediante los escándalos humanos; la persecución por el Reino de los Cielos no se da sino en la persecución por las culpas y debilidades humanas. En el horizonte de interpretación, propio de cada confesión, se desliza además el «*pecado sociológico*» inevitable de legitimación de la propia práctica<sup>39</sup>. Sin embargo no todo es proceso de legitimación. La realidad cristiana, dentro de su inabarcable riqueza, es percibida de forma ontológica y teológicamente diversa: presencia «permanente» (institucional) del Espíritu para los católicos, presencia «siempre nueva» (actualística) para los reformados (n. 28).

He ahí, pues, el avance formal que supone este documento sobre Montreal y el Vaticano II, al mismo tiempo que deja patente el techo a donde llegan por ahora los acuerdos ecuménicos bajo el punto de vista doctrinal: para el «católico» el

35 SC 6; DV 8; M 45.

36 M 56. Sobre cómo entender «esa fuerza propia, creadora y crítica», v. J. M. Lera, 'La teología como memoria y memorial', en *Estudios Eclesiásticos* 53 (1978) 508-10.

37 M 44, 66.

38 M 47, 53.

39 P. L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, 51 ss.

punto de partida, la situación en esta actualización de la Palabra, la tradición en la que está enraizado y desde la que interpreta es el Todo, lo universal, la comunidad, la Iglesia universal como estructura ontológica creada por el Espíritu; para el «reformado» por el contrario esa situación previa la constituye lo singular, el individuo, el testimonio inmediato del Espíritu, la comunidad local reunida allí donde acontece la Palabra, don otorgado cada vez de nuevo por el Señor glorificado (n. 28). Católicos y reformados deben ser conscientes de las situaciones previas distintas en que se encuentran, situaciones pre-racionales y pre-morales. Ambas posibilidades serán siempre legítimas desde el punto de vista cristiano con tal que no sean exclusivas y sepan abrirse a la verdad de la otra parte, conscientes de su complementariedad sinfónica dentro de la verdad «católica».

#### B) TEORIA Y PRAXIS

Es evidente que estas situaciones distintas se tradujeron en su día en esquemas sociales aparentemente diversos. Hoy han cambiado muchos componentes de esas situaciones distintas. Las iglesias que deben vivir de la Palabra de Dios, están convencidas de que

«la Palabra de Dios engendrará en cada momento la novedad de una comprensión justa de sí misma» (n. 29).

Esta confianza, común a toda confesión que se denomine cristiana postula en la Confesión reformada, como causa «categorial»,

«una relación cuidadosamente mantenida entre el servidor de la Palabra, teológicamente formado, y la comunidad toda, responsable y teológicamente informada» (n. 29).

En la Iglesia católica el peso de esta relación categorial se desplaza teóricamente

«sobre el servicio particular de quienes con la asistencia del Espíritu Santo llevan la responsabilidad pastoral» (n. 29).

¿Está ya dicho todo con esta simple constatación? ¿Caben dentro de una misma fe esta diversidad de eclesiologías? Prácticas distintas, siempre en busca de fidelidad evangélica, dieron origen en tiempos pasados a legitimaciones teóricas in-

compatibles. Hoy la práctica en la búsqueda de esa misma fidelidad va muchas veces espontáneamente por derroteros diferentes a las manifestaciones teológicas:

«Entre los reformados hay personas, investidas o no de autoridad oficial, que juegan de hecho un gran papel. Entre los católicos se subraya la importancia del "sentido de fe" común al conjunto de los fieles, por el que disciernen la Palabra de Dios y se adhieren a ella (cf. *Lumen Gentium*, 12) y que se concreta en el hecho de una "recepción" constantemente renovada de los Concilios y de las decisiones del Magisterio» (n. 38).

Afirmaciones teóricas distintas convergen en una práctica sociológica equivalente, ya que se dan mecanismos compensadores (n. 38). ¿Debemos por consiguiente descuidar la legitimación teórica —fuente de discordia— y atender únicamente a la «praxis», lugar de convergencia? No negamos lo que de justo hay en esta postura, al mismo tiempo que de tentación. La relación «teoría-praxis» ha sufrido un vuelco en la cultura actual y también en el pensamiento cristiano<sup>40</sup>. Más el abandono o desprecio de la función especulativa en favor de la «praxis», aunque la praxis sea una praxis cristiana, no es buen método teológico ni tiene seriedad científica. La interpretación es también siempre un momento interno de la praxis rectamente entendida<sup>41</sup>.

Tras la fenomenología husserliana es impropio desconocer el valor de la intencionalidad y del influjo teórico del objeto en la actividad humana. No todo es únicamente producto de un estado de conciencia reprimida o de una estructura social determinada. Si la confrontación ecuménica detecta una «praxis» eclesial equivalente (incluso teóricamente) y no se puede negar honradez intelectual y sinceridad cristiana en ambas partes, cabe entonces suponer como algo muy probable que la legitimación teológica a la larga está mal planteada, Olvida aspectos importantes del problema y debe ser sometida a revisión. Cabe pensar incluso que se está dando palos de ciego o se intenta resolver la cuadratura del círculo. Finalmente y esta puede ser la conclusión más inmediata, la fuerza de nuestros presupuestos, llámense pre-juicios o tradiciones propias, es aún enorme y nos impide ver el núcleo del men-

40 J. L. Lera, o. c., 477.

41 Id., o. c., 487-88.

saje cristiano en la predicación de la otra confesión cristiana<sup>42</sup>.

