

IV CONGRESO LUTERANO-CATOLICO DE TEOLOGIA (1988)

LA APOSTOLICIDAD DE LA IGLESIA Ponencias (II)

LA APOSTOLICIDAD DE LA FE Y DE LA DOCTRINA *

1. EL CONSENSO BASICO

La acción salvífica de Dios en Cristo se ha realizado una vez y para siempre. Ambas cosas, la unicidad y el carácter definitivo, se funden en el «de una vez para siempre» escatológico de este acontecimiento. Así, la acción salvífica de Dios en Cristo se hace objeto de un acontecimiento de transmisión que convierte continuamente el «(de) una vez» en «por todas las veces» y el «allí y entonces» en el «aquí y ahora». «Transmisión», «mediación», «tradición», por lo tanto, caracterizan un elemento estructural fundamental de la fe, confesión y enseñanza cristianas. Esto se manifiesta claramente en la misión encomendada por el Resucitado (Mt 28, 18 ss.).

Este mandato misionero pone de relieve dos cosas. Por una parte: El acontecer de la tradición, si bien entregado a la responsabilidad del hombre, está sustentado por la misma presencia del Resucitado: «Yo estoy con vosotros todos los días...». La transmisión a través del hombre y la

* Traducción española del original alemán de Heidemarie Gebhard-Cordero. Ludwigshafen-Friesenheim (República Federal de Alemania). Revisión del Prof. A. González Montes. Las citas documentales se hacen según las traducciones españolas que se indican en las notas correspondientes *IN. del E.I.*

transmisión a través del Espíritu Santo son inseparables e interdependientes. Lo uno no puede sustituir lo otro ni anularlo. Por otra parte: Esta acción transmisora se halla en una referencia indisoluble con lo acontecido una vez en Cristo, con aquello «lo que yo os he mandado».

Pero, ¿dónde se hace tangible ese «una vez» permanentemente vinculante que actualiza su «por todas las veces» en la transmisión? ¿Dónde se apoya esta transmisión encomendada a los hombres y sustentada por el Espíritu? ¿Y dónde se encuentra el punto de partida para su remisión esencial?

La respuesta fundamental a estas preguntas está en el concepto de lo «apostólico» o de la «apostolicidad». El punto de partida y de referencia permanente del acontecimiento transmisor son los apóstoles llamados por Cristo como testigos de su resurrección y como portadores de la predicación fundadora de la Iglesia. Aquí, en el testimonio de Cristo dado por los apóstoles, está, por decirlo así, el punto de intersección de la línea vertical del envío de Cristo por Dios y de la línea horizontal del acontecimiento de transmisión desde y dentro del cual viven la fe, el anuncio, la doctrina y la Iglesia. *La transmisión de la revelación de Cristo, o es la transmisión del testimonio apostólico o no es transmisión de la revelación de Cristo.* «Apostolicidad» es, pues, el criterio por excelencia para la cristianía de la fe, predicación, doctrina y vida de la Iglesia.

Así, pues, el problema de la tradición o transmisión coincide en gran parte con la cuestión de la apostolicidad, y viceversa. Desde el punto de vista histórico, esto se refleja ya en el hecho de que tanto el concepto de la tradición como el de la apostolicidad reciben su formulación teológica al mismo tiempo, es decir, hacia finales del siglo II¹. Empleando la fórmula corta y precisa de san Ireneo: La tradición cristiana es siempre y esencialmente «ab apostolis traditio» (*Adv. haer.* III, 3). Recordemos también el título del ordenamiento eclesiástico de Hipólito: «Traditio apostolica»².

1 «Quand l'idée de la tradition prend, pour la première fois, chez S. Irénée, la forme d'une doctrine réfléchie, c'est comme pièce d'une doctrine de l'apostolicité». Yves Congar, *La Tradition et les traditions*, t. I (Paris 1960) 42.

2 «Porque así se formaron las múltiples herejías: Porque los que

Sobre este principio han estado y están de acuerdo todas las Iglesias, también por encima de sus fronteras. Y precisamente por eso las discusiones sobre la verdadera o falsa transmisión del Evangelio, sobre ortodoxia y herejía, sobre comunidad y separación de las Iglesias siempre se han vuelto a concentrar en el problema de la apostolicidad, es decir, la cuestión de si se mantiene o no la referencia con el testimonio apostólico fundante de la Iglesia. Toda herejía se caracteriza en su núcleo —y por eso se demuestra como herejía— por la carencia de esta referencia (ver nota 2). La característica formal de la herejía es, pues, que se trata de una «innovación» de cara a lo transmitido desde los apóstoles.

