

LA IGLESIA EN EL DIALOGO ECUMENICO

MANUEL GESTEIRA GARZA

INTRODUCCION

El misterio de la Iglesia puede plantearse desde la realidad de Cristo o desde la Pneumatología, desde la encarnación o desde la resurrección.

La Edad Media prefería un planteamiento cristológico, pero desde el Jesús histórico y desde la encarnación; aún más: desde la muerte de Jesús (acentuación de la salvación por la muerte de Cristo como satisfacción y mérito; la inmortalidad del alma por encima de la resurrección. Son consecuencia de la "theologia crucis"). Se olvida, en cambio, al Resucitado. Se habla ciertamente de Cristo Rey, pero su reino no es el del Kyrios resucitado, escatológico, sino que su reino se identifica con la Cristiandad en el mundo ejerciéndose a través de las "dos espadas". Por ello, al olvidar al Señor resucitado, presente, y atender al Jesús histórico, pasado, la Iglesia es concebida bajo el esquema de "re-presentación" (la jerarquía eclesiástica y el "vicarius Christi in terris"). Lo cual implica una mayor diferencia entre el pueblo de Dios, por una parte, y la jerarquía por otra que representa a Cristo. El orden sacramental se desplaza hacia el orden jerárquico.

Lutero parte de este planteamiento, pero sustituyendo (por razones en parte históricas) el ministerio por la palabra de Dios en Cristo, que él ve encarnada en la Escritura. Por otra parte considera la justificación como el "articulus stantis aut cadentis ecclesiae". Se centra, pues, en la actividad redentora de Cristo y no en su señorío universal, en su dominio cósmico por la resurrección (Ep. a los Efesios y Colosenses). Prescinde así totalmente del concepto de Cristo rey. En todo caso "el reino

no es de este mundo". Traspasa a la Escritura el concepto de autoridad: la Iglesia se identifica con la predicación de la palabra y la administración del sacramento. Acentúa así la Iglesia invisible, mientras el régimen externo del pueblo de Dios, la jerarquía le compete al estado.

La concepción de la salvación nos lleva a una visión personalista, que olvida el aspecto ontológico y universal. Acaece en una dimensión vertical —palabra que desciende— no horizontal, por transmisión en el espacio y en el tiempo. La justificación es puramente individualista. Se ha perdido el sentido comunitario de los sacramentos y la justificación subsiguiente. La Iglesia se forma y constituye a partir de la fe: es la agregación o suma de los creyentes.

La gloria de Dios no resplandece en la Iglesia. Lutero acentúa la separación Cristo-Iglesia, Cabeza-Cuerpo. Para Lutero el ser humano de Cristo resucitado viene a reducirse a la Palabra, a la Escritura, en la que se nos da.

Calvino, en cambio, acentúa la gracia, la salvación por la carne de Cristo. Para Calvino "desde que esta fuente de la vida comenzó a habitar en nuestra carne, no permanece oculta, lejos de nosotros, sino que está cerca y se nos ofrece para que podamos participar de ella. Por eso la carne de Cristo es como una fuente rica e inagotable que derrama a torrentes sobre nosotros la vida que brota de la divinidad. ¿Quién no ve entonces que la comunidad con la carne y sangre de Cristo es indispensable para todos los que tienden hacia la vida celestial? A ello se refieren muchas afirmaciones del Apóstol, por ejemplo, las de que la Iglesia es cuerpo de Cristo y su plenitud y él es su cabeza (Ef. 1, 22-23)" (Inst. IV, 17, c. 8).

Por eso la gracia viene por la carne de Cristo y hemos de estar unidos a él como carne suya, es decir, como su cuerpo, como miembros suyos, a la Cabeza. Es el Espíritu Santo el que nos incorpora a Cristo por la fe (Inst. III, 1, c. 1), el que nos hace miembros del Señor resucitado, carne de Cristo. La eclesiología de Calvino es esencialmente pneumática; parte de la concepción Cabeza-Cuerpo. La cabeza es Cristo, el Señor resucitado que está "en el cielo", en la lejanía: el Espíritu Santo será el que nos acerque a él, el que nos une e incorpora a él. La eclesiología de Calvino —como su concepción de la eucaristía— es una eclesiología "de ascensión". La unión entre la cabeza y el cuerpo no se realiza tanto por una bajada de Cristo sino por un dinamismo ascensional por el que la comunidad

es elevada hasta el Señor “sentado a la derecha del Padre” e incorporada a él.

Al partir, no de la cruz, sino del Señor resucitado, Calvino considera a Cristo presente en la Iglesia. No necesita ser “representado”. El mismo es cabeza de su cuerpo sin que sea necesaria otra capitalidad ni otra cabeza.

