

NOTAS Y COMENTARIOS

FORMA Y ESENCIA DE LA IGLESIA ¿UN NUEVO ENFOQUE DE LA ECLESIOLOGIA?

E. GONZALEZ

Nos ocupamos en esta nota de la discutida obra del Dr. Hans Küng, *Die Kirche*, editada en castellano por Herder, S. A., de Barcelona, con el título: *La Iglesia* (1968- pp. 619), en versión de Daniel Ruiz Bueno. Obra de grandes alientos y abiertos horizontes, con la que se intenta dar un nuevo estilo al estudio de la Iglesia, a fin de hallar, a través de su historicidad, la misma sustancia o esencia de la Iglesia, oculta muchas veces bajo la hojarasca de unas formas históricas con que se ha pagado tributo a las diversas situaciones en que la Iglesia se ha hallado o aun se ha colocado por sus pecados, con olvido y menosprecio de lo que le enseñaban sus propios orígenes y la voluntad de su Fundador, Jesucristo. Es también propósito del A. conseguir aquella unidad en la variedad que haga posible la existencia de una sola Iglesia en la multiplicidad de las formas diversas, en la pluralidad de *iglesias* (con minúsculas), entre las cuales debe considerarse *una más*, sin otras pretensiones, la misma Iglesia católica romana.

El nombre del A. y las corrientes imperantes en nuestro tiempo nos aseguran la difusión de esta obra y nos hacen presentir la avidez con que muchos, como ya ha ocurrido en otras naciones europeas, se entregarán a su lectura. Por ello se hace preciso examinar con algún detenimiento lo que tiene de bueno y lo no poco de discutible y aun reprochable que encontramos en ella, para ilustración de cuantos a su lectura y estudio se entreguen.

La obra ha nacido en el marco de una colección con intenciones ecumenistas y se presenta en cierto modo con un aire *aséptico*, para que pueda ser re-

cibida sin prevenciones por los católicos y por los cristianos separados, en especial por el mundo protestante. Esto hace que la bibliografía y las influencias se mezclen y se rinda tributo por igual, en principio, a la exégesis y la teología de ambas confesiones. Y decimos en principio, porque realmente se ve en el A. una predilección por los autores protestantes y en la exégesis, por la *alta crítica* racionalista, a veces desmesurada y con bastante frecuencia inclinada a las posiciones más avanzadas, algunas superadas ya en los mismos medios de esa crítica.

Por esto no es de extrañar que se nos haga difícil muchas veces compartir los juicios del A. y aceptar sus conclusiones, tanto en cuanto a la parte histórico-exegética, como en la misma síntesis teológica y en el *desideratum* que nos ofrece sobre la concepción de la Iglesia. Porque, aun sin querer, nos ha venido a las mientes el monstruo estético de Horacio: «Humano capiti cervicem pictor equinam...». La Iglesia que Küng nos dibuja viene a ser una mezcla de colores, de formas, de sentidos, que envuelve toda la gama de concepciones nacidas de la Reforma, incorporadas a la misma Iglesia católica, con un resultado híbrido en el que ni ésta ni las demás confesiones cristianas podrán reconocerse. Claro que todo esto, según el A., pertenece a la *forma*, no a la esencia de la Iglesia, y que es precisamente aceptando esta variedad, aunque a veces envuelva incompatibilidades absolutas, como Küng cree que se puede llegar a conocer lo que hay de verdadero y auténtico en la Iglesia de Cristo.

Una previa observación hemos de hacer también por lo que se refiere a la versión española. Desgraciadamente y a pesar de la categoría del traductor, la versión es francamente mala; se abusa de giros que no son auténticamente castellanos; se repiten frases y construcciones no legítimas en nuestra lengua; se truncan no pocas veces las cláusulas, etc. Es una pena, ya que la obra está presentada con dignidad y aun con el primor tipográfico a que la editora nos tiene acostumbrados

El contenido de la obra

La obra está dividida en cinco grandes capítulos:

- A) *La Iglesia real*: historicidad del concepto de Iglesia; refracción de la imagen de la Iglesia.
- B) *Bajo el verdadero reino de Dios*: la predicación de Jesús; ¿fundación de una Iglesia?; la comunidad escatológica de salud.
- C) *La estructura fundamental de la Iglesia*: la Iglesia, pueblo de Dios; la Iglesia, creación espiritual; la Iglesia, cuerpo de Cristo.
- D) *Las dimensiones de la Iglesia*: una sola Iglesia, santa, católica, apostólica.