Esta crítica fundamental, el haber introducido «innovaciones», se la hacen mutuamente ambas partes en la lucha entre «Iglesia» y «herejes», lo cual subraya su significado central. Así, por ejemplo, se levanta esta crítica en los conflictos con la Gnosis —entre otros, por parte de san Ireneo, Hipólito y Tertuliano—, pero parece que también los gnósticos, a su vez, les reprochaban lo mismo a sus adversarios. El mismo cuadro se presenta en las polémicas de la Reforma donde ambas partes pretenden con el mismo énfasis representar la Iglesia antigua, verdadera y apostólica, reprochándose mutuamente el haber abandonado la tradición o haber «añadido» nuevos artículos de fe, convirtiéndose así en herejes.

2. APOSTOLICIDAD Y APOSTOLADO

Ahora bien, sabemos, sin embargo, que ya en el Nuevo Testamento el concepto de apóstol —y de ahí también el concepto de lo apostólico en general— no es del todo unívoco.

Naturalmente, no podemos entrar aquí en detalles. No obstante, me parece imprescindible echar una mirada a la pregunta tan frecuentemente discutida en los últimos tiempos: El concepto tradicional de lo «apostólico», ¿no

presiden no querían aprender de la voluntad de los apóstoles, sino que actúan a su propio gusto...». Así el final de la versión copta.

estará acaso orientado demasiado unilateralmente hacia atrás, a costa del aspecto misionero y al mismo tiempo escatológico que caracteriza el concepto de apóstol del Nuevo Testamento? El concepto y la idea de lo «apostólico», ¿remiten a la Iglesia *hacia atrás* a la fe y la enseñanza de los apóstoles como norma, o envían a la Iglesia —en la línea del concepto de «apostolado»— hacia la misión continua y conducida por el Espíritu, y, con esto, *más allá* de la fe y enseñanza de la época apostólica?

Para mí, el concepto teológico más impresionante que trata esta temática desde diversos puntos de vista y que, a mi parecer, se pronuncia a favor de lo que ha venido a llamarse una concepción «dinámica» tanto de apostolicidad como de catolicidad, es la antología «Katholizität und Apostolizität»³, publicada en 1971 por autores católicos y protestantes. Los dos ponentes principales de los próximos días han colaborado en la elaboración de este libro, ya sea como coautor (Pannenberg), ya sea como organizador de las sesiones de trabajo (Vischer) donde se presentaban los diferentes artículos.

Es cierto que también este estudio —y a partir de él el documento de Fe y Constitución «Katholizität und Apostolizität»— rechaza la *alternativa* entre las dos concepciones de apostolicidad como una alternativa *errónea*. No obstante, los autores se pronuncian con bastante claridad a favor de una *reformulación* del concepto de apostolicidad, en el que lo dinámico e histórico, frente a lo normativo y conservador, recibe una acentuación a veces un tanto problemática.

Si bien es necesario rechazar una concepción puramente estática y conservadora de apostolicidad de la fe y la doctrina, también es igualmente importante dejarle a la idea de «apostolicidad» su *proprium*, es decir, el del llamamiento permanente a la Iglesia, en su caminar a través de la historia y de la pluralidad del mundo que

3 *Beihefte zu Kerygma und Dogma* 2 (Gotinga 1971).

4 En: *Loewen* 1971. Studien und Berichte der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, ed. por K. Raiser. *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau* 18/19 (Stuttgart 1971) 136-143. Cf. ed. española: A. González Montes, *Enchiridion oecumenicum* (Salamanca 1986) nn. 407-422; y los estudios de preparación mencionados: *ibid.*, nn. 423-469.

seguramente no puede dejar de afectar también su fe y su doctrina, de permanecer fiel al «una vez» fundamental del acontecimiento de Cristo, tal como lo han testimoniado los apóstoles (cf. Act 2, 42). El momento *escatológico* en el concepto de apóstol en el Nuevo Testamento significa justamente el «por todas las veces», es decir, el *carácter definitivo* del «una vez», tal como lo han testimoniado los apóstoles: Los doce discípulos de Jesús —así el antiguo *logion* de Mt 19, 23 (par.)— «os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel»; o en la visión apocalíptica de la nueva Jerusalén: «El muro de la ciudad tenía doce cimientos y sobre ellos doce nombres, los de los doce apóstoles del Cordero» (Ap 21, 14; cf. Ef 2, 20).

Por lo tanto, creo que hacemos bien en conservar el sentido tradicional y con esto lo propio de la idea de apostolicidad y no trasladar la idea de al apostolicidad a la idea del apostolado. En el acoplamiento íntimo pero a la vez tenso de necesidad de transmisión, por un lado, y exigencia de apostolicidad, por el otro, queda incluido el aspecto dinámico-histórico. Precisamente la necesidad de transmisión y, con esto, la necesaria penetración de fe y doctrina en lo histórico asienta de por sí la exigencia de apostolicidad, el llamamiento a la *conservación* de lo apostólico. Una comprensión primordialmente «dinámico-histórica» de apostolicidad significaría deshacer aquella tensión esencial entre misión encomendada y mensaje entregado, entre lo histórico y lo permanente, entre cambio y continuidad, tal como se expresa en los dos miembros de fórmulas como «traditio apostolica» (san Hipólito) o «ab apostolis traditio» (san Ireneo).