Protestantes y católicos estamos de acuerdo actualmente en que el ser de la Iglesia ha de buscarse en Cristo, y en la salvación operada por él. Pero los caminos se separan al entender el modo en que se verifica esa redención. Para el protestantismo es el acaecer de la palabra “vertical” de Dios, palabra creada recibida por la fe. El catolicismo destaca, en cambio, la actuación humana de Jesús en la redención. Esta actuación humana es el signo o el vaso donde se encuentra y actúa la realidad divina. Esta “ontología” cristológica encuentra su paralelismo en la Iglesia que implica también una institución, un cuerpo orgánico, un elemento jerárquico.

IGLESIA Y PRIMADO ROMANO

“La acentuación del Señor resucitado como Kyrios —frente a la “theologia crucis” de Lutero— lleva a la Iglesia católica a una objetivación de este Kyrios en su vicario el Sumo Pontífice, a una “theologia gloriae”, a la manifestación del Resucitado frente al ocultamiento que defiende Lutero” (Así W. Künneth, en “Theologie der Auferstehung”, Munich 1951, 223ss.).

El primado no es, para Lutero, “iure divino”, sino institución humana. Respecto a Mt. 16, Lutero no señala a la persona de Pedro: la “roca” o “piedra” es la confesión de fe de Pedro. Sobre esa fe de Pedro que es respuesta a la palabra de Dios en Cristo se basa la Iglesia. La única autoridad es, pues, Cristo; todo gira en torno a los dos polos: palabra de Dios que desciende y fe que responde.

Sin embargo, esta postura ha sido superada en la actualidad. Si dejamos a un lado la opinión de Bultmann y su escuela (para quienes los textos del “primado” no provienen del Jesús histórico), nos encontramos con un considerable número de teólogos —encabezados por O. Cullmann— que aceptan la historicidad de los pasajes de Mt., Lc. y Jn. y refieren las palabras de Jesús, no ya a la confesión de Pedro, sino a su misma per-

sona. Por ello creemos que existe, en general, acuerdo entre las Iglesias en lo siguiente : Existe “iure divino” (es decir, como proveniente del mismo Jesús histórico) un primado concedido a Pedro, al menos de honor y por cierto tiempo, sobre el primitivo colegio apostólico. (Como es sabido, Cullmann reduce el primado de Pedro a la época en que este estuvo en Jerusalén. Luego, al abandonar la Ciudad Santa y dirigirse a las “naciones” el primado pasó a Santiago, obispo de Jerusalén y “hermano del Señor”).

Mayor problema lo constituye la sucesión en el primado de Pedro. En la concepción católica el primado conferido por Jesús a Pedro se transmite de hecho en el primado romano.

ALGUNOS INTERROGANTES

Sin embargo, cabría reflexionar sobre estos puntos:

1. Cabe discutir el que el primado sea precisamente *romano* “iure divino”. Podría ser un obispo cualquiera de la Cristiandad, vinculado o no a una diócesis determinada.

2. Habría que distinguir entre la *realidad* del primado y el *modo* de ejercerlo. Este ha variado mucho a lo largo de la historia. El modo en que ejerció San Pedro el primado fue muy sencillo: se redujo casi exclusivamente a un “dejar hacer”, a respetar el principio de la subsidiariedad. Lo mismo podemos decir de la época de las persecuciones, preconstantiniana. En las cartas de San Gregorio Magno podemos leer las siguientes expresiones que nos hablan de otra forma de concebirlo. El pontífice rechaza el título de “obispo universal” y “padre común”, “nam si unus ut putat universalis est, restat ut vos episcopi non sitis” (PL 77, 1005 A). “Ego autem fidenter dico quia quisquis se *universalem sacerdotem* vocat vel vocari desiderat, in elatione sua antichristum praecurrit, quia superbiendo se caeteris praeponit” (PL 77, 891 D). No se niega aquí el primado, pero sí una forma determinada de ejercerlo.

3. La Iglesia católica tiende a situar fuera de sí misma “las puertas del infierno”. Siendo ella santa habrá de luchar contra potencias malignas exteriores. Las Iglesias evangélicas, en cambio, tienden a situar “las puertas del infierno” dentro de la misma Iglesia. El mal amenaza ciertamente también desde dentro de las murallas en forma solapada y constante. Hay

ciertamente una “*communio peccatorum*” dentro de la “*communio sanctorum*” (cf. “*Sanctorum communio*” de D. Bonnhoeffer). La Iglesia es “*simul justa et peccatrix*” “*in capite et in membris*”. Es preciso escuchar incesantemente la llamada de la Reforma: “*Ecclesia semper reformanda*”! Esto significa.