#### IV.—MOMENTOS DOCTRINALES DE LA AUTORIDAD EN LA IGLESIA

##### A) LA IGLESIA Y LA ESCUELA DE LA PALABRA

«La Iglesia dispone de autoridad propia en la medida en que ella escucha la Palabra que Cristo no cesa de dirigirle» (n. 24).

Estas palabras con las que comienza el capítulo dedicado a «*La autoridad de la Iglesia*» constituyen —según llevamos dicho— la base más sólida del acuerdo entre católicos y reformados en lo tocante al punto que nos ocupa. Contienen asimismo en germen toda la problemática ulterior. Expresan la misma convicción de fe que la Constitución *Dei Verbum* del Vaticano II, cuyo proemio parece como si hubiera servido de inspiración: «*Dei Verbum religiose audiens et fidenter proclamans...*». La Palabra de Dios continúa proclamándose en la Iglesia y por la Iglesia, al tiempo que la escucha religiosa-mente. Es una Palabra que no cesa de serle dirigida.

Esto, tan claro en el plano trascendental, admitido sin más ambages por cualquier confesión que se diga cristiana, ha tropezado y tropezará siempre a la hora de determinar los momentos categoriales que comporta la escucha «*religiosa*» de esa misma Palabra de Dios: ¿Dónde se encuentra hoy esa Palabra? ¿Cómo se interpreta? ¿Quién es el intérprete autorizado?

Como «*facit*» del Vaticano II y de la IV Conferencia de Fe y Constitución (Montreal 1963) se perfilaron tres problemas o núcleos de problemas sobre los que tendría que centrarse en el futuro el diálogo ecuménico, en lo tocante al tema que nos ocupa:

42 «Tal vez la diferencia fundamental (entre catolicismo y protestantismo) no esté tanto en el campo de las doctrinas mensurables, cuanto en el terreno de una "espiritualidad" distinta. De esta forma la superación de las divisiones sólo secundariamente se puede considerar un problema doctrinal. De este modo quedaría más claro que los anatematismos a propósito de la doctrina serían sólo un discreto capítulo de toda la controversia, de la misma manera que la aproximación doctrinal sería también sólo una pequeña parte de la tarea a resolver»: J. Ratzinger, art. 'Protestantismus', en RGG V (Tubinga 1961) 666.

1º, El problema de la conexión entre la ontología del «traditum» y la noética del «actus tradendi».

2º, El problema del progreso de la Tradición.

3º, El problema del Magisterio<sup>43</sup>.

No es de extrañar, pues, que los tres apartados siguientes del capítulo que nos ocupa, Canon, Confesiones e Infalibilidad, estén orientados en torno a las mismas cuestiones.

#### B) LA ESCRITURA COMO CANON (NORMO NORMANS)

La Biblia es el «traditum» de los profetas y apóstoles<sup>44</sup>. Fue reconocida como «canon de la fe» porque la Iglesia primitiva post-apostólica (del siglo II fundamentalmente) captó en ella (en los libros distintos que la componen) el Testimonio, la Tradición («traditio activa») de esos testigos bíblicos: «*Per eamdem Traditionem integer sacrorum Librorum canon Ecclesiae innotescit...*»<sup>45</sup>.

«La Iglesia primitiva era del parecer que los diversos autores de los escritos del canon, podían y debían tener, el uno al lado del otro, el derecho de Palabra en la Iglesia, porque a pesar de sus diferencias remiten al mismo centro, es decir, a la salvación de Jesucristo» (n. 33).

La Historia, la Tradición siguen. Por un lado es convicción fundamental de las Iglesias católica y reformada, que hoy siguen percibiendo en los escritos bíblicos la voz del Señor glorificado. Desde otro punto de vista es también evidente que esa Palabra de Dios es también palabra de hombre, de hombres alejados de nuestras preocupaciones y problemas. Así la dualidad Palabra de Dios y a pesar de esto superación del texto es la consecuencia obvia de los principios antes desarrollados.

El planteamiento del problema en el apartado anterior (titulado «*Sagrada Escritura*»: nn. 25-30) se hacía desde un punto

43 J. L. Leuba, *La tradición en Montreal...*, 191 ss.; Max Thurian, 'El problema Escritura-Tradición a la luz del Vaticano II y de la Conferencia de Montreal', en *Teología de la Renovación I* (Salamanca 1972) 51-69.

44 Para la clarificación de las nociones relativas a los distintos momentos constitutivos de la Tradición, cf. Y. M. Congar, *La tradición y las tradiciones II* (San Sebastián 1964) 117-31. Obra que resulta ya «clásica» dentro del catolicismo y que se apoya en otro «clásico» en la materia, J. B. Franzelin, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, 2 ed. (Roma 1875).

45 DV 8.

de vista meramente formal. Ahora se reafirma como convicción de fe común que el «texto de la Biblia» debe ser leído hoy en su «tenor literal»; que en el texto de los libros sagrados, a pesar de la lejanía espacio-temporal respecto a nuestras preocupaciones, resuena «*la voz del Señor viviente*». Más aún, a pesar de esa lejanía y precisamente a causa de ella, el Espíritu que ha inspirado a sus autores dichos libros, inspira e ilumina también a los que los leen:

«La Iglesia tiene la promesa de percibir en la Biblia, aún hoy, y mañana, la Palabra de Dios» (n. 31).