Cuando se trata ahora de verificar la apostolicidad de fe y doctrina en este sentido se nos presenta —si nos mantenemos dentro del margen de la temática de este primer día de nuestro congreso y prescindiendo de la cuestión de la apostolicidad del ministerio— un punto de partida *formal* y uno de contenido o *material*. Como este congreso no es un congreso académico de teólogos en general sino un congreso de teólogos católicos y reformadores y, por tanto, un encuentro teológico *ecuménico*, caracterizo estos dos puntos de partida deliberadamente con las dos fórmulas reformadores «sola Scriptura» y «solus Christus». Apóstol-

lico es —*formaliter*— lo que corresponde al testimonio de la Sagrada Escritura; apostólico es —*materialiter*— «lo que trata de Cristo», por utilizar la determinación material de lo apostólico empleado por Lutero.

Las dos últimas menciones indican al mismo tiempo dos focos de la lucha reformadora y, por consiguiente, también del diálogo católico-protestante actual: la *problemática Escritura-Tradición* y la cuestión de la «*justificatio propter Christum per fidem*» como «*centro y frontera*» de la *fe y doctrina cristianas*.

Es en este marco ecuménico donde quisiera continuar mis reflexiones y ver dónde nos encontramos actualmente en nuestros esfuerzos por la *común* definición de la apostolicidad de la fe y la doctrina.

3. LA DEFINICIÓN «FORMAL» DE APOSTOLICIDAD DE FE Y DOCTRINA

(LA PROBLEMATICA ESCRITURA-TRADICION)

Puede parecer paradójico que precisamente el año 1950, en el que, en vista de la dogmatización de la Asunción de María, la controversia católico-protestante sobre Escritura y Tradición llega a su apogeo, sea al mismo tiempo el año en que esta controversia comienza a tomar un rumbo positivo⁵.

5 Las publicaciones y los autores más importantes que marcan este cambio, son:

Por la parte católica: J. Beumer, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle: Handbuch der Dogmengeschichte*, t. 1, fasc. 4 (Friburgo/B.-Basilea-Viena 1962); Congar, Y. (véase nota 1); J. R. Geiselman et al., 'Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen', *Die mündliche Überlieferung*, ed. por M. Schmaus (Munich 1957) 123-206; *Die Heilige Schrift und die Tradition* (Friburgo/B.-Basilea-Viena 1962); H. Holstein, *La Tradition dans l'Église* (Paris 1960); W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (Friburgo/B.-Basilea-Viena 1962); G. H. Tavard, *Holy Writ and Holy Church* (Nueva York 1959).

Por la parte evangélica: G. Ebeling, '«Sola Scriptura» und das Problem der Tradition', *Schrift und Tradition*, ed. por K. E. Skyds-gaard y L. Vischer (Zurich 1963) 95-127; J.-L. Leuba, 'Tradition und Traditionen', *ibid.*, 9-23; H. Rückert, *Schrift, Tradition und Kirche*

Mirando al pensamiento protestante, este cambio se denominó con el lema de la «rehabilitación» de la tradición o de la idea de la tradición⁶ y, mirando a la teología católica, se le caracterizó como «vuelta a la Sagrada Escritura»⁷. Visto más de cerca, se trata, por un lado, de la recuperación de una comprensión abarcadora, «integral» del acontecimiento de la tradición, y, por otro lado, de una comprensión de la misma como «tradición interpretativa de la Sagrada Escritura» (*traditio interpretativa scripturae sacrae*). Ambos conceptos —«tradición integradora» y «tradición interpretativa»— son términos claves frecuentemente utilizados que describen conjuntamente (¡pero ninguno por sí solo!) el acercamiento católico-protestante.

a) Tradición como acontecimiento «integral»

Hubo una serie de causas y motivos que, por parte del lado protestante, han llevado a una «rehabilitación» de la idea de la tradición y a la recuperación de una comprensión global e integradora de la tradición: Son, sobre todo, impulsos resultantes del estudio histórico-crítico de la Biblia, el cambio humanístico general de un pensamiento «metafísico» hacia un pensamiento «histórico» y las experiencias del Movimiento ecuménico.

(Luneburgo 1951). K. E. Skydsgaard *et al.*, 'Schrift und Tradition', *Kerygma und Dogma* (1955) 161-179; 'Tradition und Wort Gottes', *Schrift und Tradition*, ed. por K. E. Skydsgaard y L. Vischer (Zurich 1963) 128-156.