4. Habría que *distinguir* claramente (aunque no *separar*: *inconfuse-indivise* de Calcedonia) al Espíritu Santo de lo humano en la Iglesia sin identificarlo con ninguna de las estructuras: primado, jerarquía y pueblo de Dios. Es preciso estar siempre alerta “porque las cosas más altas y más santas son el lugar privilegiado para los peores abusos” (H. de Lubac, *Über die Wege Gottes*, p. 147). En este sentido es importante la acentuación del Colegio episcopal y el carisma de los laicos. ¿Cabría hablar de un imprescindible diálogo y de una mutua confrontación de todas estas estructuras?

5. ¿Cabría valorar, por parte católica, la tensión que aparece en la Escritura entre el “*apártate Satanás*” y el “*me negarás tres veces*” dirigido por Jesús a Pedro y el “*te daré las llaves del reino de los cielos*”, “*confirma a tus hermanos*” y “*apacienta a mis ovejas*”? ¿Tomamos en serio los católicos ambas afirmaciones? ¿Cabría alguna profundización o aportación sobre la teoría medieval del “*papa haereticus*”?

IGLESIA Y MINISTERIO

Del anterior capítulo se derivan importantes consecuencias para el ministerio.

En Lutero el *Verbum incarnatum* se reduce al *Verbum praedicatum*. Le importa la Palabra-sentencia de Dios sobre el hombre —juicio y gracia realizados en la cruz de Cristo— y su proclamación a la asamblea por la predicación, de la que el sacramento es sólo una forma. Por eso en la Iglesia no hay más que un solo misterio: el de la proclamación de la Palabra-sentencia que Dios hizo recaer sobre la humanidad en la cruz de Cristo (¡recuérdese la justicia forense!) y que se nos conserva en el Evangelio. En el único ministerio de la predicación convergen los diversos oficios —el presbiterado, el episcopado— que, en definitiva, son sinónimos. La autoridad o régimen

temporal es ejercida en la Iglesia por el Estado, mientras que la autoridad espiritual está representada por la autoridad de la Palabra de Dios presente en la Escritura (Vemos aquí la estrecha dependencia de Lutero de la concepción medieval de la Iglesia).

La potestad del ministerio de la palabra se da a todos por el bautismo y el consiguiente sacerdocio universal, aunque su ejercicio público dependa de la vocación o elección por parte de la comunidad. El ministerio, para Lutero, se reduce a una pura función —actuación de la “viva vox evangelii”—, un mero servicio en el encuentro de la palabra de Dios con el individuo. El cuerpo de Cristo no es un verdadero organismo con diversidad de miembros y funciones (1 Cor. 12), sino una mera agregación de partes iguales.

No obstante, el luteranismo se distancia hoy día un tanto de esta visión (lo cual va ligado también a la separación del Estado). Los ministros son considerados en la actualidad no como una mera función en la comunidad, sino como don y disposición de Dios. La Federación de Iglesias luteranas de Alemania (VELKD) afirma que el ministerio eclesiástico es continuación del ministerio de los apóstoles: los ministros se sitúan también frente a sus comunidades con la autoridad de representantes y mensajeros de Cristo. Pero esto es válido únicamente en cuanto que ellos ejercen su función en subordinación al evangelio apostólico. Esta subordinación tiene lugar por la vinculación de la predicación y la doctrina del ministerio en la Iglesia a la Sagrada Escritura donde se contiene el testimonio primero de la Iglesia primitiva.

Hoy en día se reconoce también que la gracia implica un elemento jurídico y que la decisión de fe ha de realizarse dentro de ciertos “órdenes” previos de carácter jurídico-moral. Así H. Dombois en su obra “Das Recht der Gnade” (Witten 1961). (También Karl Barth alude a este problema en KD II/1, 591ss.).

Para Calvino, Cristo es la única cabeza de su Iglesia. El Resucitado se hace presente en ella; por eso permite diversas formas de ministerio en torno a él. Existen un “orden” en la Iglesia establecido por Dios, y sin que él se ligue a este orden nos ha ligado a nosotros a él con una vinculación duradera e incondicional. Sin embargo, no se identifica la Iglesia con el cuerpo de Cristo.

Calvino reconoce, a diferencia de Lutero, una tercera característica de la Iglesia además de la predicación y la administración de los sacramentos: el ministerio. Aunque éste no se sitúa paralelamente a la palabra y el sacramento sino que viene dado como el presupuesto necesario sin el que aquéllos no podrían subsistir. Satanás se esfuerza “en hacer vacilar el ministerio que *Cristo ha ordenado en la Iglesia*, de tal forma que, con su eliminación, desaparezca también la edificación de la comunidad” (Inst. IV, 1, c. 11). No puede, por tanto, existir la verdadera Iglesia sin el ministerio ordenado por Cristo. El es, por otra parte, la única cabeza tanto de la Iglesia local como de la Iglesia universal. Los ministerios eclesiásticos se hallan en estrecha dependencia de Cristo. Por ello existe una pluriformidad de ministerios en torno a la singularidad de la cabeza. De aquí nace el carácter colegial del ministerio en la Iglesia reformada.

