

Hans Küng

EL CONCILIO

Y LA
UNIÓN
DE LOS
CRISTIANOS

HANS KÜNG

EL CONCILIO Y LA UNIÓN
DE LOS CRISTIANOS

SANTIAGO DE CHILE
EDITORIAL HERDER

1962

2624
15 962

NIHIL OBSTAT: El censor: BONIFATIUS SÜLTRUP, OSB.

Imprimase: Santiago de Chile, 18 de diciembre de 1961
Monseñor VICENTE AHUMADA, Vicario General

© Editorial Herder 1962

N.º Regto. 3546-61

Es PROPIEDAD

Depósito Legal B. 3343 - 1962

PRINTED IN SPAIN

GRAFESA, Torres Amat, 9 - Barcelona

ÍNDICE

	<u>Págs.</u>
EL PAPA JUAN XXIII	9
TAREA ECUMÉNICA DEL CONCILIO	11
NECESIDAD DE RENOVACIÓN CONSTANTE EN LA IGLESIA . .	20
1. La Iglesia se compone de hombres	22
2. La Iglesia de los pecadores	33
3. La renovación de la Iglesia es siempre necesaria . .	44
EL MARCO DE UNA RENOVACIÓN CATÓLICA DE LA IGLESIA .	47
1. Podemos sufrir	47
2. Podemos orar	50
3. Podemos ejercer la crítica	53
4. Podemos obrar	59
LA RENOVACIÓN DE LA IGLESIA EN LA HISTORIA Y EN LA ACTUALIDAD	69
1. La renovación de la Iglesia antes de la reforma . .	70
2. ¿Por qué rechazó la Iglesia católica la reforma pro- testante?	79
3. ¿Restauración católica o renovación católica? . .	83
4. ¿Cómo pueden volver a encontrarse los católicos y los protestantes?	100
5. Ensayos católicos para la realización positiva de las legítimas intenciones protestantes	108
6. La cuestión de la doctrina	118
7. ¿Y la piedad popular?	128
8. La dificultad capital para la unión	135
EL CONCILIO ECUMÉNICO Y LA UNIÓN	153
1. ¿Desengaño o cumplimiento?	153

	<u>Págs.</u>
2. Posibilidades	162
3. Unión por grados	191

APÉNDICES

I. Posición de los obispos alemanes ante la posición del episcopado frente al primado pontificio . . .	197
II. Síntesis de los 20 concilios ecuménicos de la historia de la Iglesia	205

Es un signo agradable que un teólogo eche mano de la sugestión manifestada por el padre santo al anunciar el concilio, para mostrar, partiendo de una fiel adhesión a la Iglesia, las perspectivas que se ofrecen frente a la cristiandad escindida y a las esperanzas en el futuro concilio.

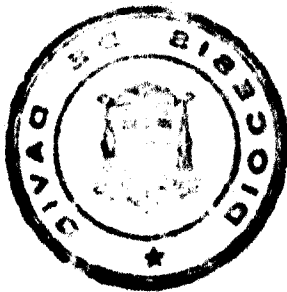
Deseo al libro y a su gran tema una acogida inteligente y una amplia difusión.

FRANCISCO, CARDENAL KÖNIG,
ARZOBISPO DE VIENA

EL PAPA JUAN XXIII

«...fiet unum ovile et unus pastor» (Ioh 10, 16). Quae quidem suavissima spes iam Nos duxit vehementerque excitavit ad propositum illud publice enuntiandum, Oecumenicum videlicet cogendi Concilium, ad quod sacrorum Antistites, de gravibus religionis rebus tractaturi, ex universo terrarum orbe convenient, ea praesertim de causa, ut ad Catholicae Fidei incrementum et ad rectam christiani populi morum renovationem deveniatur, utque ecclesiastica disciplina ad nostrorum temporum necessitates rationesque aptius accommodetur. Id profecto mirabile praebebit veritatis, unitatis, caritatisque spectaculum; spectaculum dicimus, quos ii etiam cernentes, qui ab Apostolica hac Sede seiuncti sunt, suave, ut confidimus, invitamentum accipient ad illam unitatem quarendam assequendamque, quam Iesus Christus a caelesti Patre flagrantibus rogavit precibus.

«...habrá un solo rebaño y un solo pastor» (Ioh 10, 16). Profundamente animados por esta suavísima esperanza, hemos anunciado públicamente nuestro propósito de convocar un Concilio Ecuménico, al que habrán de acudir de todo el orbe de la tierra los sagrados pastores para tratar de los graves problemas de la religión, y principalmente para promover el incremento de la Iglesia católica, una saludable renovación de las costumbres del pueblo cristiano, y para poner al día las leyes que rigen la disciplina eclesiástica, según las necesidades de nuestros tiempos. Ciertamente, esto constituirá un maravilloso espec-



táculo de unidad, verdad y caridad tal, que, al contemplarlo, aun los que viven separados de esta sede apostólica sentirán — según confiamos — una suave invitación a buscar y lograr la unidad por la que Jesucristo dirigió al Padre celestial sus ardientes plegarias.

Papa JUAN XXIII, encíclica *Ad Petri cathedram*, de 29 de junio de 1959.

TAREA ECUMÉNICA DEL CONCILIO

El anuncio del Concilio Ecuménico hecho por el papa Juan XXIII fue recibido en muchas partes con entusiasmo, aunque éste no fue siempre bien dirigido. La resolución del papa es de las que hacen época. Su primera y preciosa consecuencia ha sido un decidido cambio de clima.

Dentro de la Iglesia católica primeramente. Casi de la noche a la mañana, la unión de los hermanos separados dejó de ser asunto de una reducida vanguardia, de unos valientes admirados, ridiculizados, compadecidos o combatidos, para convertirse en tema, no sólo teóricamente afirmado, sino prácticamente vivido, de la Iglesia entera, aun en países puramente católicos y de la jerarquía de la Iglesia. La teología y la pastoral de signo ecuménico no es ya mirada como capricho particular, sino como tarea imprescindible de la Iglesia universal. En este momento, la unión se anhela, se aspira, se pide en la Iglesia católica con fuerza e intensidad totalmente otras. «Teniendo en la mirada las páginas más luminosas de todos los siglos, se puede afirmar que el Concilio Ecuménico... está ya preparando, en la intimidad episcopal y sacerdotal, el buen propósito de cada eclesiástico, un deseo más acuciante de dilatar las fronteras de la caridad y de permanecer en su puesto con claridad de pensamiento y con grandeza de espíritu»¹.

1. Exhortación del sumo pontífice Juan XXIII al clero de las tres Venecias, reunido en San Marcos el 23 de abril de 1959. Texto esp. en «Ecclesia» 19 (9-5-1959) 537.

Fuera de la Iglesia católica también. No obstante la esperanza inicialmente exagerada, todavía se enteran, y conocen con gozo, las comunidades cristianas no católicas reunidas en el Consejo Mundial Ecu­ménico, de que, por vez primera desde los tiempos de la reforma, la jerarquía de la Iglesia católica abandona su posición más bien pasiva, de espera, tanteos, delimitaciones y puras llamadas de retorno a la Iglesia, emprendiendo enérgicamente, por personal iniciativa de su pastor supremo, el camino hacia un encuentro.

La esperanza de la unión ha subido de un salto gracias al audaz anuncio y amplia visión del papa. Acaso muchos teólogos circunspectos se lo hubieran resueltamente desaconsejado, pero el papa se decidió con seguridad verdaderamente carismática, como él mismo escribe en la exhortación antes mentada: «...para cuyo anuncio escuchamos una inspiración de cuya espontaneidad sentimos, en la humildad de nuestra alma, como un golpe imprevisto e inesperado»². Mas, a la vez, por su valiente acción, el papa ha dado respuesta al deseo de unidad, a menudo latente y muchas veces casi sofocado por seculares prejuicios religiosos y tergiversaciones políticas, por la limitación y el resentimiento y hasta por la detrac­ción y la calumnia. La reacción de la opinión pública ha demostrado hasta qué punto desean hoy dondequiera esta unidad los hombres de buena voluntad, que están ya cansados — hay que decirlo también — de tener que consolarse con definiciones y distinciones teológicas que apenas comprenden ya los hombres de hoy.

Así pues, las esperanzas en el concilio son grandes, pero sus posibilidades son reducidas y han de juzgarse con suma serenidad. Un entusiasmo ilusionario por la unión sólo produce daño y desvía de los enormes esfuerzos que la unión ha de requerir. De algunas primeras reacciones al anuncio del concilio parecía deducirse que bastaría, como si dijéramos, sentarse en torno a una mesa y entablar diá-

logo para tener un concilio de unión (como el de Lyón de 1274 o el de Florencia de 1439) y redactar una fórmula de unión. Hasta muchos católicos pensaron que se trataba simplemente, en este sentido, de la vuelta de los hermanos separados a la Iglesia. Todo eso es, naturalmente, ilusión. No en balde el papa mismo, al anunciar el concilio, habló de la realización de un triple plan y, a par del concilio, anunció la reforma del derecho canónico y la celebración de un sínodo romano dirigido a la reforma práctica de la diócesis de Roma³.

El tercer punto del plan se realizó en enero de 1960. Naturalmente, el Sínodo Diocesano Romano no puede tomarse en todo aspecto como modelo del concilio ecuménico. El sínodo diocesano mira a la situación de una diócesis; el concilio ecuménico, a la situación de la Iglesia universal. El sínodo diocesano está bajo el derecho canónico general y sólo tiene muy reducidas posibilidades de reforma; el concilio ecuménico está sobre el derecho canónico general y, en unión con el papa, tiene autoridad legislativa en todos los dominios del derecho canónico y puede, por ende, llevar a cabo reformas de gran estilo para la Iglesia universal.

Ahora bien, la primera encíclica de Juan XXIII, que citamos al comienzo, ha puesto plenamente de relieve que la suavísima esperanza de la unión está ligada al incremento de la fe católica («*catholicae fidei incrementum*»), con la verdadera renovación de costumbres del pueblo cristiano («*recta christiani populi renovatio*») y con la mejor adaptación de la disciplina eclesiástica a las necesidades y condiciones de nuestros tiempos («*utque ecclesiastica disciplina ad nostrorum temporum necessitates rationesque aptius accommodetur*»). Así pues, esto es lo que ha de traer el concilio, y el papa confía en que un concilio que cumpla esas tareas prácticas será mucho mejor que las apelaciones, con frecuencia repetidas, al retorno, tan teóricas como

2. Ibid.

3. «Ecclesia» 19 (7-2-1959) 149.

ineficaces; una suave invitación, como dice el papa («suave, ut confidimus, invitamentum»), a los hermanos separados a que busquen y hallen la verdadera unidad.

En una palabra: según el pensamiento de Juan XXIII, la unión de los cristianos separados está ligada a la renovación interna de la Iglesia católica, a la que el futuro concilio ha de contribuir de manera esencial.

Según las informaciones de la prensa, el papa hizo destacar claramente esta perspectiva del concilio en la audiencia al Colegio griego: «El padre santo hizo notar que, al surgir en él la idea, tuvo siempre presente que esta asamblea afectaría exclusivamente a la Iglesia católica. Ésta necesita adaptarse⁴. En el mundo moderno han cambiado muchas cosas, tanto entre los fieles como en la manera de vida que han de llevar. A esto aludió ampliamente el padre santo el 25 de enero. Cuando la Iglesia haya llevado eso a cabo, podrá dirigirse a sus hermanos separados y decirles: “Mirad lo que es la Iglesia, lo que hace, el aspecto que tiene.” Sólo cuando la Iglesia aparezca así modernizada y rejuvenecida en medida sana, podrá decir a los hermanos separados: “Venid a nosotros.” Hoy, claro está, sería imposible e inútil emprender discusiones sin término, que no conducirían a nada.»

Las mismas ideas expresó el papa a la Junta central de la A. C. italiana, el 14 de febrero de 1960:

«El objetivo primero e inmediato del concilio es presentar al mundo la Iglesia de Dios en su perenne vigor de vida y de verdad, y con su legislación ajustada a las circunstancias actuales, de manera que responda cada vez más a su divina misión y esté preparada para las necesidades de hoy y de mañana. Después, si los hermanos que se han separado y que están también divididos entre sí quieren concretar el común deseo de unidad, podremos decirles con vivo afecto: “Ésta es vuestra casa, ésta es la casa de todos los que llevan la señal de Cristo.” Si, por lo contrario, se quisiera empezar con discusiones y debates, nada se conseguiría»⁵.

Con particular claridad habló el papa, según «L'Osservatore Romano», a los presidentes diocesanos de la A. C. italiana: «El concilio ecuménico, a su vez, se presenta como una manifestación de excepcional y vastísima trascendencia y de ver-

dadera catolicidad mundial. Cuanto acaece confirma que el Señor asiste, con su santa gracia, al saludable proyecto. La idea del concilio no ha madurado como fruto de prolongadas consideraciones, sino como flor espontánea de inesperada primavera... Con la gracia de Dios, Nos haremos, pues, el concilio. Y entendemos prepararlo teniendo como mira aquello que es más necesario consolidar y vigorizar en el conjunto de la familia católica, en conformidad con el designio de nuestro Señor. Después, cuando hayamos actuado este poderoso empeño, eliminando aquello que de parte humana podía obstaculizar un más expedito camino, presentaremos la Iglesia en todo su fulgor, *sine macula et sine ruga*, y diremos a todos los otros que están separados: «ortodoxos», protestantes, etc.: “ésta es la Iglesia de Cristo. Nosotros nos hemos esforzado en serle fieles, pidiendo al Señor la gracia de que ella permanezca siempre como El la ha querido. Venid, venid. Éste es el camino abierto al encuentro, al retorno. Venid a ocupar o a volver a ocupar vuestro puesto, que para muchos de vosotros es el puesto de vuestros antiguos padres. De la paz religiosa de la familia cristiana reconstruida, ¡qué alegría, qué prosperidad, aun de orden cívico y social, nos es lícito esperar para el mundo entero!”»⁶.

En esta visión, la cuestión de la invitación a los cristianos no católicos es una cuestión secundaria. Las varias significaciones de las palabras «concilio» y «ecuménico» han suscitado aquí falsas esperanzas. El inglés *council* se usa tanto, en sentido estricto, para significar el concilio tradicional de la Iglesia, como, en sentido más lato, para consejo o reunión. Y, en este contexto, «ecuménico» significa, en el Consejo Ecuménico de las iglesias, una reunión intereclesiástica; pero en el sentido tradicional del derecho canónico, la junta de todos los obispos, en cuanto circunstancias externas no les impidan la asistencia. Sin embargo, también un concilio limitado a la *ecumene* católica, un concilio catolicorromano será, según la intención del papa, un asunto ecuménico, es decir, que afecta a todos los cristianos del orbe. Y esto no sólo porque un concilio de la antigua Iglesia será seguido con vivo interés y auténtica participación por todos los cristianos, no sólo por-

4. La palabra italiana, *aggiornamento*, expresa mejor esta idea.

5. Extracto y referencia en «L'Osservatore Romano» del 15-16; «Ecclesia» 20 (27-2-1960) 262.

6. «Ecclesia» 19 (22-8-1959) 204.

que todo concilio católico ha de tener importantes repercusiones interconfesionales, sino, sobre todo, porque, según la mente del papa, el concilio ha de crear las condiciones previas para la unión. La participación de teólogos no católicos en ciertas sesiones preparatorias del concilio entra en el terreno de la posibilidad, tanto como la invitación de observadores no católicos, con los que pueden tenerse deliberaciones en comisiones especiales⁷. Una colaboración no católica indirecta (aun con ayuda del Consejo Ecuménico de las iglesias) parece en todo caso más fecunda para el momento actual, que una participación directa, actualmente aún no madura.

Con razón nota el profesor E. Stakemeier, conocido especialista del concilio de Trento y de la actual controversia entre protestantes y católicos:

«Una invitación a las comunidades separadas a que busquen la unidad se cumple también en el caso en que el concilio cree una situación que facilite a los hermanos separados que buscan la unidad unirse de nuevo con la Iglesia católica. El concilio podría muy bien crear la base para fructuosos diálogos teológicos interconfesionales y condiciones favorables para deliberaciones acerca de la unión de los separados, que operarían una aproximación para la que se notan ya muchos signos esperanzadores»⁸.

Stakemeier cita en este contexto a Hugo Schnell, *Oberkirchenrat*, luterano: «Nunca hemos pensado que fueran cuestiones decisivas la invitación, el número de invitados y su categoría. Son éstas, cuestiones ciertamente importantes, pero, al fin y al cabo, secundarias. Digamos claramente que en un diálogo hay más posibilidades que en una participación oficial... Como quiera que, en una eventual participación de iglesias no romanas en el concilio, éstas estarían en minoría, la categoría de los participantes no desempeñaría papel alguno. Con miras a las votaciones, una participación como observadores sería acaso más deseable que con voto deliberativo...»

7. Cf. también la conferencia de prensa del cardenal secretario de estado, D. TARDINI, en «L'Osservatore Romano» de 1 de noviembre de 1959.

8. E. STAKEMEIER, *Das kommende Konzil und die Einheit der Christen*, «Lebendiges Zeugnis», junio 1959, p. 6; cf. las propuestas de Stakemeier respecto a una colaboración no católica en el concilio, p. 7 s.

Así pues, la misión directa del concilio será la renovación interna de la Iglesia o, como puede decirse también con matiz sobre el que volveremos, la reforma interna de la Iglesia. Con ello se demuestra *ad oculos* a los cristianos de dentro y fuera de la Iglesia católica lo que en el fondo fue siempre una evidencia católica, a saber, que el reformar no es una exclusiva protestante, es decir, acatólica. Predicadores y teólogos protestantes, en Europa y en países de misión, han esgrimido con harta frecuencia el argumento decisivo de que su iglesia era la iglesia reformada, y la Iglesia católica la no reformada. Con harta frecuencia también, predicadores y teólogos católicos han tratado la reforma de la Iglesia como un tabú teológico y práctico, como si las promesas hechas a la Iglesia excluyeran toda reforma. Una y otra cosa están en contradicción con la mejor tradición católica. Indudablemente, la palabra «reforma» está lastrada o tarada, por lo que se llama simplemente «la reforma» y «los reformadores».