Una especie de panorámica de la discusión en su conjunto ofrecen: G. G. Blum: *Offenbarung und Überlieferung. Die dogmatische Konstitution Dei Verbum des II. Vaticanums im Lichte althkirchlicher und moderner Theologie* (Gotinga 1971); R. Böckler, *Der moderne römisch-katholische Traditionsbegriff* (Gotinga 1967); R. Daunis, 'Schrift und Tradition in Trient und in der modernen römisch-katholischen Theologie', *Kerygma und Dogma* (1967) 132-158 y 184-200.

He intentado trazar un balance de la discusión católico-protestante sobre el problema 'Escritura-Tradición': 'Die ökumenische Neubesinnung auf das Überlieferungsproblem. Eine Bilanz', *Evangelium als Geschichte. Identität und Wandel in der Weitergabe des Evangeliums*, ed. por V. Vajta (Gotinga 1974) 187-219.

⁶ Skydsgaard, 'Schrift und Tradition', cit., 170; Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, cit., 89; G. C. Berkouwer, *Das Konzil und die neue katholische Theologie* (Munich 1968) 116.

⁷ Geiselmann, *ibid.*, 90.

Se considera como absolutamente dentro de la línea de la Reforma, y no en su contra, el que la parte evangélica se vaya distanciando de una interpretación *exclusiva* del principio de la Escritura, viéndola integrada en un proceso de transmisión global y variado. No se separa la Escritura de la Iglesia. Se subraya que tiene su lugar «dentro de la Iglesia» y dentro del proceso global de transmisión que se realiza «en *todo* acto y palabra de la Iglesia»⁸. «No se puede separar la Biblia de la Iglesia. Tiene su lugar dentro de la Iglesia con su exaltación y su confesión, con su anuncio, bautismo y comunión»⁹. En la Conferencia Mundial de Fe y Constitución de la Iglesia, en Montreal (1963), se logró formular esta comprensión integral de la tradición como consenso ecuménico:

«Podemos, por lo tanto, decir que existimos como cristianos por la Tradición del Evangelio (la *paradosis* del *kerygma*) atestiguado en la Escritura, transmitido en la Iglesia y por ella en el poder del Espíritu Santo. Tomada en este sentido, la Tradición es actualizada en la predicación de la Palabra, en la administración de los sacramentos y el culto, en la enseñanza y teología cristianas y en la misión y testimonio de Cristo mediante la vida de los miembros de la Iglesia» (Sec. II, n. 45)*.

La recuperación de una comprensión integral de tradición, sin embargo, no fue sólo un asunto protestante. También por la parte católica había reducciones y parcialidades que vencer. Según algunos investigadores católicos, la Alta Escolástica es seguida por una época de acentuaciones erróneas y de desintegración de una idea de tradición originalmente integral: puesta de relieve de las tradiciones no escritas, hincapié en la insuficiencia del contenido de la Sagrada Escritura, insistencia en el ministerio eclesial. Los estudios católicos más recientes sobre el problema

⁸ E. Schlink, 'Zum Problem der Tradition', *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen* (Gotinga 1961) 196.

⁹ Skydsgaard, 'Tradition und Wort Gottes', cit., 146.

* Cit. según la ed. española de la BAC: L. Vischer, *Textos y documentos de la Comisión «Fe y Constitución» (1910-1986)*. Presentación de Mons. A. Briva Mirabent; trad. española de J. Míguez Bonino (Madrid 1972) 188.

de la tradición, de común acuerdo resaltan no sólo la función de toda la Iglesia dentro del proceso de transmisión frente a una insistencia exagerada en el ministerio eclesial, sino que subrayan también la vinculación del acontecimiento de transmisión para con la tradición histórica objetiva y, sobre todo, con la Escritura considerada como sustancialmente suficiente, para asegurar así una adecuada visión conjunta de «Escritura-Tradicón-Iglesia».

Fruto de estos nuevos esfuerzos católicos por una comprensión integral de la tradición es, en gran parte, la constitución *Dei Verbum*. El párrafo final que resume el segundo capítulo («La transmisión de la Revelación divina») expresa claramente esta acepción de tradición: «Así, pues, la Tradición, la Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el designio sapientísimo de Dios, están unidos y ligados entre sí, de forma tal que ninguno puede subsistir sin los otros; los tres, cada uno según su carácter, y bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas» (n. 10).

Comparando los textos de Montreal con los del Vaticano II, queda «evidente la convergencia. Ambos documentos parten de manera similar de un concepto global de tradición»¹⁰. A pesar de algunas diferencias, queda como convicción común lo siguiente: En la transmisión del Evangelio colaboran diversas magnitudes, sobre todo la Escritura, la herencia tradicional de la Iglesia y la predicación, confesión, enseñanza y actuación vivas de la Iglesia presente.

b) *Tradición como «tradición interpretativa de la Escritura»*

La recuperación en común de esta comprensión integral de la tradición no puede ser la única y última palabra en la definición «formal» de la apostolicidad de la fe y de la doctrina. El acuerdo común sobre el entrelazamiento, la «co-inherencia»¹¹ de diversas magnitudes en el proceso de la transmisión del Evangelio apostólico a lo largo de los

10 L. Vischer, 'Nach der vierten Session des zweiten Vatikanischen Konzils', *Ökumenische Rundschau* (1966) 87.

11 Tavard, op. cit., 244.

tiempos seguirá siendo insatisfactorio mientras no se haya contestado también a la pregunta por la adecuada diferenciación y —sobre todo— por la correcta *coordinación* de esas magnitudes.