Sin embargo, el hombre de finales del siglo XX será también consciente de la dualidad antes mencionada y del «*desfase*» de esa Palabra que no responde ya a nuestras exigencias inmediatas, si no es a través de una reinterpretación. ¿Qué papel concreto desempeña entonces en este proceso de reinterpretación del texto bíblico? ¿Qué quiere decir realmente la palabra «Canon», colocada a la cabeza de este apartado?<sup>46</sup>.

De pronto y casi por sorpresa nos encontramos ahora con un problema transecuménico. La Reforma del siglo XVI empezó centrada en el texto bíblico. Los estudios exegéticos y la aplicación de la hermenéutica ha puesto de manifiesto las aporías de esta postura y las de su contraria. La Biblia, el

46 A este respecto las palabras de J. Ratzinger sobre la actual situación post-crítica dejan bien sentada la ambigüedad de cualquier solución: «El método histórico-crítico ha abierto nuevas puertas y ha cerrado también otras a la comprensión de la Escritura. Ha abierto unas, ya que gracias a las aportaciones de la exégesis captamos la palabra de la Biblia de un modo completamente nuevo en su origen histórico, en la multiformidad de una historia que avanza y cambia, con sus tensiones y sus contrastes que suponen una riqueza inimaginable. Y ha cerrado otras al convertir la Escritura en objeto de especialistas sobre el que el laico ya no puede atreverse a opinar, ni tampoco el teólogo no exegeta; de este modo da la impresión de estar sustraída a la lectura y meditación piadosas, porque lo que éstas aporten no tendrá valor. La especialización se convierte así en acotación de la Escritura, que queda velada al no especializado»: 'Teología y predicación en el Catecismo holandés', en *Palabra en la Iglesia* (Salamanca 1976) 57.

El mismo concepto de «canon» en cuanto magnitud normativa resulta problemático tras el método histórico-crítico. Cf. a este respecto los trabajos de E. Kaesemann, o. c., y la obra en colaboración dirigida por él mismo, *Das neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Situation* (Göttingen 1970). A esta problemática intentó responder el documento de Fe y Constitución citado más arriba, *La autoridad de la Biblia* (Lovaina 1971).

tenor literal del texto bíblico en el que sólo se refugian hoy las llamadas sectas, tal como constata el acuerdo y lo hemos insinuado antes, ha dejado de ser para las grandes confesiones cristianas un problema «ecuménico» y se ha convertido en un problema «cristiano». Incluso las diferentes posturas ante ella no siempre coinciden con las fronteras confesionales (n. 17). Hemos de alegrarnos por ello. Mas no por eso es menos urgente la gravedad de la nueva pregunta: La Biblia, sus diferentes libros, tienen autoridad por ser la Palabra de Dios, porque dan testimonio del hecho salvífico por excelencia. Pero, ¿qué autoridad?, ¿cómo ejercita o comunica la Biblia su autoridad? Hacer que resuene la voz del Señor en el texto de la Escritura no es un don otorgado a la Iglesia de una vez por todas<sup>47</sup>.

«Continúa siendo una tarea permanente de las dos Iglesias el dilucidar y hacer valer no sólo la prioridad histórica sino también la preeminencia de la época apostólica» (n. 33).

#### C) LAS CONFESIONES DE FE COMO EXPRESION DE LA TRADICION.

Bajo este apartado se aborda el tema del «progreso dogmático», tema que apenas había sido esbozado en el Informe de Montreal aunque sí en acuerdos ecuménicos posteriores<sup>48</sup>. La primera pregunta, que parece plantearse el documento es la de si hay en la Iglesia una actividad creadora como parece sugerir, p.e., algunos párrafos de la *Dei Verbum*<sup>49</sup> y el comienzo del capítulo que comentamos («autoridad propia»: n. 24), o sólo hay un progreso en la percepción de la plenitud ya dada. Creo que el problema es básicamente un problema hermenéutico, sin solución satisfactoria por ahora, y que caería bajo aquel lema de Heidegger, de «entender a los griegos mejor que los griegos mismos». El documento lo ha planteado formalmente al comienzo de este apartado, pero de hecho lo ha marginado, para entrar de lleno en la problemática del dogma y de las afirmaciones dogmáticas. Este nuevo tema, lógicamente anterior, se podría formular de un modo paralelo a la Escritura: ¿qué autoridad tienen las fórmulas dogmáticas, o como las llama el documento en un lenguaje más ecuménico y menos incisivo, las confesiones de fe?

47 J. M. Lera, o. c., 508.

48 *Evangelio e Iglesia* (Malta 1974) 22.

49 DV 8.

La Iglesia tiene que reinterpretar y actualizar el Evangelio en un medio cultural determinado. Todo ello comporta un proceso dinámico (n. 26), que va desde la Biblia a la vida actual de la Iglesia, sobre todo en el culto. En una época o contexto social distinto, la Iglesia debe confesar y expresar su fe de forma distinta («*etapas discontinuas de estructuración*: n. 36)<sup>50</sup>. ¿Qué valor tienen estas confesiones?, ¿están por encima de la Palabra de Dios tal como se manifiesta en la Biblia, ya que parecen ser la «norma próxima»?