E) *Los servicios de la Iglesia*: el sacerdocio general; el ministerio de la Iglesia como servicio.

Se cierra con un *epílogo* sobre el futuro de la Iglesia.

Buscar la esencia de la Iglesia es dar una satisfactoria interpretación a lo que se esconde bajo la forma en que esta Iglesia se presenta en su vida. Porque no todo lo que ha habido o hay en ella es esencial; más aún, precisamente lo que se observa en su desarrollo, en sus instituciones, en su praxis y aun en su doctrina, es algo añadido, o adjetivo, circunstancial y a veces opuesto a lo que constituye su ser y su esencia conforme al designio de Dios en orden a la salvación. Pero esta forma nos descubre la categoría fundamental de la esencia de la Iglesia, que es su ser histórico; la Iglesia no es algo estático, sino dinámico. Más adelante expondrá el A. el secreto de este dinamismo, que viene de la acción del Espíritu; pero también han de considerarse las mismas acciones de la Iglesia como ser histórico, en las que se muestra unas veces la claridad y santidad de este Espíritu y otras, la pecaminosidad, las deficiencias y aun las deformaciones que padece la Iglesia, a pesar de la santidad de que está adornada.

Mas para poder hallar el verdadero sentido de la Iglesia es preciso remontarse a sus orígenes: a la predicación de Jesús, a su intención respecto del reino de Dios y del establecimiento del Evangelio y a la relación de esta Iglesia con el reino venidero, como comunidad escatológica. Aunque con una intención no del todo coincidente, Küng recoge, y en cierto modo hace suya, la frase de Loisy: «Jesucristo predicó el reino de Dios y en su lugar vino la Iglesia». Jesucristo no fundó la Iglesia. Su predicación, tal como aparece en las narraciones prepascuales, no contiene nada referente a la Iglesia; ésta es fruto de la conciencia pospascual de los apóstoles y de la primera comunidad que en torno a ellos se forma; la experiencia del Señor resucitado es la que actúa en ellos para constituirse en comunidad de salvación escatológica. En esto difiere el A. de Loisy y de los escatologistas; la Iglesia no ha nacido de la desilusión ante el fallo de la parusía esperada, sino de la conciencia del hecho salvífico de la resurrección de Jesucristo. Así se enlaza la Iglesia con el Evangelio de Cristo y se convierte en el cumplimiento de la predicación del Resucitado.

Quisiéramos hacer una observación, que será aplicable más adelante a toda la exposición exegética en la obra. Las afirmaciones sobre el Nuevo Testamento, presentadas muchas veces con la firmeza de lo dogmático, difícilmente se justifican. Ya hemos dicho que el A. siente la comezón de hacer crítica y exégesis avanzada; es partidario de las tesis más aventuradas procedentes de las escuelas protestantes y racionalistas. Por eso, bajo la influencia demasiado pronunciada de la «historia de las formas», separa exageradamente el Evangelio de Cristo en su existencia temporal, de la tradición pospascual, que se presenta más como un conjunto de vivencias de los apóstoles, que como realidad histórica, ya que como él dice, el hecho de la resurrección no está narrado en los

evangelios canónicos, sino sólo en los apócrifos, y en aquéllos las narraciones son contradictorias o, al menos, incompatibles, quedando sólo el hecho de que, como fuera y donde fuera, ellos estaban seguros de haber visto a Jesucristo. Sin duda bajo la presión de esta dicotomía excesiva, da de lado todas las alusiones a la Iglesia que hay en las parábolas y los mismos textos directamente eclesiológicos, en especial, Mat 16 y 18. Pero sobre este modo de comentar la S. Escritura y otros aspectos exegéticos habremos de volver más adelante.

Tal vez el capítulo más interesante es el tercero (C), en el que aborda directamente la esencia de la Iglesia. También es, quizá, el menos polémico y por tanto el más constructivo. La Iglesia es el Pueblo de Dios, continuación en cierto sentido del antiguo pueblo de Israel, que vive en la esperanza de la consumación escatológica, bajo la acción del Espíritu. Y es el cuerpo de Cristo. La exégesis paulina está hecha con cuidado y acierto y puede decirse que es lo mejor de la obra. Sin embargo, el concepto de Pueblo de Dios que nos da adolece de una excesiva prevención contra lo institucional y se inclina desmesuradamente hacia el pronunciamiento de lo inorgánico, contra la doctrina misma del Vaticano II, el cual afirma sin restricción alguna la cualidad orgánica y diferencial del pueblo de Dios: «... quam (Ecclesiam) ...aptis mediis unionis visibilis et socialis instruxit» (LG, 9).