Esto no es sólo un asunto de la Reforma en su insistencia en el principio de la Escritura. Es también una evidencia derivada de la historia del problema de la transmisión, puesto que la desintegración del concepto de tradición armónicamente integral y estrechamente abrazado por un aspecto eclesiológico-pneumatológico general, tal como se daba a finales de la Edad Media, no fue mero azar. Descubría, más bien, la problemática y los puntos débiles de semejante concepto de tradición. Estas flaquezas consistían en que donde los escritos apostólicos, la fe y la doctrina de la Iglesia (tradición eclesiástica) y el ministerio eclesiástico son considerados tan «co-inherentes» y tan enmarcados por una pneumatología eclesiológica —tan característica para el pensamiento de la Iglesia antigua—, allí la «diferencia entre la Iglesia (...) post-apostólica y la Iglesia de los Apóstoles» corre el peligro de desaparecer³², con lo cual la normatividad permanente del origen queda casi inevitablemente relegada al segundo plano.

El que la Iglesia de entonces se hubiera distanciado de la Iglesia de los Apóstoles y perdido su credibilidad apostólica, porque se identificaba demasiado acriticamente con la Iglesia de los Apóstoles, constituye el núcleo teológico y el denominador común de los múltiples movimientos críticos de la Iglesia a finales de la Edad Media: cátaros, valdenses, el movimiento franciscano, joaquinistas, husitas, etc.

Lo que se manifiesta, pues, en los movimientos críticos de la Iglesia de la Edad Media es la crisis misma de la comprensión integral de tradición nacida de su problemática interna. En aquellos movimientos, esta crisis se convierte en crítica. Y en esa crítica, la referencia a la Escritura suele desempeñar un papel dominante.

Esto se hace evidente allí donde las intenciones de estos movimientos se articulan con más claridad: en Enrique de Gante y Gerardo de Bolonia, Marsilio de Padua y Gersón, luego en Wyclif y Hus, hasta llegar a los teólo-

12 Congar, op. cit., 128.

gos de la *devotio moderna* como Juan Pupper de Goch, Juan Rucherat de Wesel y Wessel Gansfort¹³. Todos ellos subrayan no sólo la importancia y dignidad de la Escritura, que siempre fue destacada y nunca puesta en cuestión seriamente, sino que, además, hablan del significado *crítico* y de la función *crítica* de la Escritura en relación con la fe y la doctrina de la Iglesia, y con esto dentro del proceso de transmisión.

La «sola scriptura» de aquel tiempo —y luego en la Reforma— no tiene, sin embargo, «aquel significado exclusivo y literal que le damos hoy en día»¹⁴. Se trata más bien de conferirle a la Escritura un *rango* especial dentro del proceso de transmisión así como la función de mantener vigente en la Iglesia el principio de la *apostolicidad crítica* y de realizarlo seriamente.

La comprensión integral de la tradición, por tanto, no es destruida, mas sí *modificada*. Esta modificación consiste en el intento de introducir en la comprensión de tradición de entonces el principio de la apostolicidad crítica, mediante una nueva acentuación del carácter normativo de la Escritura. Con otras palabras, se trataba de comprender la apostolicidad de la fe y la doctrina de la Iglesia no sólo como un *hecho* pneumático-eclesial sino al mismo tiempo como *exigencia* y *llamamiento*, no sólo como *indicativo* aceptado lleno de confianza, sino al mismo tiempo, por así decirlo, como *imperativo* «reformador».

En general, lo mismo puede decirse de la comprensión de tradición de la Reforma del siglo xvi: en la acentuación de la Escritura se trata de la introducción —eso sí, ahora impetuosamente exigida y realizada— del principio de apostolicidad crítica dentro del marco ya dado de una comprensión integral de la tradición. Se trataba, pues, de modificar y no de romper esa comprensión de tradición.

Esta reivindicación prerreformada y reformadora es hoy reconocida por la parte católica al ver y destacar en

13 Cf. especialmente P. de Vooght, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIVème siècle et du début du XVème* (Brujas 1954); cf. también los trabajos de Tavard (op. cit.) y F. Kropatschek, *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche*, t. I: *Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters* (Leipzig 1904).

14 De Vooght, op. cit., 254.

ésta el rango especial y normativo de la Escritura en el conjunto global de la tradición¹⁵.