La aplicación a las afirmaciones dogmáticas o confesiones de fe de los mismos principios dogmáticos que se aplican a la Escritura soluciona muchas dificultades. Las formulaciones poseen un sentido que trasciende a la misma formulación y le da continuidad por encima de la discontinuidad de las fórmulas en ese proceso dinámico que es la Tradición<sup>51</sup>. De donde ninguna

«formulación es definitiva en el sentido de que no tendrá necesidad de una nueva interpretación en una nueva situación socio-cultural nueva» (n. 36).

De ahí se vuelve otra vez al principio heideggeriano, antes enunciado. La confesión de fe puede ser una altura ganada para

«volver al acontecimiento fundamental y descubrir en él continuamente aspectos nuevos insospechados por las generaciones precedentes» (n. 36).

Hasta aquí el católico se siente de acuerdo<sup>52</sup>. La instrucción *Mysterium Ecclesiae* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1973), aunque de forma mucho más tímida, va tam-

50 Naturalmente que la *discontinuidad* a la que alude aquí el documento no quiere decir *contradicción*. Se refiere más bien a la ruptura cultural que suponen las diversas situaciones históricas en las que tiene que ser reformulada la fe.

51 Así la «homogeneidad de sentido» de que habla el acuerdo está en la línea de la tradición católica (DS 3.020). Sin embargo parece que hasta tiempos muy recientes la fórmula dogmática se miraba como el culmen de un proceso que ya no podría ser superado. En este particular abunda, p.e., la Encíclica de Pablo VI, *Mysterium fidei*, nn. 23-24; J Solano, *La Eucaristía* (Madrid 1969) 148-49.

52 J. M. Lera, art. cit. en nota 36, 512.



bién en esa línea<sup>53</sup>. Mas, ¿qué autoridad concreta poseen esas confesiones de fe o afirmaciones dogmáticas del pasado?

«Para los católicos, las afirmaciones del pasado son *normativas* como guías para formulaciones ulteriores. Para los reformados tiene un valor realmente *indicativo*, que está sin embargo subordinado a la Escritura» (n. 27).

¿Hay tanta diferencia entre ambas posturas?, ¿son irreconciliables? Creemos primero que el documento ha hecho bien en no dejarse encerrar en la trampa hermenéutica del progreso dogmático (en cuanto progreso), bien en la forma de oposición sujeto-objeto (¿entendemos a los apóstoles mejor de lo que ellos se entendieron a sí mismos?), bien en la línea de progreso real<sup>54</sup>. Parece asimismo que el documento no ha visto ningún problema insuperable en la diferencia «normativo-indicativo». ¿Es entonces cuestión sólo de palabras? Parece que sí<sup>55</sup>.

De hecho en el n. 42 nos dice que

«los malentendidos concernientes a la idea de infalibilidad eclesial no disminuyen en nada el peso decisivo, aunque subordinado (a la Escritura, se entiende) dado en la tradición reformada a los primeros concilios ecuménicos en la transmisión e interpretación del Evangelio».

«Peso decisivo aunque subordinado». La afirmación se puede considerar plenamente católica. En realidad se trata de un problema hermenéutico de tipo histórico. Nuestra situación actual no la podemos entender ni explicar sino haciendo pa-

53 En este sentido la citada instrucción es el primer documento del Magisterio católico, que sepamos, que admite incluso la superación de la fórmula dogmática oficial por otra más apta. Cf. K. Rahner, 'Mysterium Ecclesiae. Zur Erklärung der Glaubenskongregation über Lehre von der Kirche', en *Stimmen der Zeit* 191 (1973) 588.

54 Como tampoco lo hace la *Dei Verbum*, 8.

55 El n. 37 del documento-acuerdo establece como dos tipos de diferencias todavía existentes entre católicos y reformados en cada uno de los dos párrafos de que consta. El primer párrafo se refiere al distinto valor que se atribuye en ambas confesiones a las fórmulas dogmáticas del pasado: *normativas-indicativas*. El segundo, en lo que concierne a las personas encargadas de dichas formulaciones, atribuye la autoridad bien al ministerio o bien a la comunidad. El n. 38 intenta encontrar vías de solución sólo a la diferencia que se da en el segundo párrafo. Lo cual nos induce a creer que en el primer párrafo del 37 no ha visto diferencia notable sino «rutinaria». Como si hubiera que seguir manteniendo alguna distinción, ya que un acuerdo *total* no acabaría de ser «digerido» por todo el mundo.

tente todo el pasado que nos constituye: nosotros, hombres del siglo XX, no nos podemos entender haciendo «tabula rasa» del siglo XIX, de la misma manera que los del siglo XI sólo se pudieron entender a partir del siglo X. La Historia, y en ella la Tradición cristiana, se podrá abordar de un modo estático (como un museo) o dinámico (constituyente de nuestro pasado y futuro). Lo que el hombre no puede hacer nunca, so pena de automutilación, es ignorarla o negarla<sup>56</sup>.

#### D) DE LA CONFESION DE LA FE A LA AUTORIDAD PERSONAL: EL MAGISTERIO

Mayor dificultad presenta la determinación de las personas humanas responsables de hacer tales afirmaciones autoritativas y que en teología católica se denomina hoy «magisterio»<sup>57</sup>. El problema se refiere no sólo al presente sino también al pasado y al futuro. Es evidente que las confesiones de fe o fórmulas de los primeros concilios ecuménicos fueron hechas por personas, de la misma forma que los escritos bíblicos, y no cayeron desde el cielo<sup>58</sup>.