Las lenguas románicas no tienen, en general, como las germánicas y anglosajonas, la posibilidad de distinguir entre «reforma» en sentido general y «reforma» en sentido protestante (*reformatio*, *la riforma*, *la réforme*, «la reforma»; sólo en la escritura se remedia a veces la equivocidad por medio de la mayúscula). Pero originariamente «reformado» no era una designación confesional. Ciertamente *réformer* y *réformation* eran palabras favoritas de Calvino. Sin embargo, en la Fórmula de concordia, las iglesias luteranas se llaman todavía «nuestras iglesias reformadas», como, por otra parte, los calvinistas continuaban llamándose «católicos». Sólo en el último cuarto del siglo XVI se afianza en las iglesias de la Fórmula de concordia, la tendencia a llamarse «luteranas»; las restantes iglesias protestantes, para expresar que sólo en ellas fue radical la reforma, se llaman a sí mismas «reformadas». Este vocabulario fue sancionado en la paz de Westfalia (1648)⁹. Por

9. Cf. O. WEBER, art. *Reformierte Kirchen*, en: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Gotinga 1959, III, 534.

ahí sería posible que la palabra o lema programático de la «Ecclesia semper reformanda» — su historia no se ha escrito aún — tenga su origen, acaso muy reciente, en ámbito calvinista.

Mas todo esto no modifica para nada el hecho de que *reformare*, «dar forma nueva», «volver algo a su forma originaria», etc., tiene un sentido perfectamente aceptable y con sólido fundamento en la tradición católica. Aparece, desde luego, en la traducción bíblica de la Vulgata: «Iesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae» (Phil 3, 21), y: «Reformamini in novitate sensus vestri» (Rom 12, 2). Así, las palabras *reformator*, aplicada señaladamente a Cristo, y *reformare*, en el sentido particularmente de *intus reformari*, se hallan incontables veces en la antigua liturgia, en los padres y en los teólogos de la edad media¹⁰. Con la creciente secularización de la Iglesia posconstantiniana, esas palabras se aplican cada vez más a la Iglesia misma en el sentido de una verdadera reforma, de suerte que la «reformatio Ecclesiae in capite et in membris» puede francamente llamarse el santo y seña de la baja edad media. ¡Cuántas obras se compusieron sobre este tema en tiempo del concilio de Constanza! Y no se olvide que la *reformatio morum* no sólo se puso a discusión en el concilio ecuménico de Vienne de 1311-1312, sino que, ya en 1215, el gran Inocencio III convocó el importantísimo cuarto concilio Lateranense «propter reformationem universalis Ecclesiae», como lo proclamó programáticamente el papa, tanto en el anuncio del concilio¹¹ como en el discurso de apertura¹².

Así pues, aun terminológicamente, *reformare* está sólidamente fundado en la tradición católica. Pero tampoco en la realidad se discutió jamás la necesidad de reforma dentro de la Iglesia católica, ni en la alta edad media, ni en el renacimiento y la reforma, y, naturalmente, menos

en la época de la reforma tridentina y postridentina. Puede, pues, hablarse de renovación o de reforma de la Iglesia. Lo decisivo no es en primer término la palabra que se prefiera, sino la manera como se explique. Lo decisivo es cómo se funda teológicamente una renovación o reforma de la Iglesia, cómo se entiende fundamentalmente en su naturaleza, posibilidades y límites y cómo se la ve realizada en la historia y en la actualidad.

Antes de un concilio es menester una reflexión teológica e histórica a fondo, y es particularmente urgente antes de este concilio, con su conjunto de problemas católicos dentro de la Iglesia y ecuménicos hacia fuera. Por eso tenemos que hablar, siquiera con inusitada brevedad:

1. De la necesidad permanente de renovación en la Iglesia.
2. De la manera de renovar la Iglesia católica.
3. De la realidad de la renovación católica en la historia y en la actualidad.

Partiendo de estos grandes temas, se iluminarán las tareas concretas del proyectado concilio ecuménico.

10. Véase la bibliografía en: Y. CONGAR, O.P., *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, París 1950, p. 356 s (trad. castellana Estela, Barcelona 1961).

11. PL 216, 824.

12. PL 217, 673.

NECESIDAD DE RENOVACIÓN CONSTANTE EN LA IGLESIA

De dos maneras distintas se oye hablar de la Iglesia en la vida corriente. El idealista, eclesiástico o seglar, desde el púlpito, en la enseñanza, en la conversación diaria, ve a la Iglesia como la Iglesia de Dios: pura, sin mancha y sin tacha, santa, con la mira puesta únicamente en la salvación de los hombres. El realista, en la calle, junto a la mesa del bar, en la lectura del periódico, ve a la Iglesia como agrupación de hombres: humana y hasta demasiado humana en la cabeza y en los miembros, dura e intolerante, aparato de ambición hostil a la libertad, complicada en los tratos y política de este mundo, con defectos de toda laya. ¿Quién de los dos tiene razón? Los dos, aunque, por distintos conceptos, tienen razón y sinrazón. Razón, en cuanto la Iglesia es en algo tal como los dos la ven, siquiera ese «ser» haya de tomarse analógicamente; sinrazón, en cuanto la Iglesia, con parcialidad exclusiva, es vista sólo así. En el fondo, ni al realista ni al idealista les interesa la renovación de la Iglesia. El idealista, que sólo mira el lado de luz de la Iglesia, la tiene por innecesaria; el realista, prisionero de la parte oscura de la Iglesia, por imposible. Sólo quien, con auténtico amor a la Iglesia, cuyo miembro es, tiene valor para mirar las sombras y creer, no obstante, en la luz, sólo ése puede abrirse a una renovación de la Iglesia tal como el papa la espera del concilio. Que nadie, pues, se espante si, en el presente capítulo, nuestra mirada se fija agudamente en el lado os-

curo de la Iglesia. Este modo de ver es unilateral, pero no lo hacemos fin en sí ni describe o aprehende la totalidad, ni siquiera lo esencial.

Entendemos por Iglesia «el pueblo de Dios del nuevo Testamento, fundado y jerárquicamente ordenado por Jesucristo, al servicio del reino de Dios y la salvación de los hombres, que existe como místico cuerpo de Cristo»¹. Así pues, en una descripción completa de la Iglesia no se da verdadera antítesis entre la visión de la Iglesia desde Dios, corriente sobre todo en la teología católica («Ecclesia in Spiritu sancto congregata»), y la visión de la Iglesia desde los hombres, corriente en la teología protestante («Ecclesia» como «congregatio fidelium»). También el Catecismo Romano explica largamente la palabra *ecclesia* (de *ekkaleo*, «llamar» o «convocar»), y la palabra le da pie para la definición real: «Mas, por uso común de las sagradas Escrituras, esta palabra se emplea sólo para significar al pueblo cristiano y las reuniones de los fieles, es decir, de los que han sido llamados por la fe a la luz de la verdad y al conocimiento de Dios, de suerte que, rechazadas las tinieblas de la ignorancia y los errores, piadosa y santamente den culto al Dios verdadero y vivo y de todo corazón le sirvan. Y, para decirlo en una sola palabra, la Iglesia es, como dice san AGUSTÍN, el pueblo fiel disperso por el orbe entero (*de nono articulo, 2*)»².

Así pues, la Iglesia es, y lo es esencialmente, una institución de Dios por Jesucristo en su santo Espíritu. Sólo como misterio santo de arriba puede comprenderse por la fe su naturaleza. Sin embargo, la Iglesia no ha de ser considerada sólo desde arriba. No es lícito divinizar a la Iglesia, como si ya no se compusiera de hombres reales, es decir, de hombres tal como éstos son en la realidad. Ya en su fundación, el llamamiento de Cristo que la fundaba

1. M. SCHMAUS. *Katholische Dogmatik*, Munich 1958, III/1, 48; trad. castellana, Rialp, Madrid 1960.

2. *Catechismus ex decreto Ss. Concilii Tridentini ad parochos Pii V. Pont. Max. jussu editus*, Bassano 1833, p. 65 s (texto lat. y trad. cast., BAC, Madrid 1956).

era una cara, y otra el seguimiento obediente de hombres débiles. En analogía con Jesucristo, único que nos da la clave para entenderla y cuyo místico cuerpo y forma de manifestación terrena es la Iglesia, en ésta lo divino está siempre ligado con lo humano. Hasta el fin de los tiempos la Iglesia será a par un misterio de Dios y una construcción humana, un misterio único de luz y sombras. Sólo por eso tiene sentido hablar de renovación y reforma de la Iglesia. Y esto es lo que vamos a aclarar ahora en dos calas de profundidad, pero que en realidad se compenetran mutuamente. La reforma de la Iglesia es siempre necesaria porque la Iglesia se compone:

1. De hombres.
2. De pecadores.

1. La Iglesia se compone de hombres

El mundo no es nunca como debe ser. Donde hay hombres hay deficiencias, y donde hay deficiencias hay necesidad de mejora o corrección. Lo que se deforma ha de ser reformado. Así, la reforma, nuevas y reiteradas reformas son una evidencia en todos los ámbitos mundanos, no sólo para los soñadores de un mundo mejor, sino para el simple ciudadano de la calle, que, en espontánea resistencia contra todo malestar, clama pidiendo bienestar.

Esto en el mundo. Pero justamente la Iglesia no es el mundo. No lo es, primeramente, en el sentido general de mundo visible y profano. La Iglesia, en su más profundo centro, en la vida del Espíritu Santo de Jesucristo, es invisible o, digamos mejor, sólo aprehensible mediante la fe. Viviendo enteramente de la gracia de Dios, es templo espiritual de Dios, misteriosa realidad del cuerpo de Cristo. El poder, la virtud configuradora de la Iglesia es el Espíritu Santo de Jesucristo. Él, invisible, funda diariamente de nuevo la Iglesia, la despierta, la anima e ilumina, le da movimiento y eficacia. Él la hace vivir su vida espiritual

como comunidad de gracia, de fe y caridad. ¿Qué tiene que reformar aquí el hombre?

La Iglesia no es el mundo. La Iglesia no es de este mundo. Justamente como pueblo de Dios, como cuerpo de Cristo, la Iglesia, no obstante su invisibilidad, es a par visible en los hombres y órdenes que la forman. La Iglesia es asible y perceptible, histórica, psicológica y sociológicamente. La Iglesia es una institución fundada por Dios por medio de Cristo que, como comunidad de hombres creyentes en Cristo, continuamente despertada, movida y configurada por el Espíritu Santo, se convierte constantemente en acontecimiento nuevo por la actividad de sus miembros.

Así, la Iglesia tiene carácter personal o histórico y, a la vez, institucional y óntico. En analogía con el Dios hombre, cuyo cuerpo es, la Iglesia es visible e invisible: en la predicación de la palabra divina, ordenada por Cristo, por medio del apostolado, en la administración de los sacramentos, en la confesión de la fe y en la actuación de la caridad. Así como en el tiempo de su fundación la Iglesia era ya una comunidad delimitada y organizada con sus dirigentes, jerarquías, ritos y usos, así es hasta hoy visible en sus miembros particulares, en la predicación de la palabra de Dios, en la administración de los sacramentos y también en su orden jurídico. Como Iglesia de Dios, compuesta de hombres y ordenada a los hombres, como misterio divinohumano, la Iglesia está situada en la dimensión del tiempo y del espacio, es una magnitud terrena e histórica cuyas instituciones y constituciones divinas se transforman continuamente, por su lado humano, en sus expresiones ideales, culturales, sociales, jurídicas y estéticas. Como Iglesia en el tiempo, no está nunca acabada sobre la tierra. El tiempo no para jamás, y la Iglesia no puede menos de andar constantemente hacia delante. En cada tiempo se le plantea la grave tarea de nueva forma accidental. En conclusión, la Iglesia de Dios, compuesta de hombres, está en el mundo y en la historia del mundo.

Mas esto significa juntamente que el mundo y su historia están también en la Iglesia. Las más varias tendencias espirituales y civilizaciones, lenguas y situaciones, preguntas y respuestas han contribuido a determinar la faz de la Iglesia y han impreso en ella su cuño. Este cuño significó a menudo un nuevo rasgo feliz y un enriquecimiento de la Iglesia, pero a menudo también una desfiguración y empobrecimiento. Jesucristo, cabeza, continúa en la Iglesia, su cuerpo, su propio anonadamiento, la *kénosis* paulina: «Como Cristo Señor, en el misterio de su encarnación, tomó sobre sí un estremecedor anonadamiento (*kénosis*), al entrar Él, hijo de Dios, en las condiciones de lo humano, en su estructura psicosomática concreta y limitada, en la pequeña estrechez de un contorno ligado al tiempo y al espacio; al entrar, señaladamente, en la pavorosa muchedumbre de contingencias humanas desde el pesebre a la cruz; así también la Iglesia, cuerpo suyo, al entrar en los movimientos de la historia, hubo también necesariamente de sufrir un anonadamiento, una degradación de sí misma; es decir, la Iglesia sólo puede reflejar mediata e imperfectamente aquella secreta gloria celestial que por naturaleza le pertenece»³.

Cierto que la Iglesia es indestructible en lo que le viene de Cristo. Sin embargo, cada forma histórica de la Iglesia de Dios en el mundo y en la historia universal sólo realiza en cada época una de sus posibles formas, y esa forma realizada, con todas sus ganancias, representa siempre a par una pérdida o, por lo menos, un peligro de pérdida. El hecho ha sido a menudo notado⁴.

El mundo judío, con su monoteísmo inextirpable, su esperanza mesiánica y su religiosidad que abarcaba la vida entera, trajo a la Iglesia todo lo que el antiguo Testamento significa para Cristo y los cristianos; pero le trajo

también, en muchos puntos, una estrechez nacionalista y una piedad exterior de obras y cumplimiento legal.

El mundo griego, con su sabiduría mundana, su sentido de la belleza y su profunda humanidad, regaló a la Iglesia una lengua universal y una alta interpretación espiritual de la revelación, una configuración de grandiosa armonía de su doctrina con nuevas formas de pensamiento y modos nuevos de hablar, así como una impresionante exposición de la gloria del cristiano introducido en la vida divina; pero le trajo también, en muchos casos, una intelectualización racionalista y una infecunda mística de los conceptos, un fuerte acento antropomórfico de la doctrina de la gracia y un dualismo hostil a la materia.

El mundo romano, con su sentido de lo formal, de la ley y de la organización, de la autoridad, la tradición y la unidad, de lo práctico y útil, trajo a la Iglesia la formación de la disciplina y el derecho, necesarios, desde luego, y ligados a la corporeidad de la Iglesia, así como la aplicación de determinados métodos de gobierno; pero también, en muchos casos, una política de poder sin espíritu, tradicionalismo autoritario, formalismo y juridicismo en la teoría y en la práctica.

El mundo germánico, con su sentido de lo subjetivo, de la fantasía y de la libertad, trajo a la Iglesia un arte piadoso y una interioridad personal religiosa, fuerte emotividad íntima y saludable inquietud frente a la petrificación perezosa y al encostramiento exterior; pero le trajo también, en muchos casos, subjetivismo disolvente y capricho revolucionario, superstición naturalista, misticismo quietista y particularismo eclesiástico.

De este modo, la formación de la Iglesia, proceso históricamente necesario, le ha significado en cada época, sin perjuicio de su indestructibilidad esencial, limitación y parcialidad inevitables. Pero además de ello, y por razón de la humana flaqueza, se ha producido desgraciadamente, de una u otra manera, también un proceso de deformación: ha habido daño y deficiencia, sobreacentuación fatal de lo

3. K. ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1946, p. 248 (trad. cast.: *La esencia del catolicismo*, Barcelona 1955).

4. Cf., p. ej., K. ADAM, *Das Problem des Geschichtlichen im Leben der Kirche*, en: «Tübinger Theologische Quartalschrift» 128 (1948) 257-300.

que de suyo es correcto y encubrimiento de lo que por lo menos es igualmente importante; se han registrado desplazamientos del centro de gravedad y excrecencias, todo lo cual conduce, no abierta pero sí disimuladamente, a la absolutización herética.

Ahora bien, el proceso de formación y deformación del primer milenio no se ha proseguido de la misma manera en el segundo. No obstante todo el desenvolvimiento católico, es difícil dejar de comprobar a par una progresiva reducción. La reducción se da ya al comienzo del primer milenio respecto al judaísmo; luego, al comienzo del segundo, frente al oriente cristiano; más adelante, frente a la Europa moderna, y, finalmente, respecto a las civilizaciones y religiones extraeuropeas. La Iglesia, como Pablo, se había hecho helénica para los helenos y bárbara para los bárbaros; pero no se ha hecho arábica para los árabes, ni negra para los negros, ni india para los indios, ni china para los chinos. La Iglesia de Jesucristo, en su conjunto, se ha quedado en asunto europeo y americano. Varias causas pueden aducirse que explican este hecho, triste y consternador. Lo que no puede discutirse es que una amplia culpa le corresponde a la creciente petrificación y cerrazón que ha ido aumentando al ritmo del tiempo en la Iglesia y en sus métodos misionales. La cosa se dio ya en Europa misma. No obstante la creciente secularización, la Iglesia no siguió siendo, como en conjunto lo había sido en el primer milenio, la vanguardia del espíritu. La Iglesia pareció quedarse cada vez más atrás de un mundo que crecía gozosamente en una laicidad autónoma y avanzaba con rapidez creciente empujado por su fe en el progreso. Así fue que se la contaba más y más como *ancien régime* y reacción: una Iglesia que, no obstante múltiples concesiones y adaptaciones, apareció como inhóspita e insolidaria y que, en gran parte, había perdido el mundo. La culpa no estuvo ciertamente sólo en la Iglesia. Si no se quiere absolutizar la edad media, no puede negársele justificación a un auténtico proceso de emancipación de los

órdenes y ámbitos naturales. Tampoco cabe poner en tela de juicio lo mucho de positivo que hay en la Iglesia de nuestros días. Sin embargo, los que hoy vivimos en la Iglesia no podemos dispensarnos de la humilde pregunta que nos impone la dolorosa reflexión propia: ¿No es cierto que el interés entre los hombres de hoy por las cuestiones religiosas está, en general, en auge, mientras desciende ahora como antes la vinculación a la Iglesia? ¿Cuántos creen aún actualmente en el mensaje de la Iglesia, cuántos viven esa fe, cuántos siguen regularmente y desde dentro la vida de la Iglesia en París, Roma, Berlín, en las incontables ciudades de la Europa o la América «cristianas», y hasta en tantas regiones campesinas del viejo continente que se han repaganizado o acaso, como en Sudamérica, no se han cristianizado nunca enteramente? ¿Y hay que aceptar éste en gran parte catastrófico extrañamiento de la Iglesia como algo fatal, como mal tiempo que no podemos modificar? Comprendemos que un pastor alerta y consciente de su responsabilidad como el cardenal Suhard sintiera la angustia de los millones de des cristianizados y, a par, el valor y la energía para realizar audaces formas de apostolado. Comprendemos cómo el papa mismo clama con gran insistencia por una mejor adaptación de la Iglesia a la situación del tiempo y por la modernización de la pastoral.