Quien busque una fórmula precisa y significativa para estos esfuerzos católicos, probablemente la encontrará en el término de la «traditio interpretativa». Quiere decir: La transmisión del Evangelio apostólico que se realiza dentro y a través de la Iglesia, en su esencia no es otra cosa que la interpretación actual, la explicación presencializadora del testimonio apostólico original. Y esto significa, dentro de la comprensión —hoy ampliamente recuperada— de la Escritura como expresión suficiente de este testimonio apostólico: la transmisión se realiza como «traditio interpretativa *scripturae sacrae*», como «tradición interpretativa de la Sagrada Escritura». Con esta comprensión de tradición —según la convicción católica— queda asegurada la referencia al origen apostólico insuperable y se mantiene el primado objetivo y crítico de la Palabra de Dios frente a la Palabra de la Iglesia. Porque: «Interpretación significa necesariamente una relación de obediente subordinación a lo que se interpreta»¹⁶.

Toda transmisión —también la actuación del Magisterio de la Iglesia— ha de realizarse «en referencia continua, siempre nueva y necesaria con aquella concreción permanente del origen y del principio, sólo por Dios garantizada como 'pura' y discernible de la realización de la Iglesia posterior..., concreción que (...) está dada en la Escritura y sólo en la Escritura»¹⁷. Por lo tanto, toda doctrina y predicación posteriores tienen en la Escritura —en cuanto «objetivación del principio»¹⁸— su «contraparti-

15 Cf. la constatación de un proceso de mutuo acercamiento en la Relación de Malta: «No se puede oponer de manera mutuamente exclusiva la Escritura y la Tradición (...). Sin embargo, como testigo de la Tradición fundante, la función de la Escritura es servir de norma para toda la tradición ulterior de la Iglesia» (n. 17). Cit. según A. González Montes, *Enchiridion oecumenicum*, n. 632.

16 P. Lengsfeld, *Übertlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart* (Paderborn 1960) 195; similar H. Holstein, op. cit., 267, y Tavard, op. cit., 21.

17 K. Rahner, *Lexicon für Theologie und Kirche*, t. II, 2 ed. (Friburgo 1958) 450.

18 K. Rahner, *Über die Schriftinspiration* (Friburgo 1958) 82.

da»¹⁹, «origen y fuente, medida y norma»²⁰, su «instancia decisiva»²¹.

También estos resultados de labor teológica se hallan reflejados de manera considerable en la *Dei Verbum*, especialmente en el sexto capítulo («La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia»): «La Iglesia siempre ha venerado la Sagrada Escritura, como lo ha hecho con el Cuerpo de Cristo (...) La Iglesia ha considerado siempre como suprema norma de su fe la Escritura unida a la Tradición, ya que, inspirada por Dios y escrita de una vez para siempre, nos transmite inmutablemente la palabra del mismo Dios; y en las palabras de los Apóstoles y los Profetas hace resonar la voz del Espíritu Santo. Por tanto, toda la predicación de la Iglesia, como toda la religión cristiana, se ha de alimentar y regir con la Sagrada Escritura» (n. 21).

Ahora bien, he aquí el resumen de las reflexiones precedentes: El debate católico-protestante sobre la naturaleza y estructura de la tradición ha conducido a una doble convergencia: *por una parte*, se ha recuperado en común una comprensión integral en la que ya no es un elemento sólo el portador exclusivo del acontecimiento transmisor. *Por otra parte*, se reconoce conjuntamente que entre los diversos elementos y magnitudes del acontecimiento transmisor, fundamentalmente interrelacionados, existe una jerarquía, determinado por el primado normativo de los escritos apostólicos, de los que nos llega el llamamiento apostólico —inconfundible con la naturaleza de nuestras Iglesias. Ambas cosas, globalidad y jerarquía, no se contradicen sino se complementan.

4. LA DEFINICION «MATERIAL» DE APOSTOLICIDAD DE FE Y DOCTRINA

(La cuestión de la justificación como criterio)

Contenido, por una parte, en la convicción de que la

19 Lengsfeld, op. cit., 111.

20 Ibid., 191; cf. Geiselmann, 'Die Heilige Schrift und die Tradition', cit., 272.

21 K.-H. Ohlig, *Woher nimmt die Bibel ihre Autorität?* (Düsseldorf 1970) 202.

Escritura es norma y criterio supremo para la apostolicidad, y, por otra parte, asociándose a ella en especial tensión, existe para la teología y la Iglesia Evangélica Luterana una norma y un criterio «material» para la definición de la apostolicidad de la fe y de la doctrina, ya mencionado anteriormente: el «solus Christus».

Piénsese especialmente en las conocidas palabras de Lutero en su introducción a las cartas de Santiago y de Judas:

«Darin stammen alle rechtschaffenen heyligen bucher uber eyns, das sie alle sampt Christum predigen und treyben. Auch ist das der rechte prufesteyn alle Bucher zu tadelln, wenn man sihet, ob sie Christum treyben, odder nit, Syntemal alle schrifft Christum zeyget Ro. 3. und Paulus nichts denn Christum wissen will 1. Cor. 2. Was Christum nicht leret, das ist nicht Apostolisch, wens gleych Petrus oder Paulus leret widerumb, was Christum predigt, das ist Apostolisch, wens gleych Judas, Annas, Pilatus und Herodes thett»²².