¿Por qué no puede ocurrir hoy lo mismo? ¿Son las confesiones de fe algo anónimo, impersonal, que se acepta de forma imperceptible? No parece que éste sea el camino normal, aunque de hecho se ha dado en la Historia. Más bien lo ordinario es lo contrario: conocemos el proceso y los autores de la mayoría de las confesiones de fe. ¿De dónde les vino entonces la autoridad a esas personas que formularon las tales confesiones?

En este punto el acuerdo se desdobra (tal como lo hemos estudiado en el apartado «*Teoría y praxis*») en una «divergencia» en cuanto a la ortodoxia y «convergencia» en cuanto a la ortopraxis:

«Para los reformados la comunidad en su conjunto es la responsable y la que delega en hombres cualificados; mientras

56 J. M. Lera, o. c., 493 ss.

57 El término Magisterio aplicado a la autoridad doctrinal del ministerio es de uso reciente (siglo XIX). Y. M. Congar, 'Pour une histoire sémantique du terme «Magisterium»', en *Rev. Sc. ph. th.* 60 (1976) 85-97 (trad. en *Concilium*, jul.-agosto 1976); Id., 'Bref historique des formes du «Magistere» et de ses relations avec les docteurs', en *Ib.*, 99-112.

58 «Si tal es el estatuto objetivo de la vida en la verdad o en la fidelidad, ¿quién lo aplica?, ¿quién enseña y guarda?». Y. M. Congar, 'Infallibilidad e indefectibilidad', en *Ministerios y comunión eclesial* (Madrid 1973) 158.

que para los católicos existe una responsabilidad propia del ministerio pastoral, enraizada sí en la comunidad creyente, mas sin recibir su autoridad de una delegación de ésta» (n. 37).

«Sin embargo, la práctica es muchas veces muy diferente de las afirmaciones teóricas...» (n. 38).

Entre los reformados hay líderes religiosos y entre los católicos la comunidad también desempeña su cometido real.

Teoría divergente, convergencia en la práctica. ¿Basta esto para la unión? Hemos expuesto más arriba nuestro desacuerdo en algunas reflexiones sobre esta realidad llamativa: La teoría, la convicción, la teología, serían entonces víctimas de sus propios prejuicios. Se estarían moviendo en el ámbito de lo periférico y secundario donde reina la libertad («in dubiis, libertas»), sin ir al fondo de los problemas auténticos. Topamos con el problema de la relación teoría-praxis. Hemos señalado el peligro también de separar ambas magnitudes, puesto que se encuentran mutuamente implicadas. La confianza que nos debe dar el Espíritu es que si la práctica tiende a la convergencia, lo debe hacer también la legitimación teórica. Tal es el riesgo y la misión de la teología ecuménica.

#### E) INTENTO DE SOLUCION

Para los «reformados», *«la comunidad en su conjunto es responsable»*. ¿Y para los católicos no? ¿Qué quiere decir, si no, por coger el toro por los cuernos, la declaración del Vaticano I, de que el Obispo de Roma tiene aquella infalibilidad que Cristo quiso tuviese su Iglesia?<sup>59</sup> El documento hace alusión a los elementos que intervienen de hecho. En primer término, ¿qué quiere decir que *«la comunidad en su conjunto es responsable»*? ¿Cualquier comunidad es responsable? ¿Es esto una afirmación, o de hecho sucede realmente así? ¿Qué niveles de relación adquiere la conexión *«cuidadosamente mantenida entre el servidor de la Palabra, teológicamente formado y la comunidad entera, responsable y teológicamente informada»*? ¿Es el adjetivo *«responsable»* algo que efectivamente abarca a toda la comunidad? ¿Qué concepción de la Iglesia subyace a estos párrafos: Iglesia de masas o de élites? Porque entonces el problema podría adquirir otras connotaciones, quizá más profundas.

*«Para los "católicos" existe una 'responsabilidad' propia*

*del ministerio pastoral*». ¿Y para los reformados no? ¿Se trata efectivamente de un mero delegado de la comunidad, al que ésta puede regular, cambiar o deponer a su antojo como en una democracia parlamentaria? ¿No se dice también en el n. 98, al explicar el proceso de la ordenación, que «no es de la comunidad de donde proviene el ministerio dado, ni es de ella de quien el sujeto recibe autoridad para ejercerlo, sino de Cristo vivo que hace donde él a la comunidad y lo inserta en su vida»?<sup>60</sup>. ¿O acaso este ministerio pastoral del cap. II es distinto del descrito en el cap. V? ¿Están bien armonizados ambos capítulos o se trata en el primer caso de un ministerio de «doctores» y en el segundo del propiamente pastoral o de gobierno?<sup>61</sup>.

Desde el punto de vista católico también el ministerio pastoral supone cierta representación (delegación) de la comunidad. Una tradición canónica que deja su impronta en los concilios generales de la Baja Edad Media, Trento, Vaticano I y Vaticano II habla del ministerio como «*Ecclesiam repraesentans*»<sup>62</sup>. ¿Puede darse una representación «teológica» que sea absolutamente ajena a cualquier conexión con lo sociológico o jurídico?<sup>63</sup>. En el mismo sentido abundan las tradiciones litúrgicas al decir que el presidente de la asamblea no sólo actúa «in persona (nomine) Christi» sino también «in per-

60 Respecto del ministro de la presidencia de la Eucaristía y la teología subyacente del «don» y de la «no disposición por parte de la comunidad», v. n. 75.