Sin embargo, muchos píos cristianos se preocupan poco en este asunto. Ven con demasiada parcialidad la mala voluntad del mundo y toman demasiado poco en serio las faltas de la Iglesia misma. Y es así que el hombre moderno, dentro y fuera de la Iglesia, más que por los pecados de los miembros de ella, se irrita por la falta de abertura de la jerarquía en todos sus grados ante los nuevos problemas y las nuevas visiones, las nuevas formas y los nuevos valores, por sus estrecheces y lentitud, por su falta de sensibilidad histórica, efectiva y real, si bien generalmente paliada en la Iglesia. ¿Se equivoca del todo en esto el hombre moderno? Dios guarde a la Iglesia de

modernidad y la guarde en ser otra que el mundo. Ciertas adaptaciones no serían adaptación, sino acomodamiento. Serían, a la postre, traición al evangelio de Jesucristo, siempre inoportuno para el mundo. La Iglesia, por su naturaleza misma, está obligada a este evangelio y, por ende, a la tradición. Pero aquí hay que preguntar también si no hay una repulsa a la adaptación, que sería también traición al mandato de Cristo de predicar el evangelio y a la palabra de Pablo de hacerse todo para todos. Sería una cobarde evacuación del tiempo y una retirada a una falaz *splendid isolation* de propia justicia. No sería honrado negar el hecho de que muchas veces la Iglesia no ha salido al encuentro de los hombres allí o cuando con razón se la esperaba, se ha opuesto muchas veces resistencia cuando se debía haber caminado gozosamente juntos, se ha defendido el bien con armas malas y se ha defendido también lo que no era defendible. ¡Cuántas veces se apeló al evangelio cuando hubiera sido mejor invocar (o rechazar) una ideología o mentalidad, una civilización o un sistema, y cuántas se condenó lo que luego —tardíamente— se ha aceptado, bendecido y hasta, a la postre, se ha sentado en cuenta propia!

Todo esto se le ha echado frecuentemente en cara a la Iglesia, a veces muy airadamente. Y se le ha echado particularmente en cara a la Iglesia católica, pues en conjunto podía producir la impresión de que, desde el siglo XI y, sobre todo, desde el XIII, en la idea que de sí misma tenía, ya no oponía al mundo, como en la época patristica, su realidad mística y celeste, sino su organización terrena, sus poderes y títulos jurídicos. Y, en una apologética parcial, sólo ponía de relieve su santidad e infalibilidad, y se negaba a confesar noble y humildemente sus errores donde en principio podía errar y de hecho erró (se citan, entre otros muchos, incansablemente, el caso de Galileo y la posición de la Iglesia frente a las ciencias naturales y a la exégesis bíblica).

Para muchos resultó a menudo difícil mantener la ten-

sión típicamente católica entre libertad y autoridad. No siempre ha sido efectivamente fácil distinguir entre la naturaleza real de una cosa y determinada realización histórica; distinguir, por ejemplo, entre la naturaleza de un cargo o de un poder y su deficiente ejercicio. Las deficiencias en el ejercicio del ministerio eclesiástico en todos sus grados constituyen, indudablemente, un lastre histórico particular de la Iglesia católica. Y también aquí han pesado frecuentemente, más que los fallos morales de individuos aislados, el orgullo, reprendido ya por Cristo, que no deja leer los signos de los tiempos, las dilaciones perezosas e inertes, cuando se requería un ejercicio bien dirigido, audaz y emprendedor del oficio pastoral, doctrinal y sacerdotal. Ya las tentaciones de Jesús se dirigieron más a su oficio mesiánico que a la persona misma del Señor⁵.

Todo esto es el mundo en la Iglesia. Es menester comprender la enorme dificultad de la misión de la Iglesia en su marcha a lo largo de los tiempos, para no juzgarla con dureza, orgullosamente y por encima de los hombros. La Iglesia, compuesta de hombres, tiene que estar en el mundo y, sin embargo, no ser del mundo. De ahí que no le sea verdaderamente fácil hallar la vía media entre Escila y Caribdis, entre la caída en el mundo por la izquierda y la hostilidad al mundo por la derecha. Aquí, pensando en quienes, aun dentro de la Iglesia, ven demasiado poco las enormes dificultades de ella, sólo vamos a hacer unas indicaciones sumarias acerca de algunos peligros típicos, de algunas posibles falsas evoluciones y actitudes falsas de la Iglesia.

Por la izquierda le amenaza la secularización. La Iglesia ha de estar en el mundo para el mundo. Pero justamente este «para el mundo» tiene que tomar a menudo, por la salud del mundo, la forma de un «contra el mundo».

5. Cómo las tentaciones de Jesús pueden convertirse en tentaciones de la Iglesia, lo explica P. SIMON, *Das Menschliche in der Kirche Christi*, Friburgo de Brisgovia 1948, pp. 1-9.

La Iglesia no puede dirigirse nunca según los elementos y leyes del mundo, sino únicamente por Jesucristo. Sin embargo, la Iglesia, compuesta de hombres, está constantemente expuesta a la tentación de instalarse caseramente en el mundo, a la tentación de reputar sus éxitos mundanos como advenimiento del reino de Dios, de andar a la búsqueda de su seguridad y mantenimiento del poder sin oposición y persecución o de identificarse con determinado sistema científico o social, con determinada forma de gobierno, de sociedad o de pensamiento, con un pueblo o estado, con una política, o con determinada imagen del hombre y del mundo. La Iglesia desarrolla fácilmente determinadas formas y se encuentra luego inextricablemente enredada en ellas. Conquista al mundo, y el mundo quiere conquistarla a ella, como Roma a Grecia. Su vinculación al mundo podría convertirse entonces en conformidad con el mundo: aceptar el espíritu mundano y emplear medios, métodos y estructuras extrañas al evangelio. La oportunidad puede tornarse mera temporalidad por la modernidad a toda costa y la adaptación puramente externa a las conquistas técnicas externas de un tiempo. Aquí acechan, efectivamente, serios peligros. Puede entrar uno en todo el tráfico externo de nuestro tiempo y no haber comprendido nada de las verdaderas necesidades de él y de la verdadera adaptación de la Iglesia a su ritmo. Puede uno ser un enamorado del moderno *american way of life* en la Iglesia, posible en todos los continentes, y no tener, sin embargo, idea de la verdadera renovación de la Iglesia en el orden litúrgico, bíblico, teológico, misional, organizatorio y social. La historia de la Iglesia puede muy bien confirmar cuán amenazados han estado siempre sus hombres de este peligro de saduceísmo, síntesis de conformismo, oportunismo y modernismo.

Así pues, por la izquierda, una Iglesia amundanada corre riesgo de secularizarse; pero, por la derecha, una Iglesia hostil al mundo pudiera convertirse en una teocracia eclesiástica. La Iglesia ha de estar en el mundo, pero

no puede ser del mundo. Por amor a Cristo, tiene que permanecer, en definitiva, ajena al mundo y nadar reiteradamente contra la corriente del mundo. Ahora bien, tampoco le es lícito vivir para sí y dejar que el mundo sea mundo. No. Ella ha de ser la levadura del mundo y buscar enteramente el advenimiento del reino de Dios. Sin embargo, la Iglesia, compuesta de hombres, está una y otra vez expuesta a la tentación de instalarse caseramente en sí misma y salirse del camino que lleva al término. Está expuesta a la tentación de mirar en su organización un fin en sí y, en lugar de hacer posible y facilitar la consecución del verdadero fin, imposibilitarlo o dificultarlo. Aquí amenazan efectivamente a la Iglesia, en su difícil camino, una enorme muchedumbre de muy concretos peligros, y para juzgar rectamente la situación de la Iglesia es de todo punto necesario ver con absoluta precisión cómo se podría abusar precisamente de lo mejor («abusum non tollit usum»). Una teocracia eclesiástica puede amenazar en formas innumerables. He aquí peligros de muerte: las prácticas externas de la Iglesia pueden matar la piedad; la administración eclesiástica, la cura de almas; el funcionarismo, al papa y los obispos; la propaganda religiosa, el espíritu evangelizador y misionero; la lucha por posiciones sociales y esferas de influencia, el auténtico apostolado; una rutina administrativa, sin imaginación, los carismas del Espíritu; una tutela de poca fe, la dirección espiritual; una sequedad racionalista, o un falso patetismo, o una exhibición literaria, la predicación; una juridicidad clerical, la moral del sermón de la montaña; unos ritos externos, los sacramentos; legalidades talmúdicas, la disciplina de la Iglesia; vacuas y no sentidas ceremonias, la liturgia; ansia de éxito, el celo por el Señor; estadísticas eclesiásticas, el crecimiento interno; costumbres rutinarias, la tradición antigua y el espíritu primitivo; ideologías filosóficas, la palabra de Dios; sistemas teológicos, el evangelio de Cristo; la denuncia, la ortodoxia eclesiástica; la uniformidad, la unidad de la Iglesia; la fe en el aparato, la con-

fianza en el espíritu. En una parte nos amenaza constantemente el peligro de que la letra mate al espíritu. Nada de esto debe ciertamente ser, pero puede ser. Existe siempre el peligro de que el espíritu que vivifica se petrifique en formas fijas, en costumbres e instituciones; el peligro de que la vida del cuerpo de Cristo se formalice y burocratice. Pareja Iglesia, referida enteramente a sí misma, se convertiría en una Iglesia de *getto*, de pura actitud polémica y defensiva que, al mantener rígidamente formas antaño valiosas, no sería ya capaz de oír el grito hacia formas nuevas y se cerraría al mundo con orgullosa suficiencia de sí misma. Seríamos una Iglesia que se miraría a sí misma en el espejo, que a sí misma se alabaría en lugar de alabar al Señor. Su vano sentimiento de superioridad ante el mundo no sería más que la otra cara de su sentimiento de inferioridad. La disposición fundamental de semejante Iglesia sería el miedo: miedo del progreso del mundo y de la historia, de lo no aún sido, de lo insólito, de lo extraordinario, miedo de los necesarios cambios, riesgos, inseguridades, experimentos, audacia. También aquí puede confirmar la historia de la Iglesia hasta qué punto sus hombres han estado una y otra vez expuestos a este peligro, al peligro del fariseísmo, síntesis de formalismo, inmovilismo y tradicionalismo.

La secularización y teocratización, saduceísmo y fariseísmo no son, en el fondo, dentro de la Iglesia, tan distintos entre sí. Se llaman uno a otro, y así, en cierto modo, una Iglesia secularizada sería también siempre una Iglesia teocratizada, y a la inversa. Las dos, como enemigas de Cristo, son amigas entre sí. El hecho de que la Iglesia, compuesta de hombres, no haya jamás sucumbido simplemente a estos enemigos, el hecho de que no haya sencillamente sido lo que podía ser según estas pésimas tendencias descritas, es el milagro del Espíritu de Cristo en ella. Por él podemos comprobar con gozo y satisfacción tanto bien y hasta progresos importantes de la Iglesia en nuestro siglo. Jamás, por ejemplo, había sido tan bueno

como hoy el estado del clero en la Iglesia. Pero no seamos demasiado optimistas. Otra cosa es, por ejemplo, la eficacia y presencia espiritual de la Iglesia en el mundo. A pesar de la recuperación de su prestigio externo, ¿no pasa la Iglesia por ser algo puramente decorativo en determinadas ocasiones públicas y privadas? ¿Qué poco tiene frecuentemente que decir, espiritualmente, en aquellos ámbitos centrales de la vida moderna en que se toman las decisiones esenciales para el presente y el futuro! ¿No es así que la Iglesia ha perdido en gran parte su fuerza de atracción sobre todo en la clase trabajadora y entre los intelectuales dirigentes? ¿Y qué significa ya la Iglesia para los pueblos de Asia que nuevamente se despiertan? No hay que pasar por alto que la Iglesia ha sido excluida en gran parte de la vida moderna y de su historia. Frente a una revolución sin ejemplo del mundo actual y a un futuro que ya ha comenzado, es más urgente que nunca un doloroso examen crítico, una sobria y serena descripción, que parecerá parcial, es verdad, de las debilidades de la posición de la Iglesia. Tal examen es condición indispensable para la renovación esperada por el papa.

2. La Iglesia de los pecadores

Hemos hablado de la Iglesia visible en el mundo y hemos entendido el mundo en su sentido general, el mundo visible y profano. Ahora tenemos que descender más al fondo. En el más hondo fondo no se trata sólo del mundo creado, sino del mundo de la carne; no sólo de la historia profana, no sólo de deficiencias y deformaciones, sino de vicios y pecados; no sólo de faltas históricas, que a nadie tocan personalmente, sino de culpa personal.

El mundo, en este sentido, es el reino en que imperan el mal, el pecado y el diablo. Ahora bien, la Iglesia no es el mundo. Es el cuerpo místico de Jesucristo, purificado y santificado, la esposa sin mácula, la plenitud de Cristo.

De ahí que confesemos a la Iglesia separada del mundo, es decir, a la Iglesia santa. Su Señor es el solo santo; su cabeza, el santo de Dios; su espíritu, el Espíritu Santo; la palabra por ella predicada, el santo evangelio; la virtud que en ella y por ella obra, la virtud santa y santificante de los sacramentos; su pueblo, el pueblo santo de Dios (*plebs tua sancta* del canon de la misa). La Iglesia santa y, por ende, la Iglesia de los santos. La Iglesia de los que están ya santificados por la gracia de Dios en el Espíritu Santo y son, consiguientemente, miembros santos. ¿Qué va a reformar aquí el hombre?

No. La Iglesia no es el mundo; pero aquí hay también que repetir que la Iglesia está en el mundo y el mundo está en la Iglesia. El cardenal Newman ha llamado enérgicamente la atención sobre el hecho de que la Iglesia, «lejos de estar literal y efectivamente separada del mundo malo, está dentro de él. La Iglesia es una comunidad de miembros que están, en su totalidad, en el mundo y, a la vez, en un lento proceso de separación o desprendimiento del mundo. El poder del mundo se extiende ¡ay! sobre la Iglesia, pues la Iglesia ha venido al mundo para salvar al mundo. Todos los cristianos están en el mundo y pertenecen al mundo en cuanto el pecado tiene aún poder sobre ellos. Y aun los mejores de entre nosotros no están enteramente limpios de pecado. Así pues, aun cuando en la idea que de ambos tenemos, en sus principios, en sus perspectivas para lo futuro, la Iglesia es cosa distinta del mundo, sin embargo, de hecho y por ahora, la Iglesia pertenece al mundo y no está separada del mundo. De los mismos hombres piadosos la gracia de Dios se apodera sólo en parte, y lo mejor que podemos decir de nosotros es que tenemos dos caras: una de luz y otra de sombras, y que la cara de sombras está vuelta hacia fuera. Así es que somos los unos por los otros un trozo de mundo, aunque no somos del mundo»⁶.

6. J. H. NEWMAN en: NEWMAN-KARRER, *Die Kirche*, Einsiedeln 1946, II, 319.

Toda santidad, en el estado de peregrinación terrena, es precaria. *Communio sanctorum*, pero también y desgraciadamente *communio peccatorum*, como nos lo atestiguan ya para los comienzos gloriosos de la Iglesia las cartas de los apóstoles y, señaladamente, el Apocalipsis. ¡La Iglesia de los pobres pecadores que diariamente pueden y deben rezar: «Perdónanos nuestras deudas»! La tensión entre la virtud de Dios y la debilidad del hombre se hace más sensible y dolorosa cuando la vida desbordante de la gracia y la verdad es reprimida por las pasiones humanas, por el vicio y el pecado, cuando el Cristo que se realiza en la historia de la humanidad es arrastrado por el polvo de la calle, de la rutina y mezquindad, y sobre montañas de impureza. Ésta es la más honda tragedia, la tragedia de lo divino mismo, cuando manos indignas lo administran y labios indignos lo reciben. Los fieles moralmente corrompidos, los sacerdotes, obispos y papas indignos son las llagas más dolorosas en el cuerpo del Cristo místico. Ver estas llagas y no poderlas curar entristece al creyente sincero. Ése es su viernes santo. «La Iglesia — dice Newman — está siempre enferma y se consume de debilidad. Lleva siempre en su cuerpo la muerte del Señor Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en su cuerpo.» Es cualidad esencial suya, determinada por su vocación redentora. La Iglesia es el lugar en que el mal se hace más visible, porque es donde más vivamente es combatido. «La Iglesia — dice Möhler — no puede permanecer nunca fuera del círculo del mal.» Su maestro no vino para los sanos, sino para los enfermos. Así ella tendrá siempre, durante su tiempo en el mundo, partes enfermas en la cabeza visible y en los miembros»⁷.