¿Hasta qué punto es posible para católicos y cristianos reformadores llegar a un acuerdo en esta definición «material» de lo apostólico?

Partiendo del concepto neotestamentario de apóstol, los primeros pasos para semejante acuerdo deberían sobreentenderse, independiente de si se parte del concepto paulino de apóstol, que se caracteriza sobre todo por los elementos de testimonio ocular del resucitado, autorización y envío a la misión universal; o si se parte del concepto lucano de apóstol, con su vinculación más estrecha con el testimonio ocular y auricular de la obra de Jesús en este mundo. Ambos conceptos concuerdan en el centro: en la encomienda y autorización por el Señor resucitado y ascendido para el anuncio del acontecimiento de Cristo como la acción salvífica liberadora y escatológica defini-

²² WA DB 7, 384: «En esto coinciden todos los libros de verdad sagrados, en que todos ellos predicán a Cristo y tratan de él. También es esto la piedra de toque adecuada para censurar los libros cuando se ve si tratan o no de Cristo. Puesto que toda la Escritura muestra a Cristo, Rom 3, y Pablo sólo quiere saber de Cristo, 1 Cor 2. Lo que no trata de Cristo no es apostólico, aunque lo enseñen Pedro y Pablo, y, por otra parte, lo que predica de Cristo es apostólico, aunque lo hiciesen Judas, Anás, Pilato o Herodes».

tiva de Dios. En este sentido, el «Christum treyben» («tratar de Cristo») de Lutero como determinación material de lo apostólico podría ser también para los católicos un modo adecuado de determinación.

Ahora bien, ya la cita mencionada de Lutero con sus dos referencias al Nuevo Testamento, especialmente la alusión a Rom 3 —el *locus classicus* de la doctrina reformadora de la justificación—, pone de relieve lo que con mayor razón luego se desprende del conjunto de la teología reformadora: Este «Christum treyben», este «solus Christus» significa para Lutero y para la Reforma, en primer lugar, el mensaje de la justificación o la doctrina de la *justificatio impii propter Christum per fidem*.

Justo aquí es donde comienzan la controversia católico-reformadora y el diálogo católico-evangélico acerca de la definición «material» de lo apostólico.

Entretanto, se ha ido llevando este diálogo con tanta intensidad que debería atribuirse un «*status definitivo para el diálogo*» no sólo al acuerdo sobre la doctrina de la justificación como tal, sino también —y esto es de especial importancia para nuestra cuestión— al acuerdo con miras a la doctrina de la justificación como criterio para la determinación de la apostolicidad de la fe y la doctrina; para evitar que, sutilmente, se ponga en duda este acuerdo una y otra vez, haciendo necesaria su penosa y laboriosa reelaboración²³.

Creo poder resumir mis reflexiones ahora un poco más que en el capítulo anterior, basándome principalmente en los resultados de tres diálogos católico-luteranos sobre la justificación: el diálogo internacional, el diálogo en los EE.UU., y, finalmente, el diálogo en Alemania.

La Relación de Malta (1972) constata que «la justificación puede ser entendida como la expresión total del acontecimiento de salvación» y que «el mensaje de la justificación debe sin duda ser incesantemente presentado

²³ Cf. mi exposición 'Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Eine Einführung', *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung*, ed. por H. Meyer y G. Gassmann (Frankfort 1987) esp. 59-72: «Die metadogmatisch-kriteriologische Erörterung der Rechtfertigung. Der theologische Stellenwert der Rechtfertigungslehre».

como explicitación importante de lo que es central en el Evangelio» (n. 27)²⁴.

En el *diálogo de EE.UU.* (1985) se dice: «Tanto Católicos como Luteranos reconocen la necesidad de probar las prácticas, estructuras y teologías de la Iglesia, para ver hasta qué punto las mismas ayudan o impiden 'la proclamación de las promesas libres y misericordiosas de Dios en Cristo Jesús, las cuales sólo pueden ser rectamente recibidas por medio de la fe'» (n. 153)²⁵.

El *diálogo alemán* (1985) concluye con la afirmación siguiente: «La 'doctrina de la justificación' pasa (...) a ser la norma crítica con la que siempre podemos comprobar si una interpretación concreta de nuestra relación con Dios puede reclamar el nombre de 'cristiana'. Al mismo tiempo pasa a ser la norma crítica para la Iglesia, norma por la que siempre ha de comprobarse si su proclamación y su práctica corresponden a lo pretendido por su Señor»²⁶.