Igualmente es extremadamente neumática la exposición del espíritu carismático. Es cierto que el Espíritu sopla donde quiere y que la acción divina no se agota en los sacramentos y ni siquiera se limita a la Iglesia institucional; pero no puede olvidarse que esta Iglesia ha sido instituida por Cristo para canalizar la misma acción salvadora de su providencia sobrenatural, a la que pertenecen las mociones del Espíritu Santo, y más aún, ha otorgado a esta misma Iglesia, en su totalidad y bajo la dirección de los pastores, la discreción recta de los valores del Espíritu. Sin negar la «libertad del Espíritu», no hay duda de que Dios ha vinculado las relaciones ordinarias de su salvación a la Iglesia, a la que ha hecho su Pueblo, iniciación y desarrollo del Reino de Dios incoado, con los medios necesarios para alcanzar la perfección de la consumación escatológica. Todo esto, si no se niega, aparece oscurecido y hasta minimizado sin tener en cuenta la misma doctrina del C. Vaticano II: «(Populus Dei) a Christo in communionem vitae, caritatis et veritatis constitutus ab Eo etiam ut instrumentum redemptionis omnium adsumitur, et tanquam lux mundi et sal terrae (cfr. Mt, 5, 13-16), ad universum mundum emittitur» (LG, 9). Y es sólo a la Iglesia, a la que se le da, por la asistencia del Espíritu Santo, el *sapor veritatis*, que es expresado en el *sensus fidelium*, que nos parece no interpretar bien el A.: «Universitas fidelium qui unctionem habent a Sancto (cfr. 1 Io. 2 20 et 27) in credendo falli nequit... cum «ab Episcopis usque ad extremos laicos fideles» universalem suum consensum de rebus fiderit morum exhibet» (LG 12). Lo cual no significa, como insinúa el A., que sea la Iglesia la que establece la fe, sino la que auténticamente la percibe y la expresa.

Precisamente este pronunciamiento excesivo de los carismas en la Iglesia ha sido la fuente de todas las deformaciones del iluminismo, cuya historia, a grandes rasgos pero con bastante serenidad nos ofrece el A., aunque haya alguna mezcla de *iluminismo natural o mundano* con el teológico, y cargue demasiado la mano en la reprobación de todas las revelaciones particulares, en lo que se ve demasiado la aversión a fenómenos místicos, de cuya existencia es muy difícil dudar en conjunto. Como también aparece una mala interpretación de la doctrina sacramentaria de la Iglesia católica, tal como fue expresada en Trento. El *opus operatum* no es una «teoría»; es una realidad, que nada significa contra la acción de Dios ni contra la necesidad de la fe en el que recibe el Sacramento y en la misma Iglesia que lo administra; el sacramento es obra de Dios, como causa principal; es una acción divina, y por ello precisamente tiene eficacia «ex sese», «ex opere operato» y no por otras razones, ni siquiera por la firmeza o intensidad de la fe de la Iglesia o del sujeto. Y esto no puede ignorarlo el docto teólogo que es H. Küng.

Los dos últimos capítulos son sin duda lo menos bueno de la obra. En ellos la dependencia de la desgraciada *Strukturen der Kirche* (Freiburg, Basel, Wien, 1962 = Versión española: *Estructuras de la Iglesia*, Barcelona-Estela, 1965) es mayor y adolecen más aún que el resto de la obra de lo reiterativo, *literario*, dogmatizante y polémico. El capítulo cuarto (D) trata de las *notas*, o como dice el A. *dimensiones* de la Iglesia: unidad, catolicidad, santidad y apostolicidad. Y aunque hay bastantes cosas correctamente expuestas, sin embargo el sentido que a estas dimensiones se da choca fuertemente con el verdadero concepto de tales propiedades de la Iglesia y difícilmente por ellas, tal como se conciben, podríamos llegar a saber dónde y cómo se encuentra la verdadera Iglesia de Cristo. La unidad es más bien la pluralidad aun en la doctrina y, por consiguiente, en la fe; la catolicidad, un vago universalismo y un ideal filantrópico de entrega al mundo; la santidad se expone en un sentido muy afín a la dialéctica protestante: *santa y pecadora*, y la apostolicidad se diluye dentro de la misma línea de la misma teología protestante actual, en conexión principalmente con Cullman. El capítulo quinto (E), sobre *los servicios* o ministerios en la Iglesia, es quizás lo peor de todo el libro, donde lo negativo supera con creces a lo positivo; padece la exégesis y la historia; preside, en fin, todo el tratado un antijerarquismo y antirromanismo, llevados a los límites más extremos. Especialmente el último artículo es una continua diatriba contra el Papado, en la que, con un desarrollo histórico muy poco consistente, no se perdona nada que pueda redundar en descrédito de la Iglesia Romana: parece sacada de las más violentas acometidas de Lutero, en especial de la *Cautividad de Babilonia*.