Los miembros pecadores siguen siendo miembros de la Iglesia. En el seguimiento de su Señor, la Iglesia no quiere que ningún pecador se pierda. Ella no niega a los que la niegan. Ella, la santa, soporta que los pecadores lastren

7. K. ADAM, l. c., 255 s.

su existencia y mancillen su faz⁸. ¿Y quién se atrevería a decir, en la Iglesia: «Señor, te doy gracias porque no soy como éste o el otro...»? ¿Quién se atreverá a afirmar que no pertenece a esta masa pecadora que agrava a la santa Iglesia? «Todos tropezamos en muchas cosas» (Iac 3, 2) y, «si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos y la verdad no estaría en nosotros» (1 Ioh 1, 8). La Iglesia no manda a un «grupo sin pecado» que rece el *confiteor* por los «pecadores». Todos tenemos que rezarlo. Todos, sacerdotes y pueblo, tenemos que repetir diariamente: «Perdónanos nuestras deudas».

No resulta posible partir en dos al pecador dentro de la Iglesia. Ciertamente puede racional y razonablemente distinguirse entre el hombre en cuanto participa de Cristo y el mismo hombre en cuanto es pecador. El concepto de Iglesia apunta derecha y primariamente hacia la primera perspectiva. El hombre es miembro de la Iglesia en cuanto participa de Cristo. Pero la miseria del pecador como miembro de la Iglesia — y así aparece constantemente en la Escritura — consiste precisamente en que el cristiano pecador no puede sencillamente dejar fuera su maldad, no puede sencillamente echársela de las hombros. La miseria está en que este «en cuanto» no puede entenderse ni distinguirse cuantitativamente. El cristiano pecador es miembro de la Iglesia con toda su miseria, como hombre uno e indivisible, con su yo único e inseparable.

Precisamente la Iglesia ha rechazado en todos los tiempos una apelación a una supuesta Iglesia «pura». En la antigüedad cristiana soñaron con ella los gnósticos, novacianos y montanistas; luego los varios movimientos de cátares de la edad media y, modernamente, las sectas protestantes, acaso más teórica que prácticamente. La Iglesia

8. Cf. M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, Friburgo de Brisgovia 1951 (trad. cast.: *Los misterios del cristianismo*, Barcelona 1960). *Gesammelte Schriften* II, 458; E. MERSCH, *La Théologie du Corps Mystique*, París 1949, II, 231 s.; Y. DE MONTCEUIL, *Aspects de l'Eglise*, París 1949, pp. 65-68; H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, París 1947 (citamos por la trad. alemana, Einsiedeln 1943, pp. 60-69, 164 s).

sabe que ella no es una idea platónica, y que en la tierra no existe una Iglesia ideal. Lo que aquí justamente importa es mirar siempre a la Iglesia a la vez desde arriba y desde abajo, como institución de Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo y como congregación de fieles que aceptan esta fundación o institución divina, que realizan incesantemente desde abajo esta comunidad y la edifican dentro del mundo. «Aun cuando el Señor resucitado y glorioso penetra y gobierna a la Iglesia, ésta, sin embargo, no ha llegado aún a su término. Más bien lleva, en su peregrinación terrena, los rasgos del Señor paciente y humillado, si bien con la esperanza que le ha sido dada por la prenda del Espíritu. Por eso, en todo lo que se diga sobre la Iglesia ha de atenderse cuidadosamente a hasta qué punto opera en ella la virtud de Dios, por la que las puertas del infierno no la vencerán, y donde hay que tener en cuenta su forma humana, el «vaso de barro»⁹. Mas no se trata de dos iglesias: la verdadera Iglesia de Dios, pura y celeste, y la Iglesia terrena, impura, compuesta de hombres. Sólo hay una Iglesia, con dos aspectos distintos que han de tomarse, aunque distintos, igualmente en serio. El aspecto de arriba no se tomaría realmente en serio si sólo se mirara a la Iglesia en sus miembros y, a la postre, como una construcción humana y hasta demasiado humana. El aspecto de abajo no se tomaría tampoco en serio si sólo se mirara a la Iglesia en su cabeza invisible y, en fin, sólo como un misterio de Dios en el Espíritu Santo, absolutamente ya sin mácula ni arruga.

También ahora puede llamarse a la Iglesia de la tierra «Iglesia sin mácula ni arruga, santa e irreprochable» (Eph 5, 27). En este caso se quiere decir el resplandor de gloria que en lo más profundo de su ser le conviene ya sobre la tierra por la gracia de Dios que le viene de arriba, la prenda de la santidad. Mas la diaria experiencia no nos permite olvidar nunca que la Iglesia sin mácula ni arruga,

9. Cardinal JULIUS DÖFFNER, *Kirche Christi unterwegs*, en «Una Sancta» 12 (1957) 4.

sobre la tierra, es sólo una realidad oculta que no se ve, sino que — contra toda la miseria humana — se cree. Sólo para el creyente irradia el esplendor glorioso de la Iglesia: «Credo... sanctam Ecclesiam». La Iglesia sin mancha ni arruga sólo al fin de los tiempos será una realidad plena y patente. Y esto nos lo afirman no sólo exegetas modernos, sino los mismos padres antiguos. Citemos sólo dos máximos doctores de la Iglesia. San Agustín: «Ahora bien, siempre que recordé en esos libros (*De baptismo libri septem*) que la Iglesia no tiene mácula ni arruga (Eph 5, 27), entiéndase no en el sentido de que ya está sin mancha, sino de que se prepara para estarlo al tiempo que aparecerá también gloriosa. Porque ahora, por ignorancias y debilidades de sus miembros, tiene diariamente que decir: “Perdónanos nuestras deudas” (Mt 6, 12)»¹⁰. Y santo Tomás de Aquino: «La Iglesia gloriosa, sin mácula ni arruga, es el último fin a que somos conducidos por la pasión de Cristo. Así pues, esto sólo se cumplirá en la patria eterna, no de camino para ella, pues si dijéremos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, como se dice en 1 Ioh 1, 8»¹¹.

Aquí radica, efectivamente, aun dada toda la unidad entre Cristo y la Iglesia, la esencial diferencia entre la cabeza y los miembros. Como su cabeza, la Iglesia está sobre la tierra en estado de humillación. Como en Él, también en ella está lo divino ligado a lo humano y hasta a la carne. Como Él, también ella puede ser tentada y, como Él, de hecho lo ha sido. Pero aquí viene la diferencia decisiva: sólo Cristo, que en todo lo demás se hizo semejante a nosotros, es sin pecado (Hebr 4, 15: *χωρὶς ἁμαρτίας*). La Iglesia, para su miseria y dolor, puede, en sus miem-

bros, caer en la tentación. «La figura humana de Jesús es el modelo de la Iglesia. Él se hizo verdadero hombre para redimir a los hombres y fundó su Iglesia como Iglesia de hombres para los hombres. En ninguna parte exceptuó Él a su Iglesia de la humana debilidad. El estado de la forma perfecta y de la gloria definitiva no lo predijo para el camino a través de la historia, sino para el término. Si la Iglesia es su cuerpo, con la corporeidad visible de la Iglesia ha de aparecer toda la flaqueza que Él mismo mostró sobre la tierra, y esta flaqueza había de ser el escándalo permanente de la historia. Ahora bien, si Jesús fue sin pecado, en los hombres que forman la comunidad de la Iglesia sobre la tierra no se exceptuó siquiera la debilidad del pecado. Todas las tentaciones humanas que pueden extraviar a los hombres son también posibles en los miembros de la Iglesia, no sólo de una parte de ella o de una determinada clase de hombres, sino de todos los cristianos»¹².

En conclusión, el concepto adecuado de la Iglesia la comprende o abarca por sus dos caras, como Iglesia de Dios en sus miembros. Abarca a la vez lo que la Iglesia recibe de arriba de la gracia santificante de Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo y lo que ella, la misma Iglesia una, acepta y comete por sus miembros pecadores. La Iglesia, tomada adecuadamente, es, a par, la Iglesia santa, esposa de Cristo, y la Iglesia de los pecadores. Cualquier cosa que haga el cristiano particular, no la hace en provecho o daño exclusivamente personal; como miembro responsable de la Iglesia, todo lo hace para bien o para mal de ella. Y como los pecadores son miembros propios de la Iglesia y, mediatamente, lo siguen siendo aun en el pecado, por ellos queda gravado y manchado el cuerpo mismo de Cristo. Los pecados son las heridas de la Iglesia.

¿Es lícito por ello llamar pecadora a la Iglesia de los pecadores? Aquí vacilan muchos teólogos, y no sin razón.

10. San AGUSTÍN, *Retractationes*, lib. II, c. 18; PL 32, 637 s.

11. Santo TOMÁS, ST III, q. 8, a. 3 ad 2. Sobre la historia de la exégesis de Eph 5, 27, cf. el excuso de CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, París 1951, II, 1115-1129. Aun cuando se quisiera referir Eph 5, 27 a la Iglesia presente, hay que conceder de algún modo que su pureza sólo se manifestará plenamente al fin de los tiempos; entre tanto, está velada bajo la forma de una Iglesia terrena. En esta forma, la Iglesia es objeto de fe.

12. P. SIMON, I. c., 13 s.

Esta expresión pudiera ser mal entendida, en el sentido de que la gracia de Dios, el Espíritu Santo en la Iglesia, no fuera puro y perfecto, y así la institución divina que viene de arriba no fuera de suyo verdaderamente santa, sino corrompida en sí misma. La Iglesia no sería la porción de la humanidad separada del mundo pecador y perteneciente a su Señor, como lo significa su nombre en las lenguas germánicas (*Kirche*, la *Kyriaké*, «del Señor»), y en la que obra Cristo resucitado y su Espíritu. No sería el nuevo pueblo de Dios obediente, complaciente, creyente y amante, sino la sinagoga infiel, rebelde e indigna, que se opone a su lección.

No sería lícito interpretar así la expresión «Iglesia pecadora». Todo lo bueno y santo que viene de Dios ha de permanecer lo que es. La Iglesia de Dios ha de permanecer Iglesia de Dios. De parte de Dios, la Iglesia es y será siempre la santa Iglesia. De parte de Cristo, la Iglesia es santa. Santa, no por el espíritu de sus miembros pecadores, sino por el Espíritu Santo, que es Espíritu de Cristo. Santa, no por su hablar y obrar, sino por la doctrina y los sacramentos de Cristo. Mas, precisamente en esta visión, no puede pasarse por alto la espantosa realidad del pecado dentro de la Iglesia, que cuenta indivisiblemente a los pecadores entre sus miembros. No es posible desentenderse de esa realidad. Naturalmente, santidad y pecado no son aspectos igualmente justificados en la Iglesia una. No. La santidad es la luz de la Iglesia; el pecado la oscurece. El pecado no brota de la esencia misma de la Iglesia, sino que irrumpe en ella desde fuera por el poder del espíritu malo que obra en los hombres. El pecado no pertenece al ser de la Iglesia, sino que ha de adscribirse al no-ser, propio de su estado de peregrinación, como tropiezo o fatiga en su camino. O, dicho en expresión corriente: el pecado, en la Iglesia, es privación de santidad, culpable desde luego, que le viene del poder del espíritu malo sobre sus miembros. El pecado, en la Iglesia, como todo pecado en general, sólo puede ser visto como paradoja oscura e incom-

preensible y, en último término, absurda. Pero, como tal paradoja, ha de ser tomado en serio. «Deus qui Ecclesiam tuam purificas = Oh Dios, que purificas a tu Iglesia», rezamos el primer domingo de Cuaresma. Y, el domingo decimoquinto después de Pentecostés: «Tu constante misericordia limpie y defienda, Señor, a tu Iglesia, y, pues sin ti no puede permanecer sana, sea siempre gobernada por tu gracia».

Hipostasiar como si dijéramos en una sustancia «pura» a la santa Iglesia, prescindiendo de sus miembros, con harta frecuencia no santos, es una abstracción peligrosa. Muchos buenos cristianos se escandalizan actualmente de que se hable y predique idealmente de una Iglesia pura sin atender a la Iglesia concreta. Pero, por otra parte, muchas gentes se excusan de entrar plenamente en la santa Iglesia concreta alegando que aceptan la Iglesia en sí (otra vez la abstracción de Iglesia «pura», como fue tal vez antaño), pero no la Iglesia tal como es. Como si no fuera deber del cristiano amar a la Iglesia tal como es, con toda la pecabilidad y a despecho de toda la pecabilidad de sus miembros. «Si dijéramos solamente: “Sí, hay pecadores en la Iglesia, pero este hecho no tiene nada que ver con la verdadera Iglesia”, daríamos por supuesto un concepto idealista de ella que, teológicamente, es muy problemático.

La Iglesia en ese caso es una idea o un ideal, algo que debe ser, algo a que puede apelarse desde la realidad concreta, algo que sólo puede alcanzarse, como si dijéramos, asintóticamente, en lenta aproximación. Naturalmente, eso es cosa que podemos siempre amar, que podemos profesar o confesar. Algo intangible, sustraído a la miseria del diario vivir. Pero no es esto lo que significa propiamente el concepto teológico de Iglesia. En este concepto, la Iglesia es algo real: la Iglesia única que existe y en la que se cree, en todo caso y siempre la suma organizada visible y jurídicamente de los bautizados y unidos bajo el papa romano por la confesión externa de la fe.

no menos que por la obediencia. Y, realmente, de esta Iglesia no puede decirse que no tenga nada que ver con los pecados de sus miembros. Naturalmente, ella no aprueba el pecado. Naturalmente también, hay siempre en ella hombres (acaso muchos) que, en sentido verdadero, pueden llamarse santos. Sin embargo, si la Iglesia es algo real y sus miembros son pecadores, y como pecadores siguen siendo miembros suyos, la Iglesia es pecadora. Y, en tal caso, el pecado de sus hijos es una mancha y tacha en el cuerpo místico y santo de Cristo mismo. La Iglesia es una Iglesia pecadora: esto es una verdad de fe, no un hecho primitivo de experiencia. Y es, además, una estremecedora experiencia»¹³.

Precisamente con miras a la reforma y renovación de la Iglesia, sería peligroso ver el mal sólo en la superficie de ella, cuando en realidad brota no ya sólo *de* su seno, sino *en* su propio seno¹⁴. En la medida en que el cuerpo de la Iglesia es divinohumano, lo humano y hasta lo demasiado humano, lo malo y pecaminoso puede infiltrarse en ella sin que logre, desde luego, prevalecer contra su santidad. Lo mismo cabe decir también de las instituciones y constituciones de la Iglesia. En la medida en que los hombres instituyen y constituyen sobre instituciones y constituciones de la Iglesia misma, el pecado puede también dilatar los dominios de su imperio. Cuanto más santa es una cosa, mayor es el pecado. El pecado se hace, desde luego, particularmente visible y escandaloso en el ministerio de la Iglesia, que, como gracia especial, es también tentación especial.

Los ministerios de la Iglesia, en todos sus grados, corren peligro no sólo por las deformaciones históricas, sino también y en lo más hondo por el pecado personal de los ministros en el sacerdocio, en el magisterio y en el oficio pastoral.

13. K. RAHNER, S.I., *Kirche der Sünder*, Friburgo de Brisgovia 1948, p. 14 s.

14. M. J. SCHEEBEN, l. c., 458; ed. italiana, p. 410.

A pesar de todo, las puertas del infierno, entiéndase expresión como se quiera, no pueden prevalecer contra la Iglesia santa de Dios; pues en lo más íntimo de su ser no se apoya en sí misma, sino en Jesucristo y en su Espíritu Santo que la guarda. De este modo permanece esencialmente santa y verdadera y, a diferencia de la sinagoga, jamás perderá la gracia y la verdad. Lo más íntimo de ella, que es precisamente Jesucristo, su Espíritu y su gracia, no puede ser pecador. Lo más íntimo de la Iglesia, su cabeza y su principio vital, y, por ellos, su evangelio y sus sacramentos, es esencialmente santo. En este sentido no está bien llamar «pecadora» a la Iglesia santa, y, en general, para evitar malas inteligencias, es preferible la expresión «Iglesia de los pecadores». Sin embargo, ambas expresiones pueden ser falsamente entendidas: «Iglesia de los pecadores», demasiado superficialmente; «Iglesia pecadora», demasiado a fondo. Básicamente, una expresión corrige a la otra. La de «Iglesia de los pecadores» pone de relieve que el pecado no radica en la cabeza y en el espíritu, ni en la institución y constitución divina; la de «Iglesia pecadora», que el pecado en la Iglesia afecta y toca a la Iglesia misma, la agrava, la hiere y desfigura. Así, según san Agustín, el salmo 103 invita a la Iglesia desfigurada por el pecado («audiamus ecclesiam... hanc alloquitur psalmus») a que se confiese pecadora:

«¿Quieres agradarle [a Cristo]?

»¡No puedes mientras seas deforme!

»¿Qué has de hacer para ser hermosa?

»Desagrádete primero tu deformidad y luego merecerás la belleza por Aquel mismo a quien quieres agradar como hermosa.

»Porque el mismo que fue formador tuyo será también tu reformador.»

Nótese qué palabras escogió san Agustín:

«Vis ei placere?

»Non potes, quamdiu *deformis* es; quid facies, ut *pulchra* sis?

»Prius tibi displiceat *deformitas tua*, et tunc ab illo ipso cui vis placere pulchra, mereberis pulchritudinem.
»Ipse enim erit *reformator* tuus, qui fuit *formator* tuus»¹⁵.

La Iglesia no necesita solamente un formador. Como deformada, tiene constantemente necesidad de un reformador. Su reformador es Cristo mismo. Por eso, bien es que hablemos, movidos de dolorosa compasión y con sentido de nuestra común responsabilidad, de los lados sombríos de la Iglesia; sin embargo, siempre tenemos motivo para creer no en la Iglesia pecadora, sino, con confianza gozosa e incommovible, en la santa Iglesia. Cristo mismo, por su Santo Espíritu, cuida de que, a través de todas las nieblas que desnaturalizan la faz de la Iglesia, resplandezca una y otra vez la luz clara e invencible de su verdadera naturaleza santa. Eso sí, para ello Cristo reclama la cooperación de todos sus miembros responsables.