No obstante, este reconocimiento *común* de la teoría de la justificación como criterio es válido bajo dos condiciones o aspectos:

En primer lugar, es necesario que no se absolutice el carácter forense-proclamatorio de la justificación, incluyendo el carácter efectivo-transformador del acontecimiento salvífico en el hombre, ya sea en la comprensión misma de la justificación, ya sea expresando claramente la correlación esencial existente entre la justificación forense-proclamatoria, por un lado, y la transformación gratuita del justificado, por el otro. La discusión de la doctrina de la justificación en casi todos los diálogos —no sólo en los católico-luteranos— ha llegado a este resultado.

En segundo lugar, se presupone la distinción entre la «causa» o el «objetivo» de la comprensión reformadora de justificación —por una parte— y su formulación teórica, su configuración teológica, por otra parte. Queda de ma-

24 A. González Montes, *Enchiridion oecumenicum*, n. 642.

25 *Justification by Faith (=Lutherans and Catholics in Dialogue VII)*, ed. por H. G. Anderson, T. A. Austin y J. A. Burgess (Mineápolis 1985) 69. En adelante se cita según la ed. española del documento: A. González Montes (ed.), *Justificados en Jesucristo. La justificación en el diálogo ecuménico* (Bibliotheca oecumenica salmanticensis 14; Salamanca 1989) aquí 112.

26 *Ibid.*, 165.

nifiesto que en el «objetivo central» de la teoría de la justificación de la Reforma se trata de la exclusiva mediación salvífica de Cristo y de la absoluta gratuidad de la salvación; y, por tanto, del testimonio del acontecimiento en Cristo como el acto salvífico liberador y escatológico definitivo de Dios, tal como —por lo que hemos visto— se presenta en el núcleo del concepto neotestamentario de apóstol.

Vista de esta manera, la definición «material» de la apostolicidad de fe y doctrina, tal como la sostiene la Reforma luterana, no resulta tan extraña al pensamiento católico sino más bien familiar y susceptible de aprobación.

En esta línea, el diálogo norteamericano sobre la justificación ha formulado una «afirmación fundamental» (*Fundamental Affirmation*). No concuerda del todo con la doctrina de la justificación reformadora en su configuración teológica, pero expresa el «interés central de aquella doctrina» (n. 157) y sirve de común «criterio para juzgar toda práctica, estructura y tradición de la Iglesia, ... porque su complemento «solo Cristo» (*solus Christus*) (n. 160):

«Nuestra entera esperanza de justificación y salvación descansa en Cristo Jesús y en el Evangelio, por medio del cual se da a conocer la buena nueva de la acción misericordiosa de Dios en Cristo; no ponemos nuestra confianza última en ninguna otra cosa que en la promesa y obra salvadora de Dios en Cristo (nn. 4 y 157)²⁷.

La aprobación conjunta de esta «afirmación fundamental» permite gran variedad de imágenes y conceptos con sus acentos específicos para interpretar y hacer presente esta afirmación, variedad que también se manifiesta en el conjunto del testimonio apostólico del Nuevo Testamento, sin anular, empero, la unidad inmanente de este testimonio.

CONCLUSION

En ambas líneas de la definición de apostolicidad de la fe y la doctrina que hemos estado siguiendo en las reflexiones precedentes —la línea «formal» y la «material»—

27 Ibid., 35 y 115-116.

parece haberse llegado a un consenso de gran alcance. No debería intentarse llevarlo más lejos. Las tareas aún por realizar no consisten en retocar y profundizar este consenso, sino que están sobre todo en el campo de la *aplicación del consenso logrado*.

Tal constatación no significa poner en duda o limitar el consenso. Más bien subraya la naturaleza e índole del consenso ante una cuestión tan fundamental como lo es la definición de apostolicidad de la fe y la doctrina. Tal consenso no tiene efecto «mecánico», por su mera existencia, «ex opere operato». Necesita ser *conservado* y *confirmado* en los distintos ámbitos de la fe, doctrina y vida de nuestras Iglesias.

Esto se ha llevado ya a cabo en muchos ámbitos; pero asimismo hay ámbitos donde esta aplicación y verificación están todavía por realizar, se hallan obstaculizadas o aún sin lograr (por ej., la cuestión del ministerio [ministerio episcopal, primado del Papa, Magisterio], el *status* de las decisiones magisteriales, la Mariología, la cuestión de la instrumentalidad de la Iglesia en el acontecimiento salvífico o de su «sacramentalidad»)²⁸.

Es, sin embargo, de importancia decisiva el no dejar que tales dificultades, y tampoco un primer fracaso, repercutan en el consenso logrado, interpretando estos problemas como su puesta en duda. Esto sería una imprudencia teológica que no tiene conciencia suficiente de la naturaleza del consenso logrado.

HARDING MEYER (Luterano)
Instituto de Investigación Ecuménica
Estrasburgo (Francia).

28 Cf. el estudio de A. Birmelé, *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques* (Paris-Ginebra 1986).