ALGUNOS INTERROGANTES

A) Al Catolicismo.

1. Es preciso acentuar la función, el ministerio como servicio. El ministerio en la Iglesia no es meta, sino paso o puente —pontifex—; su función es llevar a los hombres al encuentro personal con Dios. Los dos polos son ciertamente Dios y el hombre. La jerarquía no puede constituir una muralla en ese encuentro, sino servirlo. Lo primario en la Iglesia es el pueblo de Dios, el sacerdocio común a cuyo servicio se hallan los ministerios; no viceversa. Y, sin embargo, ¡cuántas veces hemos identificado el “orden” con la misma salvación cayendo así en una ética legalista que reduce el cristianismo al cumplimiento del “orden” olvidando que aquél en definitiva es, no un encuentro con el “orden” (o el ministerio), sino un encuentro con Dios a través del “orden”.

2. Hay que atender al problema del ministerio en la Iglesia primitiva. El problema del Episcopado monárquico. Y sobre todo a la no separación orden-jerarquía. En los primeros siglos la ordenación es siempre relativa, no absoluta, es decir, va ligada a una comunidad o a un territorio. No se separa, pues, entre orden y jerarquía acentuándose así la funcionalidad del orden (el orden no existe en sí, sino siempre *para una comunidad* y en función de ella), hasta tal punto que los concilios de

Calcedonia y el II de Nicea se plantearon el problema de la “reordenación” de los que habían sido ordenados sin “título”, es decir, sin ministerio, sin función o sin referencia a una comunidad. En otro sentido el problema vuelve a replantearse en la cuestión del bautismo con el papa Esteban. Alejandría y Cartago identificaban hasta tal punto ordenación y jerarquía que un obispo, p. ej., que estuviese fuera de la Iglesia carecía de la misma potestad de orden, y por ello el bautismo conferido fuera de la Iglesia sería inválido. La decisión del papa Esteban implica una distinción: permanece la potestad de orden, cesando la de jurisdicción. Esta distinción se va profundizando en la Edad Media llegando entonces a una separación total de la potestad de orden y la de jurisdicción, desligando así el servicio del gobierno de la Iglesia —distinción entre “oficio” y “beneficio”— y situando éste en un nivel con frecuencia profano.

Esta misma separación entre ordenación y jurisdicción condujo a una acentuación del primado romano en la Edad Media con detrimento del episcopado. (Cf. K. Mörsdorf, “Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie”, *MüThZ* 3 (1952).

B) Al Protestantismo.

1. El ministerio no puede ser una institución autónoma. El teólogo católico J. Ratzinger afirma que la “viva vox evangelii” va íntimamente ligada a la “viva successio” (cf. “Primat, Episkopat und successio apostolica”, en “*Catholica*” 13, 270). La palabra y la sucesión apostólica sólo pueden oponerse si se toma la palabra exclusivamente como palabra escrita, como un libro. Pero la palabra en el Nuevo Testamento es, sobre todo, palabra oída, palabra predicada, no leída, y por tanto si la “successio apostolica” descansa en la palabra, no puede reducirse a un libro simplemente, sino que como “successio verbi” deberá ser también “successio praedicatorum”, lo cual no puede tener lugar sin una misión, es decir, sin una continuidad personal desde los apóstoles. Precisamente la palabra, que en el Nuevo Testamento no es letra muerta sino “viva vox” exige una “viva successio”.

2. La sucesión no es un mecanismo automático, como afirma Karl Barth (I/1, 105s.). Tanto el ministro y el ministerio

como el sacramento son instrumentos en manos del Espíritu Santo. Esto nos indica que no hay una mera línea de sucesión histórica, sino también una intervención “vertical” de Dios en cada caso sobre la dimensión “horizontal”, espacio-temporal. No todo se reduce, pues, a una mera sucesión temporal, a unas listas de obispos que se transmiten un depósito. Las “listas” son importantes en cuanto “árbol genealógico”: representan un testimonio, un recuerdo del discipulado, un indicador que señala hacia su inicio —los apóstoles y el evangelio—, pero no constituyen la sucesión como tal, sino que la suponen (como el árbol genealógico no da la vida sino que la supone).