3. La renovación de la Iglesia es siempre necesaria

Si resumimos todo lo que hemos dicho, o no dicho, sobre la Iglesia de hombres y de hombres pecadores, todo lo que ha acontecido en esta historia a la vez profana y pecadora de la Iglesia: lo humano y demasiado humano, la fatiga y el desfallecimiento, lo mediocre y mal intencionado, lo inculpablemente torcido y lo culpablemente desfigurado, sólo una cosa es oportuna: la *metánoia*, el cambio de sentir y pensar, la conversión. La Iglesia no es sólo una institución divina, es también una construcción social y humana. No es sólo una Iglesia santa de Dios, sino también una Iglesia de hombres, y de hombres pecadores. De ahí que esté, con todo lo que es y todo lo que tiene, bajo la palabra del Señor, que dice: «Haced penitencia y convertíos.» En una palabra, la Iglesia deformada ha de reformarse: «Ecclesia reformanda.»

15. SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, Ps. ciii, p. 1, 4; «Corpus Christianorum» xl, 1476.

Ahora bien, por razón de la humana fragilidad y peccabilidad, la Iglesia tiene constantemente motivo de mejorarse y corregirse. Nunca le es lícito sentarse contenta de sí misma y mirarse en un espejo, sino caminar constantemente hacia delante con serio fervor de penitencia. De ahí que la mejora y corrección de la Iglesia, justamente porque es y ha de seguir siendo la santa Iglesia, es su deber permanente, nunca suficiente y definitivamente cumplido. En una palabra, puesto que la Iglesia se deforma constantemente, tiene constantemente que reformarse: «Ecclesia semper reformanda.»

Mas una cosa no se reforma sólo porque está deformada. No se trata, en el sentido más profundo, de una tarea de desbroce y corrección, sino de una gran labor positiva de construcción y configuración. De ahí que nosotros mismos no hemos titulado nuestro trabajo, como hubiera sido también posible, «reforma», sino «renovación», que tiene más marcado sentido positivo. La Iglesia tiene este deber de renovación no sólo porque hay en ella falsas evoluciones y falsas actitudes. Aun cuando tales evoluciones y actitudes no se dieran (se dan y se darán siempre), el imperativo de renovación seguiría en pie. El grano de mostaza tiene que crecer. Como hemos dicho al comienzo de este capítulo, la Iglesia está situada en el tiempo. Tiene que recibir constantemente formas nuevas. Ha de recibir constantemente configuraciones nuevas. Tiene que irse constantemente formando y configurando en la historia. La Iglesia no está nunca totalmente acabada y conclusa. La misión es ir a todo el mundo y predicar la buena nueva a toda criatura (Mc 16, 15); a todas las naciones, a todas las civilizaciones, a todos los tiempos, hasta que el Señor vuelva. Es un mandato de gozo incomparable. De ahí que se le plantee reiteradamente la cuestión y el deber de su renovación. De ahí que esta renovación no sea una necesidad opresora, sino un querer gozoso, un alegre servicio al reino de Dios con miras al que ha de hacerlo todo nuevo, el cielo nuevo y la tierra nueva.

El grito mismo del papa que llama a la renovación es, dentro de su seriedad, un grito de gozo.

Hasta aquí hemos razonado teológicamente el *qué* de una renovación de la Iglesia. Con ello hemos sentado la base para desarrollar teológicamente el *cómo* de esa renovación.

EL MARCO DE UNA RENOVACIÓN CATÓLICA DE LA IGLESIA

Hay una verdadera y una falsa reforma. La reforma de la Iglesia que, según la mente del papa, ha de llevar a cabo el concilio con miras a la unión de los cristianos separados, ha de ser una reforma verdadera, una auténtica reforma. Y en esta grande obra han de tener la parte que les corresponda no solamente los obispos reunidos, sino todos los miembros de la Iglesia. De ahí que el papa mismo hable de este asunto de su corazón en toda oportunidad y ante los más varios grupos de gentes. Sólo si el concilio es tema de toda la Iglesia, logrará el éxito que el papa desea. Por eso vamos a plantearnos aquí la cuestión teológica fundamental acerca de las posibilidades y límites de una renovación católica de la Iglesia. ¿Qué podemos hacer los cristianos? «Podemos» no sólo en el sentido externo de lo moralmente permitido, sino en el profundo de lo que nos da la gracia.

1. *Podemos sufrir*

Podemos sufrir por las faltas y pecados de los miembros de la Iglesia de este mundo. El llamamiento del papa a la renovación de la Iglesia como condición de la unión puede también entenderse desde este sufrimiento. No tenemos por qué hacer alarde de optimismo eclesiástico. No tenemos por qué cultivar una apologética de aparato y

mandar a la prensa sólo noticias de triunfo, partes de victorias. No podemos presentarnos ante el mundo como si en la Iglesia nos halláramos en el mejor de los mundos. Podemos mostrar nuestra necesidad, nuestra miseria y nuestra vergüenza. El dolor puede y debe llegarnos efectivamente al corazón. El dolor por la Iglesia no renovada, no reformada. Así lo sintieron, y en grado sumo, máximos santos, como Bernardo de Claraval, Catalina de Siena, Teresa de Jesús, Clemente María Hofbauer e incontables más.

Sería a la verdad un cristiano extraño el que mirara a su Iglesia sólo desde fuera, indiferente o comodón. En todo caso no sería lo que Pablo entiende por un miembro vivo del cuerpo de Cristo que siente lo que los otros sienten. Hay, entre clérigos y seglares, un falso modo de estar contento de la Iglesia. Se puede sentir un falso orgullo de la Iglesia, se puede tener un falso entusiasmo por la Iglesia. Todo lo cual puede proceder, si no de una excusable ignorancia, de un modo de juzgar con inexcusable superficialidad e ilusión, y hasta a menudo con petulante ligereza, la situación de la Iglesia en el mundo. Esta actitud espiritual, con sus conocidas muletillas: «Las cosas no están tan mal», «Siempre ha sido así», «No hay que exagerar», «Pensiamo in secoli», puede constituir, de generalizarse, un serio obstáculo al éxito y a todo intento de renovación de la Iglesia.

Mas también sería un cristiano extraño el que no se sintiera a sí mismo culpable en las faltas y pecados que se dan en la Iglesia y no reconociera dolorosamente que también él mismo se muestra reiteradamente como miembro irreformado de la Iglesia que hay que reformar. El que humilde y vergonzantemente se mire a sí mismo, hallará más bien el valor para aquella virtud que es particularmente necesaria cuando se trata de renovación de la Iglesia: la paciencia.

El que como miembro de la Iglesia no ha sufrido nunca por ella, es que no la ha conocido tal como ella es en la

realidad o que nunca la ha amado. El verdadero sufrimiento por la Iglesia se funda en el amor a la Iglesia. En el amor a una Iglesia que no es suficientemente semejante a su Señor. Este sufrimiento de amor permite soportar tantas cosas insoportables en la Iglesia y hasta explotarlas fructuosamente. Y es así que, por el mero hecho de que este sufrimiento por la Iglesia procede del amor, no puede ser infructuoso para la misma Iglesia. ¿Por qué no habría efectivamente de decirse de este dolor por la Iglesia que contribuye de manera especial a la edificación del cuerpo de Cristo? También en este dolor suplimos o acabamos «lo que aún falta a los sufrimientos de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1, 24). De este modo, la pasión, aparentemente sufrida, se convierte en benéfica acción por la misma Iglesia. El dolor se convierte en gracia.

Y, de cara a la unión, ¿qué podemos esperar de nuestros hermanos separados? ¿Qué podemos esperar unos de otros? Compartir el sufrimiento, y ello en un triple sentido.

a) Compartir el sufrimiento con los hermanos de otra confesión. No se trata, por consiguiente, de una aparente simpatía que, de modo más o menos solapado, se alegra de los males ajenos, sino de la compasión sincera y efectiva. ¿Cuántos cristianos hay, efectivamente, que, con no confesada complacencia, propalan flaquezas verdaderas o falsas, de orden doctrinal o práctico, fracasos y escándalos de otras confesiones, las llevan al púlpito y a la publicidad y no se paran ni ante la despiadada detracción, ni ante la más descarada calumnia!

b) Compartir el sufrimiento dentro de la propia Iglesia. No se trata, por consiguiente de sentirse satisfechos dentro de la Iglesia, sino mantenerse vigilantes del estado o mal estado de ella. ¿Cuántos cristianos hay, sin embargo, que sólo son capaces de ver y lamentar el desorden en la casa ajena, y no en la propia, que pretenden descargarse a sí mismos culpando a los otros y piensan que, para eliminar toda discordia de la Iglesia, los hermanos de la otra casa tendrían que mudarse a la suya, tan bien arreglada!

c) Compartir el dolor por la escisión de la Iglesia. No se trata, por consiguiente, de desentenderse de ella con displicencia, sino de participar sinceramente en el dolor que supone. La división de la Iglesia es un escándalo. Pero acaso sea un escándalo mayor el hecho de que ese escándalo mismo deja indiferente aún hoy día a una gran parte de cristianos de ambas confesiones, aun a teólogos y pastores de almas. La escisión de la cristiandad es sentida, en el mejor de los casos, como un feo lunar en un rostro hermoso, no como una herida profunda que produce daño inmenso y que a todo trance hay que curar. Esas gentes se preocupan y azacanan por mil trivialidades religiosas, y les es indiferente el deseo del Señor antes de su muerte: «Que sean una sola cosa.» ¿Podrán despertar a estos durmientes las palabras y los hechos del papa?

2. *Podemos orar*

Podemos orar y pedir que Dios nos libre de mal. Nosotros que, como cristianos, ponemos toda nuestra esperanza en la gracia de Dios, no vamos a pensar que, por nosotros mismos, por nuestras propias fuerzas, somos capaces de renovar la faz de la tierra y de la Iglesia. No. Esa virtud se atribuye (Ps 103, 30) al Espíritu de Dios. Por ello, durante este tiempo, la oración del cristiano en la Iglesia y para la Iglesia, no menos que para sí mismo, ha de ser la llamada ardiente al Espíritu Santo: «¡Ven, Espíritu Santo!»

Veni sancte Spiritus
et emitte caelitus
lucis tuae radium...

Todo cristiano que sienta con la Iglesia ha de saber de memoria esa inflamada oración, que se repite durante la octava de Pentecostés.

Lava quod est sordidum,
riga quod est aridum,
sana quod est saucium.

Cada verso nos señala una necesidad de la Iglesia y, por consiguiente, de nuestra propia alma:

Flecte quod est rigidum,
fove quod est frigidum,
rege quod est devium.

De este modo, el sufrir del cristiano por la Iglesia pasará como de suyo a ser oración por la Iglesia. La oración por la Iglesia pidiendo su liberación del mal y, con ello, su íntima renovación, no es algo que hay que hacer también, sino lo que hay que hacer ante todo, antes de toda acción o intento de reforma. De la oración ha de salir la reforma, puesto que todo depende, a la postre, de la gracia de Dios. Afán reformador sin oración es un molino sin agua. En este sentido, aun los mansos de la tierra que piensan no han de servir aquí para nada tienen oportunidad de colaborar a la renovación de la Iglesia. Sería esperanzador si tantas oraciones dirigidas sólo a las estrechas necesidades personales se dilataran, en esta hora decisiva, a las grandes intenciones de la Iglesia universal; entre ellas, primeramente, al concilio ecuménico, por el que el papa pide reiteradamente oración.

¿Y qué podemos esperar de nuestros hermanos separados? ¿Qué podemos esperar unos de otros? ¡La unión en la oración! La unión en la oración para pedir que Dios libre de mal a la otra confesión y a la propia, que nos libre sobre todo del mal de la escisión. Pidamos que desaparezcan los prejuicios y el mutuo desconocimiento, que se aclaren los equívocos, se vean los errores, se superen toda suspicacia, toda desconfianza, toda extrañeza. Cada confesión ha de reconocer su parte de culpa en la escisión, confesarla públicamente y hacer penitencia por ella. Ello requiere sin duda valor y, ante todo, humildad, que aquí es también verdad.

Pidamos que unos a otros podamos perdonarnos y seamos capaces de dar los pasos posibles para un acercamiento mutuo. ¡Pidamos no perder la esperanza!

La unión en la oración significa concretamente:

a) No orar unos contra otros. No pedir, como los hijos del Zebedeo, que se nos den o se nos conserven los primeros puestos que suponemos merecer, y que los otros vengan a nosotros. No orar tampoco como el fariseo en el templo, dando gracias a Dios de que no somos como éstos o los otros, de que tenemos o hemos hecho esto o lo otro que los otros no tienen o no han hecho. No imaginemos que son los demás, no nosotros, los que tienen que convertirse. De que los demás tengan que hacer algo decisivo no se sigue que nosotros no tengamos que hacer nada.

b) Rogar unos por otros, no sólo en general, sino también en particular. Los católicos han de rogar por los protestantes y los protestantes por los católicos, sin olvidar la Iglesia oriental. Pero, además, los católicos han de rogar por los dirigentes de la iglesia protestante, y los protestantes por los obispos católicos y por el papa. Todo en una oración no sólo para cumplir melancólicamente con un deber, sino de generosa caridad. Y no se olvide tampoco a quienes tan frecuentemente se pasa por alto y que, sin embargo, necesitan, como nadie, de la oración de sus hermanos. El arzobispo de Paderborn, LORENZO JAEGER, los menciona en su carta pastoral para el octavario mundial de preces de 1958: «De nuestra especial oración necesitan los teólogos que trabajan científicamente en el terreno de la controversia, aclaran responsable y animosamente los conceptos y tratan de retirar los escombros de una polémica secular.» Pidamos, pues, señaladamente para ellos la gracia del Espíritu Santo, a fin de que no se guíen por opiniones de escuela, sino por el evangelio de Cristo, no busquen el triunfo en la controversia, sino sólo se muevan por el amor a la verdad. Dios haga que no eternicen los contrastes, sino que busquen lealmente resolverlos, y que su más íntimo anhelo sea no la delimitación o separación, sino el encuentro... Rogar unos por otros significa también concretamente rogar por el buen éxito del concilio ecuménico. Es asunto de todos los cristianos.

c) Rogar en común por que se cumpla no la propia voluntad, sino la voluntad divina. Cada uno puede tener determinada idea de la unión, idea acaso demasiado humana, y pedir consciente o inconscientemente que la unión se realice conforme a esa idea. No. Roguemos por que la unión se realice como y cuando Dios quiera.

Es menester, en esta oración, tener confianza, aquella fe recomendada por el Señor capaz de remover las montañas. Esa fe no mira la unión como problema insoluble que hay que dejar al curso de la historia y hasta para el día del juicio. Es menester esperar contra la esperanza (Rom 4, 18) y creer en la palabra de Jesús: «Todo lo que pidáis en la oración, creed que lo habéis recibido (ἐλάβετε) y se os concederá» (Mc 11, 24).

3. *Podemos ejercer la crítica*

Sufrimos y oramos, pero no tenemos por qué decir «sí» y «amén» a todo lo que hay o se hace en la Iglesia. La crítica y hasta la crítica en voz alta puede ser un deber. El cristiano verá espontáneamente lo bueno en la Iglesia y se alegrará de ello. Pero sabe también que hay tiempo de hablar y tiempo de callar, y que toda cosa y toda acción, incluso toda acción de reforma y renovación, tiene su *kairós*, su momento.

Sin embargo, no se allegará a aquellos que, por ingenua satisfacción propia, por cobarde servilismo o por un conformismo falsamente entendido como adhesión a la Iglesia, creen tener que aprobarlo o excusarlo todo, consideran toda crítica de la Iglesia como un condenable ataque a Dios mismo y acaso intentan suprimir toda crítica, con lo que provocan reacciones y perturbaciones más peligrosas. Un descontento vago y difuso daña; la crítica bien dirigida y bien intencionada libera y fructifica.

La Iglesia, por ser Iglesia de hombres y de hombres pecadores, necesita, aun siendo institución divina, de la

crítica. Como Iglesia de Dios, merece más que otra institución, en su parte humana, la crítica. Mostrar críticamente lo que en la Iglesia han deformado los hombres es condición previa para todo intento de reforma en la Iglesia. ¿Cómo eliminar deficiencias y abusos, si no se delatan y marcan a fuego? ¿Y cómo impedir que alguien formule lo que ha de decirse para el progreso interno de la Iglesia, que es lo mismo que otros muchos piensan y es objeto de su dolor? «Hermanos — grita el Apóstol —, no extingáis el espíritu, no desdeñéis los discursos inspirados (προφορητάς); sino examínadlo todo y retened lo bueno. Apartaos de toda especie de mal» (1 Tes 5, 19-22).

La crítica se ha practicado siempre en la Iglesia. Los padres antiguos podían usar palabras duras contra los abusos de la Iglesia. San Gregorio Magno estatuyó este principio: «Cuando alguien se escandaliza de la verdad, vale más consentir el escándalo que no abandonar la verdad»¹. En la edad media, hasta los comienzos de la reforma, la crítica dentro de la Iglesia estaba a la orden del día. Citemos como ejemplos representativos el tratado *De consideratione*, que el abad BERNARDO DE CLARAVAL pone en manos del papa Eugenio III y el otro *Tractatus de modo concilii generalis celebrandi et corruptelis in Ecclesia reformandis*, que el obispo de Mende, GUILLAUME DURAND, el joven, entrega al concilio ecuménico de Vienne.