61 Sobre la posible existencia de este ministerio de «doctores» y su relación con el ministerio pastoral, v. J. V. Allmen, 'Nota sobre el ministerio del doctor el de la Ecclesiología reformada', en *Al servicio teológico de la Iglesia* (Hom. al P. Congar) (Santander 1975) 63-76.

62 H. Kueng, *Estructuras de la Iglesia* (Barcelona 1965) 37 ss. Según el *relator fidei* del Vaticano I, Mons. Gasser, «el Papa es infalible solamente cuando, desempeñando su cargo de doctor de todos los cristianos y por tanto *universalem ecclesiam repraesentans...*» (Mansi 52, 1.213 c).

El Vaticano II abunda en esta idea: «Por esto cada obispo representa a su Iglesia y todos juntos con el Papa representan a toda la Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad» (LG 23).

63 Es interesante a este propósito conocer las causas por las que la asamblea tridentina no puso como encabezamiento de sus decretos el «quasi-axioma» medieval «*universalem ecclesiam repraesentans*». Los legados del Papa no se oponían a la legitimidad de la fórmula, sino a su oportunidad: apenas había una treintena de obispos y la fórmula, pretenciosa, provocaría los ataques e ironía de los adversarios (H. Kueng, *o. c.*, 38, con las respectivas fuentes). Es decir los legados papales veían que *debe haber una conexión* entre la fórmula y la realidad social.

sona (nomine) Ecclesiae»<sup>64</sup>. Para la tradición católica el ministerio se encuentra en la intersección de dos dimensiones o líneas de fuerza: cristológica, una y eclesiológica, otra. Por una parte re-presenta, hace presente a Cristo, Cabeza de su Iglesia, actúa «in persona Christi»<sup>65</sup> y por otra re-presenta, hace presente a su Iglesia ante Cristo y ante la comunidad de las Iglesias, actúa «in persona Ecclesiae»<sup>66</sup>. Tiene responsabilidad propia (o mejor vicaria) y responsabilidad delagada. Las diversas tradiciones o momentos históricos pueden acentuar más un aspecto que otro. Mas este acento no puede acaecer nunca en detrimento total del otro componente.

#### F) TALANTE RELIGIOSO E INFALIBILIDAD

La doctrina es un caso particular de las funciones de ministerio. El saber es la forma más refinada de poder y de autoridad<sup>67</sup>. Por eso es a este respecto donde se ponen más de manifiesto las estridencias inevitables en la tensión ministerio-comunidad, si las dos dimensiones o líneas de fuerza no están equilibradas.

Es también este aspecto de la autoridad doctrinal personal el que ante el observador católico pone más de manifiesto el pensamiento antropológico de la Reforma. Pesimismo que puede ser legítimo —Agustín, p.e., es más pesimista respecto al hombre que su coetáneo Juan Crisóstomo o Cirilo de Alejandría— mas habrá también que tenerlo en cuenta como componente ecuménico. Sorprende mucho que se venere la letra de la Escritura como Palabra de Dios —lo cual es verdad<sup>68</sup>—, y se desconfíe tanto del hombre como palabra viva,

64 B. D. Marliangeas, '«In persona Christi» - «In persona Ecclesiae». Nota sobre los orígenes de estas expresiones en la teología latina', en AA. VV., *La Liturgia después del Vaticano II* (Madrid 1969) 339-46.

65 Idea no extraña a la teología reformada: «Si se quiere negar radicalmente el *Vicarius Christi*, hay que negar también el *Christus praesens*» (Karl Barth, KD I/1, 99). Cf. a este respecto B. D. Dupuy, 'Teología de los ministerios', en *Mysterium salutis* IV/2, 475.

La idea abunda asimismo en el Vaticano II: SC 7; LG 21.

66 De ahí la exigencia legítima de cada Iglesia de tener su parte activa en la elección de sus ministros. De ahí también el hecho sancionado por la tradición canónica, de que muerto el Papa o el Obispo, la jurisdicción pasa al colegio cardenalicio o capitular. De ahí esa realidad eclesial y teológica denominada «receptio», cada día con más auge en el catolicismo.

67 G. Defois, o. c. 19 ss.

68 De todos modos el texto de la Escritura tiene que ser interpretado y el intérprete es siempre el hombre pecador.

que es la Palabra que Dios ha tomado para pronunciar su «Sí» definitivo <sup>69</sup>.

Teniendo todo esto en cuenta, se comprenderá también la poca dificultad que haya podido ofrecer la redacción del apartado dedicado a la «infalibilidad» <sup>70</sup>. El problema clave está en la aceptación del hombre como tal, con «sus resistencias al Espíritu de Dios» (n. 42), en la configuración de esa «autoridad propia» de la Iglesia. Es decir en la existencia de una autoridad doctrinal «humana».

Las dificultades concretas respecto a la infalibilidad residen en el mismo término de infalibilidad. Ya sabemos la gran controversia, aún no acabada, que ha tenido lugar en el catolicismo postconciliar a este respecto. De hecho ha contribuido a disipar mal entendidos y falsas explicaciones en el sentido en que habla el n. 36 <sup>71</sup>.