IGLESIA Y SUCESION APOSTOLICA

Para el protestantismo la apostolicidad de la Iglesia no se sitúa tanto en la sucesión apostólica en el espacio y en el tiempo cuanto en la continuidad espiritual de la Iglesia de hoy respecto al mensaje y la Iglesia de los apóstoles: es el consentir con ellos, escucharlos —en la S. Escritura— y percibir su mensaje. La apostolicidad no se plantea, pues, en el terreno histórico-jurídico ni consiste en la comunicación del Espíritu por un rito institucional.

A través de los mismos apóstoles, fundamento de la Iglesia (= S. Escritura), Cristo mismo rige la comunidad. El Señor edifica a través de ellos. Dios sigue hablando a través de ellos. La Iglesia es, por tanto, apostólica cuando ésta sigue el Nuevo Testamento haciendo de él fuente y norma de vida (Cf. K. Barth, KD IV/1, 798-825).

Para Cullmann la Iglesia apostólica es superior, es normativa, “norma normans”. Pero esta Iglesia primera, normativa, cristaliza en un momento dado en el Nuevo Testamento, en el evangelio. A partir de este momento cesa la “viva vox”, la tradición, para dar lugar a la Escritura. La Iglesia que hasta entonces era “norma normans” se sitúa ahora debajo de la palabra convirtiéndose en “norma normata” por la palabra ya fijada definitivamente en los libros sagrados, en el canon.

ALGUNOS PROBLEMAS

1. Es aceptable la distinción de Cullmann entre Iglesia apostólica e Iglesia posterior. Ciertamente no son iguales, sino

que se sitúan en distinto plano. Los apóstoles poseyeron prerrogativas que no volvieron a repetirse después. La Iglesia católica reconoce implícitamente esta diferencia entre la Iglesia apostólica y la Iglesia posterior al afirmar que “la revelación quedó cerrada con la muerte del último apóstol”. No obstante, quizá en la práctica no aparece del todo clara la diferencia entre los apóstoles y sus sucesores, entre la revelación primera y el dogma posterior.

2. Sin embargo, aun admitiendo la necesidad de esa distinción, creemos que la diferencia es, no esencial, sino de grado entre la Iglesia apostólica y la Iglesia posterior, ya que una misma es la Palabra que persiste y uno mismo es el Espíritu de la Palabra —el Espíritu Santo— que explica y da a conocer la palabra en el seno de la Iglesia. Palabra y Espíritu son los vínculos que unen a la Iglesia primera con la Iglesia posterior. Un mismo Espíritu inspiró a los apóstoles y asiste a la Iglesia a lo largo del tiempo.

3. No olvidemos, por otra parte, que “la herencia que los apóstoles transmiten no son sólo proposiciones sobre su propia experiencia, sino su espíritu, el Espíritu Santo de Dios: la realidad verdadera, por tanto, de lo que ellos habían experimentado en Cristo. En su palabra se conserva también su experiencia personal. Espíritu y Palabra conjuntamente forman la permanente y eficaz posibilidad de una experiencia que es radicalmente la misma de los apóstoles, aunque siempre y esencialmente —por basarse en la palabra transmitida por ellos— descansen sobre su experiencia y la continúe... Esta “*successio apostolica*”, en el sentido pleno y total de la palabra, *transmite... no sólo un conjunto de verdades sino la experiencia viva*: el Espíritu Santo y el Señor siempre presente en la Iglesia, el sentido vivo y perenne de la fe” (Así Karl Rahner, en *Escritos de Teol. I*, “Sobre la evol. del dogma”, p. 82). El testimonio divino que motiva nuestra fe queda captado sólo en nuestro encuentro *personal* con Cristo. La fe nos coloca ante el Dios que se nos revela *personalmente*, situándonos en un tu a tu con él.

En este sentido se puede hablar de una sucesión apostólica de la Iglesia como tal, por el contacto directo, inmediato, de la Iglesia actual —de sus miembros— con el Cristo de entonces y resucitado. Dentro de esta sucesión apostólica de la Iglesia universal se sitúa la sucesión jerárquica.

Después de hablarnos de los obispos como sucesores de los apóstoles, el Vaticano II nos dice que la predicación apostólica, expuesta principalmente en los libros sagrados, debía conservarse hasta el fin de los tiempos por una sucesión continua. Y añade: “De ahí que los apóstoles, comunicando lo que ellos mismos han recibido, amonestan a los fieles (no dice: a los obispos) a que conserven las tradiciones que han aprendido de palabra y por escrito (cf. 2 Tes 2, 15) y a que sigan combatiendo por la fe que se les ha dado de una vez para siempre (cf. Jud 3)”. Y añade: “de esta forma la Iglesia, en su doctrina, en su vida y en su culto *perpetúa y transmite* a todas las generaciones todo lo que ella es, *todo lo que cree*” (Cons. de Rev. n. 7).