Santo TOMÁS trata importantes cuestiones de crítica interna de la Iglesia bajo el nombre de *correctio fraterna*, a los que dedica en la *Summa Theologica* una cuestión íntegra con ocho artículos². Lo que santo Tomás llama corrección fraterna pudiera muy bien traducirse o parafrasearse como crítica fraternalmente edificante. Para santo Tomás, la crítica o corrección fraterna, entendida en sentido propio, es un acto de caridad, y en mayor grado que lo sería la curación de una dolencia corporal³. En principio es

un deber⁴, tanto en los superiores como en los súbditos de la Iglesia⁵. A la cuestión expresa de si alguien está obligado a criticar o corregir a su prelado eclesiástico, responde Tomás: «La corrección fraterna, que es acto de caridad, toca a cada uno respecto a cualquier persona con la que haya de tener caridad, dado caso que en ella se halle algo corregible... Ahora bien, comoquiera que el acto virtuoso ha de moderarse por las debidas circunstancias, en la corrección que hagan los súbditos a sus superiores cabe guardarse el modo conveniente; es decir, no deben ser corregidos con descaro, protervia y dureza, sino con mansedumbre y reverencia»⁶. Y en relación con Gal 2, 11, a la dificultad de que un no igual no puede reprender a su superior, santo Tomás pone noblemente un reparo a la conducta de Pablo, que «resistió abiertamente a Pedro delante de todos», pero concluye: «De saber es, sin embargo, que, de amenazar peligro de la fe, los prelados podrían ser también públicamente argüidos por los súbditos. De ahí que Pablo, no obstante ser súbdito de Pedro, reprendió a éste públicamente por el inminente peligro de escándalo en materia de fe. Y, como dice la glosa de Agustín sobre Gal 2, 14, el mismo Pedro dio ejemplo a los superiores de que, si alguna vez se desviaren del camino recto, no se desdeñen de ser corregidos aun por sus inferiores»⁷. Sólo en la época moderna, como consecuencia de la polémica con el protestantismo, el galicanismo, la ilustración, la revolución francesa y el liberalismo, ataques durísimos y desmedidos que atentaban a su misma esencia redujeron a la Iglesia a una constante posición defensiva, de suerte que, dentro de ella, se reaccionó sensiblemente a la crítica. ¡Bastante se la criticaba desde fuera! Hay ahí una diferencia entre la edad media, que fundamentalmente poseía una relación positiva con la autoridad de la Iglesia, y una edad moderna ajena u hostil a ella. Es una diferencia entre un Bernardo de Claraual,

1. GREGORIO MAGNO, *In Ezech. Hom.* 7; PL 77, 324.

2. Santo TOMÁS, ST II-II, q. 33, a. 1-8.

3. *Ibid.*, a. 1.

4. *Ibid.*, a. 2.

6. *Ibid.*, a. 4.

5. *Ibid.* a. 3.

7. *Ibid.*, a. 4 ad 2.

que por fidelidad al papa lo reprendía públicamente, y un Martín Lutero, a quien no le importaba un comino la excomunión de la Iglesia. Una diferencia entre Dante, que metió en el infierno a tres papas, entre ellos al reinante Bonifacio VIII, pero permaneció fiel al papa y a la Iglesia, y Voltaire, que condenaba a la Iglesia misma. Una diferencia entre la crítica de las universidades y dietas de la edad media y la de muchos eruditos y políticos del siglo XIX, inspirados por el odio y resentimiento contra la Iglesia.

Sin embargo, después de las dos guerras mundiales, la Iglesia no está ya expuesta en el mundo occidental a los furiosos ataques públicos de antaño, y su posición es hoy suficientemente fuerte para poder soportar la crítica. Esa posición se reforzará incluso por la crítica interna. Es un signo gozoso de la vitalidad de la Iglesia de nuestros días el hecho de que la crítica contra la Iglesia no procede tanto del exacerbado foráneo distante o del enemigo que insulta estúpida o inteligentemente, cuanto de miembros fieles de la Iglesia que tienen sercia conciencia de su responsabilidad y se entregan abnegadamente al servicio de la causa de Dios en la Iglesia. Tales críticos — no criticones y eternos quejicas despreciables — pueden apelar a una buena tradición católica que no se ha interrumpido a través de los siglos. No sólo Pablo criticó a Pedro, sino Jerónimo a Dámaso, Columbano a Bonifacio IV, Bernardo de Clairaval y Gerhoh de Reichersberg a Eugenio III, Brígida de Suecia a Gregorio XI y Felipe Neri a Clemente VIII. Y, en sentido general, pueden citarse a Catalina de Siena, a Bernardino de Siena, a Tomás Moro, a Teresa de Jesús (en tono menor, pero bien perceptible), a Roberto Belarmino, a Clemente María Hofbauer... nombres todos perfectamente conocidos y que representan a incontables otros. Todos, por lo demás, hombres y mujeres que la Iglesia católica ha canonizado, pero que en su tiempo no podían apelar a la aureola de santo para justificar su crítica.

Esta autocrítica dentro de la Iglesia acaso sea par-

ticularmente necesaria en una época de masificación de los fieles con infiltraciones más o menos veladas de colectivismo y totalitarismo. La supresión de la crítica fue y es procedimiento de los estados totalitarios, signo no de fuerza, sino de debilidad y miedo. Contra tímidos y escépticos, Pío XII defendió decididamente, en su alocución al Congreso internacional de prensa católica de Roma, en febrero de 1950, la necesidad de que exista, en el seno de la Iglesia, una opinión pública con criterio: «Finalmente, queríamos Nos todavía añadir una palabra referente a la opinión pública en el seno mismo de la Iglesia (naturalmente, en las materias que pueden ser objeto de libre discusión). Se extrañarán tan sólo quienes no conocen la Iglesia o la conocen mal. Porque ello, después de todo, es un cuerpo vivo, y le faltaría algo a su vida si la opinión pública le faltase; falta cuya censura recaería sobre los pastores y sobre los fieles...»⁸. La opinión pública en la Iglesia y su tolerancia por parte de ésta no pueden quedarse en puro postulado o frase de un discurso. Sin embargo, todo esto no significa expedir un salvoconducto para una crítica sin espíritu cristiano sobre la Iglesia. La crítica es cristiana cuando no supone resentimiento o rencor contra la Iglesia o el clero, sino, ante todo, gratitud para con una y otro. ¡Indudablemente, todavía hay en la Iglesia católica más motivos de agradecimiento que de censura! La crítica sobre la Iglesia es cristiana cuando su raíz última es el amor a la Iglesia misma.

La crítica por amor será ante todo contenida y reservada. Se juntará la crítica de los demás con la humilde crítica de la propia debilidad. La propia crítica debe ser también criticable y criticada. Se criticará unas veces hablando, otras callando. No se pasarán los límites de la propia competencia. No se confundirá lo esencial con lo accesorio. En fin, en todo han de imperar la prudencia, la justicia y el equilibrio.

8. «L'Osservatore Romano» de 18 de febrero de 1950; versión castellana de P. GALINDO, *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, Acción Católica Española, Madrid 1955, p. 337, n.º 12.

La crítica por amor será comprometida, pues el que la hace se siente ligado a la Iglesia. No vale hablar desde una distancia inobligante, que a nada compromete. Hay que hablar siempre como miembro de la Iglesia, en fraterna unión con los otros miembros y con suprema reverencia. No se criticará nunca a la Iglesia desde un punto de vista mundano, neutral e inobligante, sino desde un punto de vista eclesiástico y responsable. Es decir, desde un compromiso con la Iglesia misma (entiéndase «compromiso», como *engagement*, no como «componenda»). El que personalmente no practica y hasta se arriesga, dentro de la Iglesia, no puede convencer con su crítica. Es fácil dar, desde la orilla, consejos a los que nadan y, dicho en español, mirar los toros desde la barrera.

La crítica por amor será edificante. No queremos grñonería malhumorada, criticastros infecundos, que no pasan jamás de lo negativo. La crítica ha de ser positiva, constructiva. Eso quiere decir edificante: que construye. La crítica por amor no irá, con gozo o con asco, a la caza de trapos sucios, sino que se esforzará en sentar criterios.

¿Qué podemos esperar de nuestros hermanos separados? ¿Qué podemos esperar unos de otros? ¡La unión en la crítica! Esto quiere decir, sobre todo, que se cumple el deber de la crítica en la propia confesión. ¿Quiere decir que también hay que criticar a la otra confesión? Se trata de un punto peligroso que, por lo general, se ha aplicado torpemente y se ha entendido mal. Después de la época, que acabamos apenas de superar, de una polémica confesional infecunda, nadie tiene ganas de volver a ella. ¿Hay, pues, que ejercer la crítica, desde fuera, sobre la otra comunidad creyente? Pero, en el fondo, se trata aquí también de una crítica desde dentro. Los otros no son simplemente extraños, no son enteramente otros. No son incrédulos, sino que creen de otro modo. Es decir, son también cristianos que quieren creer en el mismo Cristo y en el mismo evangelio que nosotros, pero de otro modo y, tenemos que decir, de modo falso. Esto es lo que lo dificulta

todo. Por dondequiera se trata de otra interpretación del uno y mismo evangelio, y unos y otros suponen, y tienen que suponer, que la suya es la verdadera.

Así pues, no puede tratarse simplemente de una crítica negativa, dado caso que también los otros cristianos creen en el mismo evangelio. Es menester, por tanto, ser particularmente cautos en la crítica de los otros; pues, vistas bien las cosas, pudiera resultar que en definitiva creen lo mismo y de la misma manera, aunque con distintas palabras y conceptos. Hará, pues, bien un cristiano en dirigir a otro preguntas críticas, preguntas orientadas en el evangelio único: ¿Cómo entendéis vosotros esto o lo otro del evangelio? ¿Habéis considerado también esto otro? ¿Cómo obráis en consecuencia? Con tales preguntas, uno pone delante del otro el espejo del evangelio de Cristo y examina a la vez a los otros y a sí mismo. De este modo las propias intenciones, los propios temas cobran validez ante los otros y, por otra parte, es posible un nuevo esclarecimiento crítico de la propia doctrina y de la propia vida que lleva a la realización en sí mismo de las intenciones o temas de los otros. Todo con miras a la unión. Así pues, los católicos esperamos de los protestantes esas preguntas críticas y nosotros, a nuestra vez, se las proponemos. Y las esperamos señaladamente en vísperas del concilio que ha de servir a la unión. Preguntas que pongan de manifiesto la verdad en la caridad.

4. Podemos obrar

Podemos sufrir y orar y, no obstante toda nuestra crítica, esperar la gloria del reino de Dios que se nos niega en este eón, y sólo al fin de los tiempos nos lo dará el Señor mismo. Sólo cuando Dios lo será todo en todos (1 Cor 15, 28), aparecerá absolutamente la Iglesia sin mancha ni arruga. Pero esperar no significa meterse las manos en el seno, no es aquel aguardar perezoso que Pablo re-

prende en los tesalonicenses. Con quejas estériles, con vuelos de pensamiento, con sonoros discursos sobre lo que se podría y debería hacer, no se hace nada.

Podemos, pues, obrar. En cuestión de abusos de la Iglesia, la existencia católica no se reduce toda a tener buenas tragaderas, como preguntaba una vez Karl Barth. Se traga lo amargo, a menudo lo amargamente malo, se respira, se afirma que es cierto, pero que, a pesar de todo, nos da la gana de ser católicos. Aquí se debió contradecir a Karl Barth. En todo caso, al tragar, tampoco evitable siempre fuera del ámbito católico, hay que añadir el obrar: un decidido *agere contra* que, si ha de ser fecundo, ha de ser a la vez un *agere pro*. Un obrar que no puede quedarse en mero apartar y abolir, rechazar y prohibir, labor toda negativa, sino que ha de buscar nuevas formas y figuras. Un obrar que ha de realizarse en gozoso cumplimiento del mandato misional de Jesucristo a una Iglesia que tiene que desenvolver formas y modalidades constantemente nuevas en esfuerzo incansable a través de los tiempos, a fin de ofrecer una representación fidedigna de sí misma. Por eso justamente, en el ámbito católico, se prefiere la palabra «renovación» para expresar la reforma, pues ella subraya mejor la creación positiva. La reforma católica, como renovación, es cosa distinta de innovación; pero tampoco es una restauración. El lema de san Pío X no fue «innovare omnia in Christo», ni tampoco simplemente «restaurare omnia in Christo», sino «instaurare omnia in Christo».

Así ve también el pontífice reinante la misión del concilio: como una renovación positiva (*renovatio*), una adaptación (*accommodatio*) a las necesidades y circunstancias actuales o, como lo expresa con precisión la palabra italiana, como un *aggiornamento*, una puesta al día⁹. ¿Cómo

9. Juntamente con la encíclica, la alocución del papa al Colegio griego (texto esp. en «Ecclesia» 19 [19-12-1959] 732), así como la descripción de los fines del concilio por el cardenal secretario de estado, D. Tardini: «L'incremento della Fede cattolica, un salutare rinnovamento dei costumi del popolo cristiano, l'aggiornamento della disciplina ecclesiastica secondo le necessità dei tempi» (según «L'Osservatore Romano» de 1 de noviembre de 1959).

hay que entender esto fundamentalmente? La reforma católica, como renovación, es el término medio entre dos extremos: entre revolución y restauración.

La reforma católica no es una revolución. No es una inversión violenta de valores ni de gobierno. No va doctrinaria, fanática, despiadadamente en busca de lo nuevo. La reforma católica, con todo su sentido por lo nuevo mejor, atiende a la continuidad de la evolución histórica y no es, por ende, innovación, sino renovación.

La reforma de la Iglesia, aun dentro de la perspectiva del concilio, es renovación y adaptación de la Iglesia y su disciplina a las exigencias de la actualidad. El papa habla expresamente, en este contexto, de la disciplina eclesiástica y de la modernización de la pastoral. Con ello se excluyen también dos nuevos equívocos: la reforma católica, como renovación, no es ni mera reforma interna del corazón, ni mera corrección de abusos exteriores. Naturalmente, se requiere que cada uno empiece la reforma por sí mismo. La reforma de la Iglesia no es tema de discusiones académicas. Sin embargo, el que pensara que con una reforma moral interna del corazón está todo hecho, no comprendería la realidad concreta. No basta la buena intención del corazón. Con harta frecuencia se da la buena voluntad del particular, pero no puede realizarse. ¿Por qué? Porque hay en la Iglesia condiciones y medios externos, formas y estructuras que dificultan y hasta hacen imposible la realización de la buena intención. ¡Cuántos buenos católicos hubieran recibido más a menudo la eucaristía! Pero sólo la abolición de las normas demasiado rigurosas del ayuno eucarístico se lo ha hecho posible. Es decir, lo ha hecho posible la modificación de la disciplina de la Iglesia.

No basta la reforma interna del corazón, pero tampoco la corrección externa de abusos. Evidentemente, mucho es que en una institución o constitución se corrijan los abusos. Sin embargo, puede restaurarse una institución y, con todo, por el cambio de las circunstancias de tiempo, no

tener ya vida o por lo menos no mostrar suficiente eficacia. La corrección por parte del Concilio tridentino de los abusos de la misa ha tenido escasa eficacia mientras, por lo menos dentro de ciertos límites, no se reformaba con fuerza creadora la liturgia misma, como se ha hecho, por ejemplo, en la misa de comunidad alemana y en el nuevo orden de la semana santa en la reforma romana, en el sentido justamente de un *aggiornamento* de positiva renovación y de modernización de la pastoral.

Una reforma de la Iglesia que no es ni revolución ni restauración, ni mera reforma del corazón ni simple corrección de abusos, puede designarse como reforma creadora de nuevo estado de cosas o como renovación. El dominico francés Yves Congar ha llamado la atención acerca de los problemas de la reforma en un estudio a fondo y extenso¹⁰. En este párrafo 4 le debemos estímulos esenciales. Congar señala con gran ponderación los siguientes principios para una reforma sin cisma:

- a) Primacía de la caridad y de lo pastoral.
- b) Permanecer en la comunión del todo.
- c) Tener paciencia y respetar los plazos.
- d) Vuelta al principio. La verdadera renovación ha de llevarse a cabo por la vuelta a los orígenes y a la tradición, no por la introducción de una innovación por el camino de una adaptación mecánica¹¹.

Ahora bien, ¿no amenaza pareja reforma de estado de cosas conmover a la Iglesia en su estructura esencial? ¿Hay aún algo absoluto en la Iglesia? Ciertamente que sí. Pero tampoco es lícito absolutizar lo relativo. Lo absoluto y lo relativo, la esencia y su realización histórica no pueden separarse, ni aun externamente, uno de otro. Pero han de distinguirse cuidadosamente. La reforma católica no puede afectar a lo absoluto, a la esencia de lo católico, pero sí debe tocar a lo relativo, a la realización histórica. La esencia de la liturgia católica, del apostolado católico,

de la doctrina católica, está inmersa en la historia y, por ende, sujeta a deformaciones históricas que pueden y deben ser una y otra vez corregidas.

Ahora bien, ¿cómo describir esta esencia intangible? Hay que distinguir entre lo que es institución directamente divina (en la que puede entrar también lo humano) y lo que es institución directamente humana. En este sentido, esencia es lo que la Iglesia ha recibido de Dios como institución de salud, como legado en su camino a través de los siglos. Lo que Dios, por Cristo en el Espíritu Santo, ha instituido y constituido en la Iglesia, participa de la indestructible perfección y santidad divina y no necesita reforma alguna humana. Mas lo que los hombres han instituido y constituido sobre esas mismas instituciones y constituciones divinas participa de la deficiencia y pecabilidad humanas, y necesita constante reforma. Jesucristo vio los peligros que amenazaban a su Iglesia desde abajo, desde el infierno. Por eso la asentó sobre la roca y le dio un mensaje, constitución e instituciones contra los cuales no prevalecerán las fuerzas del infierno. Pero no la sacó de este mundo. La Iglesia guardará el mensaje de su Maestro, pero miembros y grupos particulares de la Iglesia pueden corromperlo por la herejía o por un endurecimiento y petrificación pseudoortodoxa. La Iglesia guardará el orden y forma que Cristo le dio, pero la vida concreta dentro de esa forma y orden puede ir contra su mismo sentido y contra la voluntad de su fundador.