«Para los Reformados la única cosa que, propiamente hablando es infalible, es la fidelidad de Dios a su Alianza, fidelidad en virtud de la cual El, por el Espíritu, corrige y preserva a su Iglesia hasta el advenimiento de su Reino» (n. 42).

Muchos católicos suscribirían este párrafo y se seguirían considerando católicos y no reformados <sup>72</sup>. El aparente rechazo de la infalibilidad por parte reformada es más emocional que racional si el n. 42 se lee a la luz de los nn. 35-36. Soberanía y fidelidad de Dios, debilidad e infidelidad del hombre, siguen siendo las coordenadas dominantes de esto que en frase de Ratzinger hemos denominado como «*espiritualidad*» <sup>73</sup>. A pesar de ello se nos hablará del «*peso decisivo*» que en la tradición reformada se da a los concilios ecuménicos de la primitiva Iglesia. Más aún, en el n. 29, al explicarnos el «*principio escri-*

69 J. Ratzinger, 'El concepto patrístico de Iglesia', en *Naturaleza salvífica de la Iglesia* (Barcelona 1964) 42, dice bellamente: «Esta teoría de San Ireneo —el que haya una sucesión de testigos autorizados— es mucho más que una simple polémica accidental, pues corresponde precisamente a aquellos fundamentos que hallamos ya en el N. T.: la *forma primaria de la Palabra* en la Iglesia de Cristo no es la Sagrada Escritura, sino el *testigo* al que le ha sido confiado el ministerio». (El subrayado es nuestro).

70 El preámbulo a este apartado tras exponer las dificultades que eran de esperar, concluye de la siguiente manera: «Sin embargo nos sentimos capaces de expresar un cierto punto de vista común» (n. 39).

71 La instrucción *Mysterium Ecclesiae* ha supuesto un avance positivo en la teología católica.

72 Y. M. Congar, *Ministerios...*, 151 ss.

73 Cf. *supra* nota 42.

*turístico»* de las Iglesias reformadas, se nos dice que consiste en

«la confianza de que la Palabra de Dios producirá siempre de nuevo la comprensión justa de ella misma».

«*Comprensión justa*» de la Palabra de Dios. ¿No es todo esto lo que queremos decir los católicos cuando hablamos de infalibilidad?: «*La Iglesia en sus instancias y ministerios (papa y episcopado en la situación jerárquica concreta), en un determinado momento y dentro de un horizonte concreto de comprensión, puede formular la fe cristiana de manera "correcta, legítima y fiel" —y por lo tanto "obligatoria"— mediante un "juicio autoritativo" que vincula a los fieles; y ello aunque conceptos tales como 'infalible', 'irrevocable' y "ex sese" (como expresiones históricamente localizadas de un determinado contexto eclesiológico y de una determinada concepción de la verdad) sean de hecho discutibles (o exijan una hermenéutica tan sutil e ingeniosa que sea mejor abandonarlos) y aunque ninguna formulación concreta ("enuntiable") pretenda en cuanto tal desafiar el paso del tiempo»<sup>74</sup>.*

El apartado que hemos dedicado a la autoridad personal o Magisterio y a la infalibilidad no es sino la transcripción del aspecto «objetivo» de la Tradición al aspecto personal y «subjetivo»<sup>75</sup>. Hemos visto los valores emocionales que entran en juego. Sin embargo seguimos creyendo que no dice ni más ni menos que el dedicado a las confesiones de fe. El juicio válido para uno debería ser también válido para el otro.

## V.—EPILOGO Y CONCLUSIONES

Llegados al punto final de nuestro análisis podemos hacer un balance de lo que ha supuesto el diálogo católico-reformado sobre «*La autoridad doctrinal en la Iglesia*». Desde, y para, el punto de vista católico podríamos resumirlo de la siguiente forma:

A partir de Montreal y del Vaticano II, reformados y cató-

<sup>74</sup> E. Schillebeeckx, 'La infalibilidad del Magisterio', en *Concilium* (marzo 1973) 419-20. En parecidos términos se expresa Y. M. Congar, *ib.*, 151.

<sup>75</sup> Es decir la relación entre la ontología del *traditum* y la noética del *actus tradendi*. Cf. *supra* nota 43.

licos han realizado serios avances en materia de convergencia doctrinal:

a) La autoridad de la Escritura es punto de arranque común enmarcada dentro de la Tradición con mayúscula. El «cómo» de esa autoridad se ha convertido en un problema común a todas las Iglesias, al caer por tierra las teorías de la «*inspiración literal*» y la «*inerrancia mecánica*» y requerir para su recta interpretación una exégesis muy especializada que ha puesto también de manifiesto los presupuestos de las respectivas tradiciones.

b) Se va desbrozando el camino a fin de precisar también esa Tradición en las tradiciones eclesíásticas, y se han reinsertado las confesiones de fe, propias de cada época, en la línea del desarrollo histórico de esa Tradición en un momento determinado.

El progreso se debe fundamentalmente a dos causas:

a) haber pasado de la consideración de una Iglesia «en sí» a una Iglesia «en» y «para el mundo».

b) toma de conciencia de las aportaciones histórico-críticas y hermenéuticas.