En forma aún más explícita se nos explica esta “doble” sucesión “que deriva de los apóstoles”: “Esta tradición, que deriva de los apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo, puesto que va creciendo en la comprensión de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes que las meditan en su corazón, ya por la *percepción íntima* que experimentan de las cosas espirituales, ya por el *anuncio* de aquellos que, con la sucesión del episcopado, recibieron el carisma cierto de la verdad”. Hay pues, una dependencia (o sucesión) directa de los creyentes, de todo el pueblo de Dios —en el que se *incluye* la jerarquía— que por el estudio y contemplación de la palabra transmitida y la luz íntima del Espíritu “deriva de los apóstoles” directamente. Y dentro de ella, como una parte de esta “sucesión apostólica universal”, la sucesión particular de los obispos. El concilio acaba diciendo: “La Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios” (Ib. n. 8 b). “*Todo el pueblo santo, fiel a este depósito*, unido a sus pastores en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, persevera constante en la fracción del pan y en la oración, de suerte que *prelados y fieles colaboran estrechamente en la conservación, en el ejercicio y en la profesión de la fe recibida*” (Ibid., n. 10 a. Cf. también Const. de Eccl., n. 25 c).

EL PROBLEMA DE LA INFALIBILIDAD

Lutero habla de la certeza de la salvación en Cristo. Calvino de la certeza de la elección. “La certeza de la elección...

es inseparable de la certeza de Cristo, de la seguridad que Cristo nos concede como buen pastor para siempre” (W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, Munich 1957, p. 171). Para Lutero lo que nos da seguridad es únicamente Cristo en su Palabra, la Escritura. Para Calvino es el Espíritu Santo, en virtud del cual tiene lugar nuestro encuentro con el Señor resucitado y por quien llega hasta nosotros su Palabra. Adquirimos la certeza de la salvación cuando Cristo, que es la misma salvación se nos da. La certeza de la salvación adquiere su confirmación —para Calvino— en los sacramentos que nos aseguran de que “verdaderamente participamos del cuerpo y la sangre de Jesús, de su muerte, de su vida, de su Espíritu y de todas sus misericordias” (Niesel, *ibid.*, p. 182).

En la teología de Lutero se acentúa la Escritura como garantía de la certeza de salvación. Según Calvino la Iglesia visible nos certifica de la participación en el cuerpo de Cristo y por ello nos da la garantía de la salvación, de nuestra pertenencia a la Iglesia de los *elegidos*.

Sin embargo, hay que advertir que esta certeza (= infalibilidad) se plantea más bien en el terreno existencial, no doctrinal; en el terreno personal —Christus prome— no en el de la realidad abstracta; en el plano Cristo-fe, no en el de un respaldo intelectual que sirva de base a la fe.

ALGUNOS INTERROGANTES

A) Dirigidos al Catolicismo.

1. ¿No cabría reflexionar sobre esa “infalibilidad existencial” que aparece en las Iglesias de la Reforma? ¿La infalibilidad más que centrarse en verdades o principios teóricos, no debería plantearse en el terreno existencial? Es verdad que este problema existencial de la “salvación para nosotros” se oculta tras la definición, p. ej., de Calcedonia que a primera vista parece algo abstracto. Pero ¿puede decirse lo mismo de otros casos? En este sentido ¿no podría cambiar la formulación puramente intelectual —o doctrinal, conceptual— del dogma quedando a salvo el elemento profundo, —personal o existencial, diríamos—?

2. El Concilio nos habla de una “*hierarchia veritatum*” (Decr. de Ecum., n. 11), según su cercanía al misterio de la salvación —“por su diversa conexión con *el fundamento* de la

fe cristiana”— (y por ello con aquel terreno “existencial” de que antes hablábamos: el encuentro salvador entre Dios y el hombre en Cristo). En otras palabras: esa “jerarquía” se mide por la escatología o salvación definitiva. Hay cierto número de dogmas que tienen una importancia salvífica relativa, no absoluta: tienen valor únicamente en el tiempo, pero “no saltan hasta la vida eterna”, son medio y no fin; son válidos solamente para el “status viae”, no para el “status termini” (el primado, por ejemplo, o la infalibilidad “cesarán” en la patria). En el momento “del paso de este mundo al Padre” el cristiano no suele plantearse el problema de creer en este o en aquel dogma; en cambio sí tiene la máxima importancia nuestra incorporación a Cristo. (Son interesantes, a este respecto, las reflexiones de Lutero sobre “el Papa en nuestro lecho de muerte”, en WA 10, III, 259, 5; 260, 6).