Por ahí se ve que no puede hablarse sin más de distritos irreformables en la Iglesia, como si se tratara de dos pisos contiguos de un edificio, uno reformable y otro no. Ello valdría tanto como decir que la inmutable esencia de la Iglesia y de sus instituciones, dada por Dios, puede adecuadamente separarse de la realización concreta y configuración viva que le dan los hombres en la historia misma de la Iglesia. No. La verdad es que la esencia está siempre inserta en la realización histórica humana, lo mismo que, pongamos por caso, el plano, las constantes arquitectónicas

10. Y. CONGAR, O.P., *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, París 1950.

11. Y. CONGAR, O.P., l. c., 231-352.

y las fórmulas de la estática han entrado en el edificio concreto. Toda institución, aun la más santa, por ejemplo, la celebración de la eucaristía o la predicación del evangelio, y toda constitución, por ejemplo, el primado o el orden episcopal colegiado en la Iglesia, pueden necesitar renovación en el proceso de formación y deformación; puede, consiguientemente, ser reformada con tal de que no se atente a las constantes irreformables estatuidas por Dios y por Cristo. Más aún, cuanto más santa es una institución o constitución, tanto mayor es el daño de su deformación y más urgente, por tanto, la necesidad de su renovación. Basta pensar en la fatal confusión de tradición y costumbres tradicionales, acaso muy recientes, de ortodoxia y conformismo, de la forma jurídica de la Iglesia con el legalismo o leguleyismo, del culto a la Virgen con su exaltación sin límites, de las instituciones de la Iglesia con el institucionalismo, de los sacramentos con el sacramentalismo, de la adhesión al papa y el ser más papista que el papa. Tarea de la renovación católica de la Iglesia ha de ser no sólo no atentar a la esencia divina de las instituciones o constituciones, sino ponerla más bien de relieve, a fin de que no quede oscurecida por el desarrollo o realización histórica, sino que brille en su prístino esplendor. Cuestión importante es sin duda la de qué ha de reformarse, pero igualmente importante es la otra de en qué sentido, en qué forma (en su más profunda significación) hay que reformar. Sólo cuando se atine con esa forma, será la reforma auténtica renovación. Ahora bien, ¿qué norma ha de regir el obrar en la renovación de la Iglesia? Sólo hay una norma que posee aquí la necesaria autoridad. No es, desde luego, una norma humana que haya de pasar por su rasero a todas las instituciones y constituciones de la Iglesia, papa y obispos, sacerdotes y laicos, en la Iglesia de ayer, de hoy y de mañana. La norma a que constantemente hemos de mirar en nuestro obrar por la Iglesia es Jesucristo, señor de la Iglesia, que le habla y manda a través de los siglos en su evangelio. La tradición

de la Iglesia nos ayudará a entender rectamente el evangelio de Jesucristo. Y precisamente la Iglesia apostólica, que estuvo particularmente cerca de su Señor y nos dio el canon de la Escritura y la disciplina primera, será de manera especial nuestra guía (que no habrá tampoco de copiarse servilmente) en la inteligencia del evangelio de Jesucristo y, por tanto, también en la renovación de la Iglesia. Lo que importa, pues, es obrar conforme al evangelio. No hay que temer en absoluto que la *vox evangelii*, como *vox Dei*, no nos dé también la más adecuada respuesta a la *vox temporis*. La recta actitud para la renovación de la Iglesia no es un modernismo oportunista ni un tradicionalismo igualmente oportunista, sino la fidelidad al evangelio de Jesucristo.

Esta fidelidad al evangelio significa también fidelidad a la Iglesia que nos lo predica. El *sentire in ecclesia* (tal es la primitiva fórmula ignaciana, no la poco exacta *sentire cum ecclesia*) es condición esencial para toda acción renovadora. La renovación de la Iglesia no ha de ser revolución, no ha de llevar fuera de la Iglesia, sino introducir más profundamente en ella. Por eso ha de llevarse a cabo con auténtica obediencia, con obediencia fiel, noble y libre a la jerarquía, a la que incumbe apacentar a las ovejas y cuya voz nos permite oír la voz misma del Señor. Por esta obediencia, que significa también siempre una renuncia, se harán para bien del todo muchas cosas que, de seguir nuestra propia cabeza, no se harían; y se dejarán de hacer otras que, de seguir nuestra propia cabeza, habrían de hacerse. A menudo habrá que callar donde tendríamos ganas de hablar, aguardar donde querríamos correr, servir donde querríamos empujar, orar donde estaríamos tentados a murmurar. Es decir, obedeceremos, y así mostraremos la libertad del cristiano, en el seguimiento de Cristo mismo.

Esta obediencia para con aquel a quien únicamente obedecemos como cristianos libres, se concreta en la Iglesia. Todo lo cual nada tiene que ver con el corruptor principio

de «¡quien manda, manda!»; nada, por ende, con el capricho de los superiores y la falta de responsabilidad de los súbditos. La obediencia en la Iglesia no se guía por la letra que mata, sino por el espíritu que vivifica. La verdadera obediencia, en el superior y en el súbdito, se funda en la fe y caridad, en la confianza en la operación del Espíritu Santo, que anima a la Iglesia entera. Los fieles han de reconocer reverentemente la acción del Espíritu Santo en los representantes del ministerio docente o pastoral de la Iglesia; y los representantes de los ministerios de la Iglesia han de reconocer reverentemente en los fieles la acción del mismo Espíritu Santo que los rige en sus decisiones religiosas importantes. En este doble reverente reconocimiento radica el secreto para superar múltiples conflictos. La confianza en la acción del Espíritu Santo sobre cada uno de los fieles preserva al representante del ministerio eclesiástico del complejo de responsabilidad, que rodea el hacer y omitir de los fieles con toda clase de cláusulas entorpecedoras que aseguren la dependencia más total. Y, por manera semejante, la confianza, por parte del creyente, en la acción del Espíritu Santo sobre los ministros de la Iglesia en el ejercicio de la autoridad docente o pastoral, lo preserva de ver en los avisos y dirección del papa y los obispos una tutela indebida y una limitación de su propia mayor edad. A esa tutela se responde apelando a la propia conciencia. Aquí justamente se pone de manifiesto cómo la libertad cristiana supera en unos y otros aquel miedo excesivo que, como miedo a la audacia de la libertad y como miedo al abuso de la autoridad, sólo puede significar pusilanimidad y poca fe. Ese miedo sobreestima lo humano en la Iglesia en la medida en que subestima lo divino¹². Ni en la Iglesia ni en parte alguna hay una obediencia ciega, sino una obediencia que lo examina todo (1 Tes 5, 21). «Sólo como obediencia libre es la obediencia un acto moral, no como mera ejecución externa de

12. H. HIRSCHMANN, S.I., *Die Freiheit in der Kirche*, «Stimmen der Zeit» 161 (1957/58) 85 s.

un mandato que se impone desde fuera. La obediencia sólo es auténtica cuando al que se le manda se le da también absolutamente el derecho de examinar si realmente existe verdadero mandato, y ello dentro de la competencia del que manda. Esta competencia puede ser también transgredida por las autoridades eclesiásticas. En este caso, no es contra el espíritu de la Iglesia negar la obediencia. Entra igualmente en la naturaleza del ejercicio de la autoridad que no siempre vea ésta la situación del súbdito de modo tan completo como la ve el súbdito mismo. Y es doctrina tradicional de la moral católica que el súbdito tiene la posibilidad y hasta el derecho y, en determinadas circunstancias, el deber de no obrar como se le manda si después de madura reflexión se convence de que el superior, de conocer su situación, no mantendría su mandato»¹³. La auténtica obediencia en la Iglesia liga la responsabilidad del súbdito y del superior, y ha de estar al servicio de la libertad del hombre cristiano. En conclusión, la reforma de la Iglesia será siempre un obrar de cristianos que son libres en la obediencia y obedientes en la libertad.

¿Y qué podemos esperar de nuestros hermanos separados? ¿Qué podemos esperar unos de otros? ¡La cooperación! Ya hemos dicho en la introducción que, de momento, una cooperación directa y formal, y una intervención en pie de igualdad en la discusión del Concilio, no es lo decisivo ni siquiera lo deseable. Las malas inteligencias y extrañamientos que se han ido acumulando durante muchos siglos entre católicos y no católicos no se eliminan en unas cuantas deliberaciones. Pero esto no significa en verdad que hayamos de aguardar perezosamente. Todo lo contrario. Llevar a cabo la reforma cada uno en su confesión es por ahora la tarea más importante, y llevarla a cabo conforme a la misma norma del evangelio de Jesucristo. Nin-

13. H. HIRSCHMANN, S.I., l. c., 88 s; cf., sobre la teología de la obediencia, K. RAHNER, S.I., *Eine ignatianische Grundhaltung. Marginalien über den Gehorsam*, «Stimmen der Zeit» 158 (1955/56) 253-267 (también en: *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck 1959, p. 493-516); el mismo, *Freiheit in der Kirche*, *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1955, II. 95-114; el mismo, *Das freie Wort in der Kirche*, Einsiedeln 1953.

guna comunidad cristiana se atreverá a decir que está, en todo su ser y obrar, a la altura de su norma, que es el evangelio. Ninguna comunidad cristiana se atreverá a afirmar que está a la altura de esta norma ni siquiera respecto a las exigencias justificadas de los otros. Aquí importa obrar y cooperar con la otra confesión sobre la de cada uno. Si católicos y no católicos, bajo la dirección del Espíritu Santo, tratan de ajustarse más y más a esta norma pensando en los otros, puesto que la norma es una y la misma, las dos comunidades y sus intenciones han de venir más y más a coincidir. Y, a la vez, esta cooperación, que parte de un común interés de reforma en la propia confesión, se convertirá en un común obrar y un común tratar reformador en la otra comunidad.

Tal es el marco de una renovación católica. Esto es lo que podemos hacer, con la gracia de Dios, por la renovación de la Iglesia: orar, sufrir, criticar y, sobre todo, obrar. No para una revolución ni para una restauración, tampoco para una mera reforma del corazón o corrección de abusos, sino para crear un nuevo estado de cosas. Y todo ello dentro de nuestra Iglesia y para nuestra Iglesia; pero pensando, a par, en nuestros hermanos separados. La anti-gua basílica no ha de ser derribada y construida de nuevo, pero tampoco basta darle un lavado, tapar las rendijas y blanquearla. Ha de ser renovada según el plano del Fundador, si bien con miras al tiempo nuevo. Tal es la reforma católica. ¿Una bonita teoría? ¿Qué faz presenta la realidad?

LA RENOVACIÓN DE LA IGLESIA EN LA HISTORIA Y EN LA ACTUALIDAD

La renovación de la Iglesia católica no va a comenzar con el futuro concilio ecuménico. Esa renovación no ha cesado nunca. Existe una «crónica escandalosa» de la Iglesia católica. Es grave y triste, pero carente, a la postre, de interés, pues se da no sólo dentro, sino también fuera de la Iglesia, dondequiera hay hombres de carne y hueso, o, como decía un venerable párroco, de carne y uña. Pero hay juntamente otra crónica, infinitamente más interesante, de la «Ecclesia catholica semper in reformatione». ¡Cuántas veces se ha señalado a la Iglesia católica como la última supervivencia de una época pasada, cuántas veces ha sido dada por muerta! Y precisamente las épocas de más profunda decadencia han despertado una y otra vez inquebrantable voluntad de reforma. La historia de la Iglesia católica muestra indudablemente un proceso de renovación y reforma, callado a veces, patente y claro otras. Y mientras los imperios terrenos hallaron la muerte en su decadencia, la Iglesia se levantó siempre a vida nueva o, mejor, se impusieron siempre su cabeza, Cristo, y su principio vital, el Espíritu Santo.

Un breve recorrido por la historia de la Iglesia como historia de su constante renovación, en que los concilios ecuménicos ocupan lugar decisivo, nos ayudará a comprender la perspectiva en que hay que ver las tareas del concilio ecuménico. No vamos, naturalmente, a dar una exposición completa, sino a marcar sólo unas piedras mi-

liarias importantes. Para más pormenores remitimos a los manuales o a las grandes colecciones de historia de la Iglesia¹.

1. La renovación de la Iglesia antes de la reforma

Esta fuerza renovadora se halla ya, naturalmente, en la antigüedad cristiana. Ya a la Iglesia apostólica se le planteó el problema de la renovación y adaptación, y bien puede afirmarse que jamás se llevó a cabo una de tales consecuencias como la lograda en dura lucha por Pablo y aprobada luego por el primer concilio de la nascente Iglesia, el llamado concilio de los Apóstoles, en Jerusalén. Allí se liberó a la Iglesia del yugo de la ley judía, se superó el particularismo nacional judío y se abrió al cristianismo el camino para convertirse en religión universal. Objeto especial de constante renovación fue, desde los comienzos, la liturgia, que mostró en el primer milenio mayor variabilidad y adaptabilidad que en siglos sucesivos. El inmenso empuje evangelizador del primitivo cristianismo, al que no llega en modo alguno la misión moderna que trabaja con los medios técnicos más avanzados y plena entrega a su labor, se fundaba en gran parte en la constante adaptación de la liturgia, que se celebraba en lengua popular. Así, no se conservaron rígidamente el arameo y el hebreo

1. Cf., p. ej., J. LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, Münster de Westfalia "1950; BIHLMEYER-TÜCHLE, *Kirchengeschichte*, t. I-III, Paderborn "1952; FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, t. I-XXIV, París 1946 ss. Para la historia de los papas: F. X. SEPPelt, *Geschichte der Päpste*, t. I-VI, Munich "1954; L. v. PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, t. I-XVI, Friburgo de Brisgovia 1885 ss (trad. cast.: *Historia de los papas desde fines de la edad media*, Barcelona 1911-1961); J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der neueren Zeit*, t. I-IV, Munich "1933. Para la historia de los concilios: C. J. v. HEFELE, *Conciliengeschichte*, t. I-IX (VIII y IX por HERGENRÖTHER), Friburgo de Brisgovia 1855 ss; "1873 ss (refundición por LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. I-IX, París 1907 ss); para una breve orientación objetiva es muy recomendable: H. JEDIN, *Kleine Konziliengeschichte*, Herder-Bücherei 51, Friburgo de Brisgovia 1959 (trad. cast.: *Breve historia de los concilios*, Barcelona "1960); sobre la historia del derecho canónico: P. HINSCHIUS, *System des katholischen Kirchenrechts*, t. III, Berlín 1883, sobre los concilios ecuménicos pp. 325-473.

como lengua popular y culta respectivamente, sino que el culto divino se adaptó a las lenguas de los varios pueblos. En Roma y en todos los centros de civilización y comercio del imperio romano se empleó en la liturgia la *koiné* griega, que había desplazado la lengua popular originaria. Luego, cuando en Egipto, Siria y Armenia se extendió el evangelio desde las grandes ciudades al interior, la *koiné* griega fue sustituida por la correspondiente lengua popular. De este tiempo de constante adaptación de la liturgia, la Iglesia católica reconoce aún actualmente toda una serie de lenguas eclesiásticas y litúrgicas que fueron todas antaño lenguas populares: sirio oriental y occidental (araméo), griego, copto (egipcio), etiópico, armenio, georgiano, gótico y paleoeslavo. Hacia el año 250 fue llevada a cabo en Roma una reforma de la liturgia. La Iglesia romana había tenido como lengua original litúrgica el griego. Así, los más antiguos formularios de la misa, los de Justino e Hipólito, están en griego. Mas, hacia la citada fecha, al cambiar la lengua del pueblo, el griego fue poco a poco sustituido por el latín popular, que pasa a ser lengua del culto. La liturgia romana pasó en lo sucesivo por distintas adaptaciones. Primero, la misa doméstica del siglo III pasa a ser la misa basilical de los siglos VI-VII. Luego, la liturgia romana, que sólo se celebraba en Roma y sus contornos y luego en la misión anglosajona, se trasplanta al imperio franco. Aquí no hubo ya adaptación a la lengua popular. La forma franca de la misa romana se impuso en la propia Roma a partir del siglo X.

Otro punto, en relación con la liturgia, en que se dio también la sucesiva renovación y adaptación, fue la versión de la sagrada Escritura. Apenas las lenguas originales, griego y hebreo, dejaron de ser entendidas por el pueblo, la antigua Iglesia pensó en traducciones apropiadas, y así, a las varias versiones griegas y arameas del antiguo Testamento, se añaden versiones latinas, siríacas, coptas, arábigas, etiópicas, armenias, georgianas, góticas y paleoeslavas. Dentro de cada lengua, la versión se reformó constan-

temente. En este sentido, formó época la versión de toda la Biblia latina, que lleva a cabo Jerónimo por encargo del papa Dámaso a fines del siglo iv. La versión revisada fue de pronto tachada de «novedad» y difícilmente se fue imponiendo hasta el siglo viii; luego, en cambio, impidió, en parte con gran inconveniente, las versiones en lenguas vernáculos y, finalmente, vino a ser la versión usada corrientemente, la *vulgata*.

La fuerza renovadora de la antigua Iglesia se mostró luego señaladamente en el movimiento de la reforma benedictina, en hombres como Benito, que corrigió los abusos de los monjes vagabundos («semper vagi et numquam stabiles») no sólo negativamente, sino por una organización del monacato que fue ejemplar para todo el occidente; en Casiodoro y en Gregorio Magno, que dejó huella perenne en la cura de almas, en la liturgia y en la evangelización; luego en la gran obra de adaptación eclesiástica en la evangelización de los pueblos germánicos: primeramente, la evangelización iroescocesa, con la actividad reformadora particularmente de Columbano el Joven, en el siglo vi-vii; luego la misión organizadora y reformadora anglosajona bajo Bonifacio, en el siglo viii; más adelante, la reforma regular carolingia en la organización y formación eclesiástica, liturgia y predicación, ciencia y cura de almas. La fuerza renovadora de la Iglesia se mostró finalmente (no sin resistencias) en la evangelización eslava de Cirilo y Metodio, más acomodada al pueblo; por ejemplo, en la liturgia en lengua eslava, etc.