«En nuestras dos tradiciones», la frase que se repite continuamente, es el horizonte hermenéutico en que cada una de las partes se halla situada, horizonte que desvela y encubre la Tradición. Ser consciente de la comprensión previa, llegar a la fusión de horizontes es el camino acertado (cfr. n. 105). Para el católico, el diálogo supone no una renuncia sino una flexibilización y enriquecimiento de sus estructuras dogmático-eclesiales. Su tradición es como el arcón de una casa antigua donde hay cosas de mucho valor y también cosas puramente circunstanciales, de época. La Reforma hizo limpieza y tal vez tiró demasiado: tiene menos cosas, menos tradición. Mas de hecho tiene también la suya.

Así se van estableciendo también el valor y la «autoridad de las confesiones de fe» en un momento determinado de la vida de la Iglesia como el «hic et nunc» de la Palabra de Dios. Estas, como la Escritura y a *fortiori*, tienen también su historicidad. La Escritura, el testimonio fresco de los orígenes, conserva su valor frente a toda tradición ulterior. Mas se da también una mutua «circumsessio» entre el acontecimiento fundacional consignado en esta Escritura y las confesiones ulte-



riores de la comunidad de creyentes como momento interpretativo de ese acontecimiento fundacional.

Hasta aquí el acuerdo logrado parece no haber encontrado obstáculos insuperables y las diferentes interpretaciones caerían dentro de un pluralismo legítimo en la unidad de la Iglesia. Con todo la autoridad de las confesiones de fe remite necesariamente a «la autoridad de los que las establecen». En este punto el acuerdo se ha hecho más difícil y la convergencia aparece vaga y difusa. Dos razones encontraríamos para esta dificultad:

a) La repugnancia de la Reforma en hacer depender la voluntad divina de la voluntad humana y su desconfianza ingénita hacia el hombre pecador. El católico no obstante se pregunta siempre si es legítima tal actitud. Si Dios crea autoridad en unos fonemas ¿no es lógico también que esa autoridad se encarne también en el hombre, la palabra más sublime que Dios pronuncia cuando sale fuera de sí? El Documento de Venecia (anglicano-católico) había facilitado las cosas al reconocer la autoridad de la santidad o de los carismáticos.

b) la concepción predominante de iglesia local, propia de la Reforma, y su débil sentido de Iglesia universal aquí en el mundo, concepción más propia de la Iglesia católica. La pertenencia «hic et nunc» a una comunidad universal favorece el reconocimiento de una autoridad definitiva, o al menos lo favorece más que la pertenencia a una comunidad local, tipo isla, donde la inseguridad es algo estructural y la fe en Dios mayor.

Esto supuesto, el documento constata la existencia de mecanismos compensadores que tienen como consecuencia inmediata la existencia de una «praxis doctrinal» muy semejante, aunque la «teoría legitimadora» sea aparentemente distinta.

Sería muy difícil, p.e., para un sociólogo descubrir auténticas diferencias en comportamientos que tengan su raíz y explicación teórica en puras opciones de fe. El católico, es cierto, legitima muchas veces esa práctica mediante el «iure divino» según su tradición. Mas el reformado, aun sin hacer tan explícita esa legitimación, opera prácticamente de la misma forma.

A nivel práctico funcionan movimientos compensadores que van descubriendo poco a poco una teoría en parte diferente y en parte equivalente, aunque envuelta en malentendidos recíprocos. Como católico nos llama la atención, p.e., que un documento como este haya tenido que descender a disipar deta-

lles tan concretos como los del n. 41. Lo cual es, por otra parte, un exponente de ese desconocimiento mutuo, lleno de prejuicios que reina todavía por ambas partes entre las diversas confesiones cristianas.

Sorprende asimismo que al final de los números dedicados al Magisterio y a la infalibilidad, no se hayan marcado las pistas de búsqueda o cuestiones abiertas por donde deba continuar el diálogo, tal como se hizo después en los capítulos dedicados a la Eucaristía o al Ministerio.

Según nuestro parecer el diálogo debe continuar con un estudio más abierto y profundo de los temas tratados en los nn. 29-30 y 37-38 a propósito de la tensión «comunidad-ministerio». La oposición entre las concepciones de ambas confesiones no es tan radical como parece querer indicar el documento. El estudio a fondo de los conceptos «*repraesentatio receptio*», «*in nomine Ecclesiae*» desde el punto de vista católico y de «*sucesio apostolica*», «*Vicarius Christi*», desde el punto de vista reformado puede deparar aún muchas sorpresas y abrir pistas de soluciones y convergencias.

Se impone asimismo una mayor profundización en el punto de mira hermenéutico más pleno para interpretar la Palabra que Dios hace oír en la Biblia, tema apenas esbozado en el número 26 con referencia a la «*lex orandi*» y dejado luego de lado. Las «*quaestiones disputatae*» han quedado demasiado fácilmente resueltas (premura de tiempo y necesidad a toda costa de un acuerdo?) con la teoría de los elementos compensadores de la «*praxis*». Mas tal «*teoría*», si bien es el descubrimiento de una plataforma común, no puede considerarse como algo definitivo. Esto último equivaldría al suicidio de toda la labor teológica e intelectual en la Iglesia. Hoy más que nunca resultaría de funestas consecuencias el olvido de que el Unigénito de Dios, el que «*nos hace la exégesis del Padre*» (Jn 1, 18) es el «*Logos*» divino (Jn 1.1).

JOSE M.<sup>a</sup> LERA, S.I.  
Facultad de Teología.  
Universidad de Deusto-Bilbao.