Todo ello significa que dentro de la *infalibilidad hay grados*, hay una “jerarquía”. Grados que vienen definidos por su cercanía a la realidad de la salvación.

3. Cabría reflexionar también sobre las relaciones que median entre la infalibilidad pontificia y la infalibilidad de la Iglesia universal. Es verdad que el Concilio Vaticano I, así como el II, afirman que las definiciones del Papa, “de por sí y no por el consentimiento de la Iglesia son irreformables, puesto que han sido proclamadas bajo la asistencia del Espíritu Santo prometida a él en San Pedro, y así no necesitan de ninguna aprobación de otros ni admiten tampoco la apelación a ningún otro tribunal” (Cf. Const. Iglesia, n. 25 y D 1839). Pero por otra parte ambos concilios definen la infalibilidad pontificia no por sí misma, sino a partir de la de la Iglesia, pues el Romano Pontífice “goza de aquella infalibilidad con la que el Redentor divino quiso adornar *a su Iglesia* al definir la doctrina de fe o de costumbres” (D 1839), por eso en él “reside singularmente el carisma *de la Iglesia misma*” (Const. Igle., n. 25).

4. La infalibilidad no tiene carácter absoluto sino relativo: se refiere a la revelación a la que explica. En sus “*Institutiones religionis christianae*”, dice Calvino: “Cuando ellos afirman que la Iglesia no puede equivocarse, lo explican así: la Iglesia está dirigida por el Espíritu Santo, por eso puede marchar seguramente por su camino sin necesidad de la Palabra; adonde quiera que vaya no puede pensar o hablar más que la verdad... Ahora bien; nosotros les concedemos aquella primera afirma-

ción, a saber: el que la Iglesia en aquellas cosas que son necesarias para la salvación no puede errar, también creemos que esto es válido porque ella deja a un lado su propia sabiduría y se deja guiar por el Espíritu Santo por medio de la Palabra de Dios. La diferencia consiste, por tanto, en lo siguiente: nuestros adversarios sitúan la autoridad de la Iglesia fuera de la palabra de Dios; nosotros, por el contrario, queremos que se encuentre vinculada a la Palabra y no permitimos que se separe de ella” (Inst. IV, 8, cap. 13). Es esta una exigencia muy justa y que la Iglesia católica deberá tener muy en cuenta. Quizá bajo la influencia de las “dos fuentes” se centró demasiado en la asistencia del Espíritu Santo olvidando que el Espíritu es inseparable de la Palabra. Aunque el Concilio destaca la vinculación del Magisterio a la Palabra (Const. de Eccl., n. 25d y de Rev., n. 10b) no queda suficientemente clara la distinción entre ambos. Se nos dice, en efecto, que “todos deben conformarse y sujetarse” a la Palabra de Dios (Const. de Eccl., n. 25d), pero se añade que esta sujeción se da de hecho en la transmisión de la revelación “*por escrito*”, o “*por la sucesión legítima de los obispos* y sobre todo por el *cuidado del mismo Romano Pontífice*”, con lo que parecen situarse en el mismo plano la Escritura y el Magisterio que antes se habían distinguido.

5. En el cap. 2, n. 12, la Const. de Eccl. trata “De sensu fidei et charismatibus in populo christiano”. Comienza diciendo que todo el pueblo participa del don profético de Cristo. Esto significa que *todos y cada uno* de los fieles están ungidos e impulsados por el Espíritu Santo. La Iglesia está fundamentada no sólo sobre los apóstoles sino también sobre los profetas (Ef. 2, 20; 3, 5; 4, 11). Cada cristiano es enseñado de forma inmediata por el Espíritu con preferencia a toda otra instrucción humana. “En cuanto a vosotros, tenéis la unción del que es santo y *lo sabéis todo...* así la unción que de él habeis recibido permanece en vosotros y *no necesitais que nadie os enseñe* porque, como la unción os lo enseña todo y es verídica y no mentirosa, permanecéis en él según ella os enseñó” (1 Jn. 2, 20-27). Por eso “la universalidad de los fieles que tienen la unción del Santo (cf. 1 Jn. 2, 20-27) *no puede fallar* en su creencia y ejerce esta su peculiar propiedad mediante el *sentido sobrenatural de la fe* de todo el pueblo, cuando “*desde el obispo hasta los últimos fieles seglares*” manifiesta el asentimiento universal en las cosas de fe y de costumbres. Con ese

sentido de la fe que el Espíritu Santo mueve y sostiene, el *pueblo de Dios* bajo la dirección del magisterio al que sigue fidelísimamente, recibe no ya la palabra de los hombres, sino la verdadera palabra de Dios (cf. 1 Tes. 2, 13); se *adhiera indefectiblemente a la fe dada de una vez para siempre a los santos* (cf. Jud. 3); penetra profundamente con rectitud de juicio y la aplica más íntegramente a su vida”.