El *Epílogo*, sobre el futuro de la Iglesia, nada contiene digno de mención; el futuro que se dibuja, esperemos que nunca llegue, sería en realidad la muerte de la Iglesia de Cristo.

Crítica y exégesis

Entre las observaciones de conjunto que deben hacerse al A., la primera se refiere al uso de la S. Escritura.

Que uno se incline a las posiciones más liberales dentro de lo razonable y discreto, no es reprobable. Por eso no vamos a criticar al A. su inclinación a las posturas más avanzadas de la crítica y la exégesis ni la predilección por la bibliografía protestante. Pero todo lo extremoso debe tener un límite, en especial cuando las teorías son demasiado inconsistentes e improbables. Decir como la cosa más natural que el N. T. se ha compuesto entre el 50 y el 150, entendemos que no puede ser admitido, no ya sin reservas, sino de una manera absoluta. Por eso también debemos poner algún correctivo al uso de las categorías racionalistas de *primera* y *tardía* tradición. Los escritos del N. T. recogen ciertamente la tradición de las iglesias; pero todos están tan cercanos a los acontecimientos, que esa distinción es más fruto de una concepción preestablecida, que expresión de la realidad. Lo mismo hemos de decir de la división entre escritos genuinos y derivados; todos están en el marco histórico de la tradición apostólica y, aun admitiendo la no genuinidad de las Pastorales — cosa que no se ha probado hasta ahora, mientras toda la crítica externa dice lo contrario—, difícilmente podrá inferirse de ello que estas cartas suponen una tardía tradición no apoyada en la práctica y la doctrina de san Pablo. El argumento es especioso. Porque también es problemática la distinción radical que se propugna entre la constitución de las iglesias palestinenses y las paulinas. Aun partiendo de la importancia que san Pablo da a los carismas, principalmente en 1 Cor., y de que en esta carta no se hable de obispos ni de presbíteros, esto no prueba que en aquella iglesia y en otras del ambiente helénico no hubiese ministros dirigentes y, por otra parte, el mismo Pablo la regía con plena autoridad, que hoy llamaríamos *ordinaria e inmediata*, mientras nada nos demuestra que esa y otras iglesias estuviesen totalmente en manos de los carismáticos como dirigentes según soprase el viento del Espíritu y sin nadie que juzgase de la validez de estos impulsos carismáticos. Aquí, como en otros casos, la teoría fundamenta los hechos contra toda lógica.

Otra observación, y de no pequeña entidad, hemos de hacer sobre la exégesis de los Evangelios. Bien que se busque una explicación de las diferencias, no contradicciones, que se observan en los textos evangélicos, y hasta pasemos por la, no demostrada, existencia de la célebre fuente Q; habremos de admitir, en efecto, que antes de ser escritos los Evangelios existían narraciones de hechos y sentencias del Señor y que sobre ellas se han compuesto los escritos canónicos; pero no hay razón suficiente para negar o poner en duda la historicidad de lo que es por algunos rechazado, de todo lo que haya podido ser discutido; el procedimiento es cómodo pero no es admisible. Así da la impresión el A. de que

pocas cosas de los hechos narrados en los Evangelios pueden tenerse por históricas, no sólo del tiempo postpascual, sino aun de los acontecimientos pertenecientes a la vida mortal de Jesucristo; y por ello se puede relegar a lo confuso la elección de los apóstoles, el oficio a que se les destina, y los pasajes tan ecle-siológicos como Mt 16 y 18. Del mismo modo puede decir, contra todo el contexto evangélico, que «históricamente no puede demostrarse que (Jesús) manifestara intención de que el evangelio se predicara también... a los gentiles. Las palabras que a esto se refieren son todas discutidas». Son discutidas, es cierto, pero ¿por qué y con qué razones se inpuñan? Esto es lo que importa. Porque cercenar a capricho es muy fácil, pero no es científico.

Defensa de la herejía

Al A. le son simpáticos los judíos y los protestantes. A nosotros también. Al menos estaremos de acuerdo en que no hay derecho a perseguir a un pueblo en masa por lo que pudieran haber hecho algunos de sus antepasados y que tampoco se puede achacar mala fe, dolo y formal herejía a quienes siguen la vida cristiana en una confesión que estiman ser la verdadera Iglesia de Jesucristo y contener el verdadero Evangelio. Por eso somos tan *ecumenistas* como el A. y rogamos todos los días a Dios que se acabe la división de la cristiandad y que la verdad evangélica ilumine a todos los hombres de este mundo, para que sea una realidad «el único rebaño bajo un único Pastor». Y como él, entendemos que el verdadero ecumenismo no puede lograrse por el disimulo de lo que nos separa, ni por las componendas en el orden doctrinal; que no es cosa de la caridad solamente, sino también y de modo principal de la verdad, de llegar a un entendimiento en la interpretación del Evangelio, aunque, en efecto, subsistan peculiaridades y hasta discrepancias en puntos que no afecten a la esencia misma de la Iglesia. De acuerdo. También hemos de admitir que muchas veces las herejías han nacido de una recta intención y del deseo de purificar la Iglesia y que no hay que echar fango a la faz de los hermanos que disienten de nosotros, ni tampoco a los mismos heresiarcas, que, tal vez, no siempre fueron lo diabólicos que una apologética despiadada o apasionada los ha hecho.

Ahora bien, la herejía no es una discrepancia en algo accidental, que no afecte a lo que es la misma sustancia de la unidad en la doctrina, en la fe. Cierto que en los movimientos que han dado lugar a las herejías puede haber existido una razón determinante que proceda de circunstancias en las que la Iglesia se haya colocado fuera de la rectitud, como un cisma puede ser provocado por la imprudencia o el abuso de autoridad de la Jerarquía. Pero ni aquí se legitima por ello el desplante de la desobediencia y la ruptura de la unidad, ni allí se consagra como recta interpretación del Evangelio la proposición de doctrinas que están

en contra de la verdad revelada. No; la herejía nunca es compatible con la unidad en la fe. No se trata en ella de diversas explicaciones de una misma verdad, como puede ocurrir en los sistemas teológicos; sino de verdaderos errores que se oponen a lo que, lejos de ser opinable, es el patrimonio auténtico de la Iglesia. ¿Que puede haber muchas cosas en que la herejía y la fe de la Iglesia católica coincidan? Cierto. Pero una sola negación que afecte a lo sustancial destruye la fe, para convertirse en «opinio», como dice santo Tomás.

Sostener lo contrario, como el A. insinúa, sería establecer un sincretismo, que sólo puede tener por fundamento la indiferencia respecto del objeto mismo de la fe. Los concilios y los Papas no han obrado arbitrariamente cuando, aun con dolor, han tenido de declarar que la herejía es el «naufragio de la fe».

Todo cuanto pueda hacerse para encontrar un mismo sentido de esta fe, debe promoverse; pero, como dice bien el mismo A., nunca podemos buscar esta unidad por componendas y transigencias en la doctrina. Ni tampoco es reprehensible que el católico se sienta firme en posesión de la verdad; por el contrario, esto es una exigencia de la misma fe, que no puede ser vacilante y dudosa, el que duda de la fe católica, o piensa que la verdad puede hallarse fuera de ella, ya ha dejado de ser católico.

La sucesión y el sacerdocio

Porque ésta es una de las doctrinas más importantes que afectan a la sustancia de la Iglesia y porque es aquí precisamente donde se halla el punto de fricción más violenta entre la Iglesia católica y las iglesias y confesiones separadas, queremos hacer algunas consideraciones sobre la posición manifestada por el A.; no se trata de algo que pertenezca a la *forma* en que vive la Iglesia, sino a la misma *esencia* de ella.