Este “*sensus fidei*” o “*sensus fidelium*” es respuesta a la palabra de Dios: obediencia de la fe a la palabra de Dios. La Const. cita 1 Tes. 2, 13: “Por esto incesantemente damos gracias a Dios de que al oír la palabra de Dios que os predicamos, la acogisteis no como palabra de hombre, sino como palabra de Dios cual en verdad es y obra eficazmente en los que creéis”. De este “*sensus fidei*” dice la relación de la Comisión teológica: “Est, scilicet, quasi facultas *totius Ecclesiae*, qua ipsa in fide perspicit revelationem traditam, discernens inter verum et falsum in rebus fidei ac simul penitus in eam intrat eamque plenius in vita applicat” (Cf. H. Küng, *La estructura carismática en la Iglesia*, “*Concilium*” 4 [1965], pág. 48, nota 5). (Ya Santo Tomás hablaba de un “*sensus fidei*”, “*lumen fidei*” o “*habitus fidei*”, a priori e infalible (cf. II-II q. 1, a. 4 ad 3; a. 5 ad 1) que debe completarse con la predicación exterior. Por eso “*ad fidem duo requiruntur: quorum unum est cordis inclinatio ad credendum et hoc non est ex auditu, sed ex dono gratiae; aliud autem est determinatio de credibili* (el contenido de la fe), *et istud est ex auditu* (In Ep. ad Rom. 10, 17 lectio 2; cf. también *ibidem* 8, 30, lectio 6), de forma que “*nisi Spiritus Sanctus adsit cordi audientis, otiosus est sermo doctoris*” (Super Ev. Joh., 14, lectio 6). El aspecto subjetivo, existencial y el aspecto doctrinal de la fe se complementan mutuamente. Y la infalibilidad objetiva no sirve para nada si no va acompañada de la infalibilidad subjetiva concedida por el Espíritu Santo. Dios sólo puede ser “*objectum certum fidei*” si es al mismo tiempo el “*Deus auctor fidei*”. (Cf. sobre esta problemática E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie*, Maguncia 1965, 273ss.).

6. Otros problemas se plantean a la infalibilidad desde la filosofía de la religión o desde el mismo concepto de revelación. Tales son: el problema del lenguaje mítico, esencial a toda expresión religiosa. La consiguiente “*major dissimilitudo*” que se da en todo dogma y aún en la misma revelación en

cuanto formulación doctrinal, frente a la indudable “similitud” respecto a la realidad del Dios trascendente. Finalmente: el planteamiento personalista de la revelación como comunicación de una persona —el Hijo de Dios en Cristo— por encima de la comunicación de unas verdades, por lo que la “doctrina” revelada vendría a ser la formulación humana —siempre parcial e inadecuada— de aquella revelación-comunicación personal divina. ¿Qué lugar corresponde a la infalibilidad *doctrinal*, tal como la entiende la Iglesia católica, en una revelación entendida principalmente como encuentro y comunicación personal?

B) Dirigidos al Protestantismo.

1. ¿No admitirán todas las Iglesias, de hecho, una infalibilidad “práctica”, aunque no formulada, teóricamente, en un dogma? Nos parece que, desde el momento en que todas las Iglesias defienden como *ciertos* una serie de presupuestos dogmáticos, estamos admitiendo, de hecho, una infalibilidad. La realidad de la redención, la confesión de fe en la salvación por Cristo es considerado por todos nosotros como algo certísimo e indubitable. Mas, junto a esto, nos encontramos también todas las Iglesias con principios derivados, admitidos también *en la práctica*, como irrefutables. Todo ello nos lleva a preguntar: ¿cómo puede compaginarse, o se compaginan de hecho, la imprescindible pluralidad en la Iglesia con la necesaria unidad?

2. Por otra parte, en todas las Iglesias hay una cabeza —bien en sistema “sinodal” o “colegial” o bien en sistema “primacial”— que define y delimita la fe de cada Iglesia. No corresponde esta función al pueblo. Aunque las cabezas atiendan ciertamente a la fe del pueblo —de la que ellos mismos participan por tradición, cultura, educación, ambiente y que les conduce a una determinada interpretación de la Sagrada Escritura— y a la palabra de Dios en la Biblia, es esa misma cabeza la que tiene que “definir” o delimitar los artículos de fe. (Así lo hizo, por ejemplo, el Consejo Ecuménico de las Iglesias, determinando el “mínimum” necesario para pertenecer a una asamblea cristiana).