Ya hemos indicado que el A. sostiene un concepto de sucesión que no puede aceptarse: los apóstoles habrían sido reemplazados por la Iglesia. Esto lleva consigo un hiato entre la potestad sagrada de los apóstoles y la naturaleza de esta potestad en el sacerdocio jerárquico: aquella potestad sería de derecho divino, ésta, por el contrario, de institución eclesiástica, de orden práctico y adjetivo. Toda la obra está implantada en este principio y por él se desarrolla la interpretación tanto del sacerdocio común, como del ministerial. No encontramos justificación para ello, ni en la exégesis, que parte del dualismo entre iglesias palestinenses e iglesias helénicas y se apoya principalmente en la negación de autenticidad a las cartas pastorales y, como hemos dicho, en una exégesis poco firme de la 1 Cor; ni tampoco en la historia primitiva del N. T. y de la literatura cristiana de los siglos I y II. Concretamente es imposible interpretar las cartas de Ignacio de Antioquía y la misma *Didajé* separadas del contexto paulino

y, además, el testimonio de Ireneo es más explícito de lo que el A. supone, no sólo en la estimación de la Iglesia romana, sino precisamente en la naturaleza de la sucesión, de la transmisión de la doctrina por parte de los apóstoles a aquellos que escogieron para regir las iglesias por ellos fundadas. Por eso el concilio Vaticano II se refiere a estos testimonios para establecer la sucesión jerárquica: «Ita, ut testatur S. Irenaeus, per eos qui ab Apostolis instituti sunt Episcopi et successores eorum usque ad nos» (LG, 20). Por cierto que éste y otros textos semejantes se echan de menos entre las abundantes citas que la obra contiene del Concilio.

La esencia de la Iglesia

Si quisiéramos extraer de esta obra el pensamiento del A. sobre la esencia de la Iglesia, separadas las características más o menos accidentales que constituyen su forma cambiante y cambiabile, nos parece que quedaría reducido a esto, y creemos no ser excesivamente rigurosos:

La Iglesia no es un concepto abstracto puramente metafísico, distinto de la comunidad de los miembros que la componen, del Pueblo de Dios; todo lo que es la Iglesia se encierra en esos miembros todos los cuales son absolutamente iguales en cuanto al bautismo y a su incorporación al cuerpo de Cristo. Totalmente correcto.

Hay una distinción esencial entre Reino de Dios e Iglesia; ésta es de suyo peregrina y expectante, el Reino es la realidad escatológica que vendrá. Jesucristo predicó el Reino de Dios; la Iglesia vino después. La misma predicación del Evangelio a los gentiles no fue proclamada por Jesucristo, sino que es obra principalmente de Pablo, no sin la oposición de la iglesia palestinese. Aquí hallamos la tensión petrino-paulina característica de la escuela tuingense, a la que parece inclinado el A., tensión que nunca se ha probado ni es fácil probar.

Lo que constituye el fin de la Iglesia es dar testimonio de la resurrección de Jesucristo, hecho que, por otra parte, no se comprueba históricamente por los evangelios canónicos, los cuales sólo nos dan la experiencia de los apóstoles de haber visto al resucitado.

Elemento esencial de la Iglesia es la presencia del Espíritu, que se manifiesta en los carismas, por lo cual son los carismas los que rigen la Iglesia primitiva; sólo más tarde aparece la concepción jerárquica, quizá como una necesidad, que primero se sintió en la comunidad jerosolimitana. Aquí juegan para el A. un papel importantísimo los documentos *derivados*, en especial las cartas pastorales, que ya no son auténticamente paulinas.

No hay una idea de sucesión rigurosa de origen divino; a los apóstoles sucede la misma Iglesia, que es la que crea el sacerdocio jerárquico o ministerial. Sólo hay un sacerdote, Jesucristo y por éste son llamados sacerdotes, y lo son

realmente en cierto sentido todos los fieles; las funciones que hoy llamamos sacerdotales pueden ser desempeñadas, al menos en determinadas circunstancias por cualquiera de los fieles, aun la consagración de la Eucaristía y el perdón de los pecados. El que estos ministerios se reserven a los clérigos pertenece a la *forma* variable de la Iglesia, no a su esencia.

El Primado romano, como sucesor de Pedro, es convenientemente y aun necesario. Pero sus orígenes son bastante oscuros, comenzando ya por la promesa contenida en Mt 16, cuya historicidad se discute y mucho más Jn 21, que pertenece al tiempo postpascual y, por tanto, no puede ser interpretado como estrictamente histórico. En la creación de la institución del Primado intervinieron causas humanas, no todas rectas y auténticamente evangélicas.

Reducida a estos términos la esencia de la Iglesia, difícilmente podemos reconocerla; en ella cabrían desde el gnosticismo de Marción hasta el humanitarismo e indiferentismo de nuestros días. Lamentamos tener que emitir este juicio sobre una obra que pudo haber producido grandes bienes si el A. no se hubiese inclinado con tanta frecuencia a corrientes que no son católicas, ni, digámoslo sencillamente, demasiado científicas.