Los ocho concilios ecuménicos de la antigüedad, que tuvieron lugar todos ellos en oriente, se ordenaron sobre todo a la fijación del dogma trinitario y cristológico, pero no exclusivamente. Así, ya el concilio de Nicea (325), primero de los ecuménicos, dedicó un mes a la discusión de cuestiones prácticas, como el cálculo de la fecha de pascua, los caídos en la persecución, consagración sacerdotal y episcopal, liturgia, organización del patriarcado de Alejandría, prohibición de la usura. También el concilio de Calcedo-

nia, cuarto ecuménico (451), hubo de tratar cuestiones disciplinarias: subordinación de los monjes a la autoridad de los obispos, prohibición de ordenaciones que no se destinaran a un oficio determinado, etc.

Tras la ruina del imperio y la civilización carolingia, el siglo x se convirtió en el *saeculum obscurum*, el de los peores desórdenes en la Iglesia y en el pontificado. La reforma era más necesaria que nunca, y partió de los monasterios y tuvo centros en Lotaringia (monasterios de Gorze y Brogne), en Italia (san Nilo y san Romualdo con sus camaldulenses) y en Inglaterra (Canterbury). Sin embargo, a todos superó en importancia el monasterio borgoñés de Cluny, desde el cual se llegó a mandar sobre más de dos mil monasterios en toda Europa.

Así, durante el siglo xi se extendió desde los monasterios cluniacenses una amplia reforma del clero y, finalmente, una reforma general de la Iglesia. Esta reforma fue iniciada por laicos, es decir, por los emperadores alemanes. Ya los Otones se esforzaron según sus fuerzas en reformar el pontificado. Pero en Roma la reforma no entró hasta Enrique iii, influido por Cluny, que en el sínodo de Sutri (1046) depuso a tres papas rivales y en lo sucesivo hizo elegir, generalmente en las dietas imperiales, a varios excelentes pontífices. El alsaciano León ix (1049-1054) hizo penetrar la reforma en la Iglesia. Viajó incansablemente, celebró sínodos de reforma, consagró iglesias y monasterios, y combatió sobre todo contra la compra y venta de las dignidades eclesiásticas (simonía), así como por la guarda del celibato sacerdotal. Con León ix, la reforma pasó de los emperadores al papa y, en una grandiosa lucha por el poder entre el pontificado y el imperio, alcanzó su punto culminante en el discutido, pero gran reformador Gregorio vii (1073-1085). Notemos, sin embargo, que el interés se desplaza de lo religioso a lo político, es decir, a la cuestión de las investiduras de los legos, simoníacas frecuentemente. La investidura es el enfeudamiento de clérigos con una abadía o un obispado por señores temporales.

El aumento del poder por parte de la Iglesia y del clero trajo sus ineludibles consecuencias negativas: secularización de la curia por la avaricia y el burocratismo, y de los monasterios por la riqueza. Contra ello surgieron movimientos de reforma ascética de nuevas órdenes en sentido estricto, no ya monasterios independientes, sino congregaciones de monasterios con organización central. Este sistema, después de los canónigos regulares de san Agustín, los premonstratenses y cartujos, fue consecuentemente desarrollado sobre todo por los cistercienses. Así, el movimiento de reforma fue dirigido por la más poderosa figura espiritual del siglo XII: Bernardo de Claraval. Bernardo censuró sobre todo el poder y riqueza del monacato del tiempo, concretamente de los monasterios cluniacenses, y proclamó la pobreza y sencillez: iglesias sin ornato, liturgia sin esplendor, trabajo del campo. La actividad renovadora de Bernardo, aparte su predicación de las cruzadas, alcanzó resonancia europea por su íntima y viva piedad, orientada totalmente al Jesús terreno (;cruzadas!), por la acción de su orden, que se propagó mucho más allá de Francia, y por su personal influjo sobre la suprema jerarquía de la Iglesia. Un discípulo de Bernardo fue elegido papa con el nombre de Eugenio III (1145-1153). Mas, por mucho que Bernardo exaltara al pontificado, ni al papa ni a los romanos los exceptuó de su crítica y hasta públicos reproches.

La Iglesia se había hecho rica y poderosa. Esto era peor que la peor persecución. La consecuencia fueron desórdenes de toda especie. Contra ello se levantaba un cada vez más intenso clamor pidiendo la reforma, a veces en sectas, a veces en movimientos populares. Tal fue ya en el siglo XI el movimiento democrático-religioso de los Patarii milaneses, que fue apoyado por Gregorio VII en su lucha contra la nobleza y el alto clero; el movimiento, también democrático, de Arnaldo de Brescia, agudamente antipapa, y las sectas de cátaros y valdenses, todos condenados por la Iglesia. Estos movimientos, frecuentemente muy profundos y de amplias repercusiones, impulsados por el ideal

de la pobreza, fueron recogidos, dentro de la Iglesia, por las órdenes mendicantes, sobre todo por el incomparable sejar Francisco de Asís y su orden, por los dominicos y los eremitas agustinianos y carmelitanos, así como por las órdenes terceras (adheridas sobre todo a franciscanos y dominicos), cuyos miembros cumplen en el mundo sus deberes regulares.

La obra de Francisco de Asís fue aprobada por el más poderoso pontífice de la edad media, Inocencio III. Es el papa que convocó en 1215, para la reforma de la Iglesia, el cuarto concilio Lateranense, duodécimo de los ecuménicos. Ya los tres anteriores concilios Lateranenses, de 1123, 1139 y 1179, que recibieron también todos en la Iglesia católica reconocimiento ecuménico y se situaron en la línea de la reforma gregoriana, se habían ocupado asimismo en cuestiones de reforma. Sus decretos, aparte las cruzadas y la tregua de Dios, se referían a la simonía, institución o nombramiento de los obispos, elección del papa, celibato, acumulación de prebendas y distintos abusos morales. Pero el cuarto concilio Lateranense superó a todos los precedentes no sólo en esplendor, sino en actividad reformadora, la cual, según la voluntad y programa del papa, había de abarcar a todos los grados de la jerarquía y a todos los estados de la Iglesia. Los setenta capítulos recogen en parte decisiones más antiguas y se refieren en lo demás a la confesión y comunión por pascua como exigencia mínima, limitación de los impedimentos matrimoniales y prohibición de los matrimonios secretos, la cautela contra la exaltación religiosa en peregrinaciones y reliquias y contra el abuso de las indulgencias, la elevación de la formación del clero, devota recitación del breviario y celebración de la misa, el cuidado de la predicación en lengua materna y de predicadores y confesores idóneos, el derecho procesal eclesiástico, la abreviación de la sede vacante en las diócesis, los sínodos provinciales y capítulos anuales de las órdenes religiosas para la vigilancia de la reforma, y, finalmente, diversos abusos morales de clérigos y laicos.

Sin embargo, un año después del concilio moría el papa y, a pesar de todos los empeños, tampoco este concilio llegó a realizar una renovación a fondo de la Iglesia. Inocencio III representó la culminación del poder pontificio en la edad media, pero, a la vez, el comienzo de su decadencia. La victoria del pontificado sobre los emperadores Hohenstauffer había de resultar una victoria pírrica. La ruina del pilar temporal del orden medieval, la desaparición efectiva del imperio universal occidental y las tendencias democráticas y nacionalistas que de ahí surgieron, debilitarían también el pilar espiritual, el pontificado universal. El papa pasó a depender de Francia, y las consecuencias, en el siglo XIV, fueron el destierro en Aviñón (la cautividad de Babilonia) de los papas, el incremento devastador del sistema de tributos y tasas de la curia, la extensión de la venalidad y el soborno eclesiásticos, todo ello para descrédito casi inconcebible del pontificado. El fin de Aviñón fue el cisma de occidente, con tres papas que mutuamente se excomulgaban, calamidad que sólo un concilio ecuménico (el de Constanza, 1414-1418) pudo remediar. Pero después de la vuelta definitiva de los papas a Roma se inicia la serie de los papas del renacimiento, y también, no obstante lo mucho bueno de la Iglesia de entonces, sobre todo en el pueblo, una catastrófica y rápida secularización de la Iglesia en la cabeza y en los miembros, un descenso moral sin ejemplo en la curia romana, en los obispos, en los cabildos y clero, incremento de un espantoso proletariado en el bajo clero, una teología oscura, decadente y a menudo despreciada en pro del derecho canónico, un descontento general contra la Iglesia, que se fue rápidamente represando. ¡Reforma! Era el grito de combate, triste, impaciente o furioso, de los mejores. Los escritos de protesta (*gravamina*), los planes de reforma se sucedían unos a otros.

Tampoco en este turbio otoño de la edad media faltaron tentativas de renovación. La jerarquía hubo de condenar a algunos revolucionarios eclesiásticos: en Italia,

después de Joaquín de Fiore, que se adelantó con mucho a su tiempo, a Marsilio de Padua; en Inglaterra, a Juan Wiclif, y en Bohemia a Juan Hus, influido por Wiclif, en los que una crítica y una sincera intención religiosa justificada iba envuelta en las más variadas tendencias democráticas, nacionalistas y espiritualistas. Pero hubo también reformadores y movimientos de reforma que permanecieron fieles a la Iglesia. Así, un gran número de humanistas; en Holanda, los hermanos de la vida común y la congregación salida de ellos, de los canónigos reformados de san Agustín (discípulos suyos fueron Nicolás de Cusa y Erasmo de Rotterdam, Tomás de Kempis, autor de la *Imitación*, y más tarde el papa reformador Adriano VI); en España, el gran reformador cardenal Jiménez de Cisneros; luego, los observantes de las distintas órdenes y los numerosos predicadores de penitencia (Vicente Ferrer, Bernardino de Siena, Juan de Capistrano, Jerónimo Savonarola). Sin embargo, no obstante la piedad popular, aún floreciente, y no obstante la mística alemana, ninguna de estas tentativas de reforma tuvo éxito permanente y menos alcance universal.

También las tentativas oficiales de reforma se encallaron todas sin esperanza en estos siglos. Ni los papas del renacimiento cumplían el juramento que emitían al comienzo de su pontificado de llevar a cabo la reforma, ni los concilios ecuménicos lograron una verdadera renovación. Los concilios ecuménicos fracasaron porque ninguno, por los más varios motivos, se atrevió a emprender una reforma radical, sino que se quedaron en superficialidades.

Los dos concilios ecuménicos que siguieron al cuarto Lateranense tuvieron lugar en Lyon. El primero, bajo Inocencio IV (1245), aparte una nueva ordenación del derecho procesal canónico, no tuvo tanto por fin la reforma de la Iglesia, cuanto la deposición del emperador Hohenstaufen, Federico II. El segundo, bajo Gregorio X (1274), estaba dominado por el peligro turco, trató de una nueva cruzada y llevó a una unión con la Iglesia griega. En él tomaron parte el patriarca de Constantinopla y el canciller

del emperador de Bizancio. Sin embargo, la unión, que se hizo sobre todo por motivos políticos, no tuvo consistencia. A la reforma de la Iglesia se refirieron sólo algunos decretos sobre la elección del papa (cónclave) y los nombramientos de obispos, contra los privilegios de las órdenes mendicantes. El decimoquinto concilio ecuménico de Vienne, bajo el primer papa de Aviñón, Clemente v (1311-1312), junto a los asuntos de la abolición de los templarios y la disputa franciscana sobre la pobreza, tenía como *tertium tractandum* la reforma de la Iglesia. Sin embargo, las propuestas de Durando de Mende en el ya citado tratado sobre la reforma, con su amplia visión, no fueron tenidas en consideración. En lugar de tratar de la limitación de la administración pontificia y del regular afianzamiento de la autoridad episcopal, de la restauración de la antigua constitución sinodal de la Iglesia y de la elevación de la formación del clero, se habló de la intervención secular en la esfera judicial, tributaria y financiera de la Iglesia y de la manera de impedir el ejercicio del ministerio episcopal por medio de las incontables reservas papales y concesiones de privilegios.

El concilio de Constanza (1414-1418), decimosexto ecuménico, se dedicó totalmente a poner término al cisma de occidente. Después de la elección del nuevo papa, no hubo acuerdo acerca de la reforma, cada vez más apremiante, de la Iglesia. El período siguiente estuvo determinado por la lucha del pontificado contra el fuerte movimiento conciliarista, que ponía al concilio por encima del papa. El concilio siguiente, convocado primero en Basilea (1431), prosiguió la reforma de la Iglesia (decretos esperanzadores sobre la liturgia, las apelaciones inmotivadas a Roma, la celebración regular de sínodos provinciales y diocesanos), pero era en lo demás de tendencia conciliarista. Fue trasladado por Eugenio iv, primero, a Ferrara (1437) y, luego, a Florencia (1439). Por motivos principalmente políticos, se llegó a una unión con los griegos, los armenios y los jacobitas monofisitas, que tampoco logró consistencia.

Sólo por un concilio ecuménico parecía aún posible realizar una reforma de la Iglesia. Pero los papas del renacimiento no querían ni un concilio ni una seria reforma. Sin embargo, a causa de un concilio antipapal reunido en Pisa, Julio ii se vio forzado a convocar por su parte un concilio ecuménico en Roma. Es el Lateranense quinto, decimotavo ecuménico, de 1512-1517. En él hubo partidarios de una reforma radical de la Iglesia, como los camaldulenses Giustiniani y Quirini, que no triunfaron, y los escasos decretos de reforma (sobre tasas curiales, elección de obispos, enseñanza religiosa y predicación) no tenían la menor perspectiva de ser consecuentemente ejecutados por los responsables de su cumplimiento. Pero, en todo caso, también en este concilio se protestó en todos los tonos acerca de la necesidad de la reforma. Ésta, con signo protestante, venía seis meses después de este concilio, con las tesis de Lutero (1517).

Y aquí nos hallamos ante la angustiosa pregunta, que no puede contestarse en breves frases:

2. *¿Por qué rechazó la Iglesia católica la reforma protestante?*

Las circunstancias, condiciones y causas que originaron el movimiento de reforma al que dio Lutero su violento empuje son muy complejas y se remontan hasta la primera edad media. Las hay patentes y ocultas, de orden histórico espiritual y cultural, filosófico y teológico, eclesiástico y religioso, de política estatal y eclesiástica. No es posible entrar aquí en su exposición crítica. Tampoco podemos juzgar críticamente la complicada y enigmática génesis personal del reformador Martín Lutero, y la evolución dentro de Alemania y de Europa, en general, de la reforma luterana, calvinista, anglicana y librebaptista. Signo esperanzador para la unión es que las novísimas exposiciones de historia eclesiástica de ambas confesiones se han equilibra-

do fuertemente respecto a la reforma y sus causas². Cada parte ve actualmente lo bueno en la otra y también, en sí misma lo malo. Hoy no son cosa extraordinaria, por parte de los protestantes, manifestaciones críticas sobre la persona de Lutero, antes, en parte, sacrosanta, y de la reforma por él llevada a cabo, como tampoco lo son de parte católica voces que reconocen las aspiraciones positivas de Lutero y su reforma. Los protestantes ven hoy lo positivo de la antigua Iglesia de entonces, como los católicos confiesan la parte de culpa de la Iglesia católica en la escisión. Esta confesión católica no es cosa nueva. Así lo hizo ya el papa Adriano VI, de la época de la reforma, en su célebre confesión entregada a la dieta de Augsburgo (1521/1523), lo mismo que varios dirigentes católicos de entonces, como el legado pontificio, cardenal Contarini, el presidente del concilio de Trento, cardenal Pole, y la comisión de cardenales que redactó el famoso memorial de *emendanda Ecclesia*. Y aún cabría citar, en orden ascendente, los nombres de Pedro Canisio, Clemente María Hofbauer, cardenal Newman y tantos más hasta Pío XI. En esta serie está el papa actual Juan XXIII, cuando, en una alocución a los párrocos de su diócesis, decía precisamente con miras al futuro concilio: «No vamos a entablar un proceso histórico para ver quién tiene la culpa y quién es inocente. La responsabilidad está dividida. Sólo queremos decir: Marchemos juntos y pongamos remate a la escisión»³.

Aquí sólo queremos indicar, sin entrar en razones de fondo, por qué la Iglesia católica rechazó la reforma de Lutero y de los otros reformadores. Una respuesta católica tiene que considerar los siguientes elementos:

1. Por razón de la situación general espiritual, teológica, religiosa y moral de entonces, ni Roma ni, en

general, la jerarquía de la Iglesia estaban preparadas para comprender la necesidad espiritual del tiempo. Por ahí habían de comprenderse en su profundidad última las intenciones teológicas y prácticas de Lutero y dar desde base católica respuesta igualmente convincente a las cuestiones planteadas. A cuestiones nuevas era menester dar respuestas nuevas. Para comprender las intenciones teológicas, faltaba a los teólogos, no menos que a los jerarcas, dada la incertidumbre teológica muy difundida, una teología pensada y esclarecida a fondo en lo esencial y orientada primordialmente hacia la sagrada Escritura. Para comprender las intenciones prácticas, faltaba la vista clara que se hubiera dado cuenta de cómo los abusos nacían en parte de falsas estructuras iniciales, y la humildad capaz de acusarse a sí misma, la fuerza moral y la firme voluntad para corregirse, el interés religioso y la vida en seguimiento de Cristo.

2. Lutero, de su parte, por las más varias razones de psicología personal, de formación teológica y religiosa y otras de carácter general histórico, no era capaz de comprender la forma de lo católico en su desfiguración. Mal entendiendo en muchos puntos la esencia de la Iglesia católica, entonces a la vez muy encubierta y desfigurada, rechazó muchas cosas que tenía por esenciales a la Iglesia y eran en el fondo absolutamente ajenas a su espíritu; así, la teología nominalista, la piedad popular y la liturgia de entonces, el estado de la jerarquía. Y, al revés, muchas de sus aspiraciones que en el fondo, como había de verse después, eran perfectamente católicas, las tuvo por incatólicas e incompatibles con la Iglesia por él combatida. En este sentido, toda una serie de motivos por los que Lutero se separaba de la Iglesia se apoyaban en malas inteligencias.

Luego, la división de la Iglesia, ¿es un puro equívoco por una y otra parte? No, porque todavía hay que considerar otros dos elementos para comprender por qué la Iglesia católica rechazó la reforma luterana.

2. Cf. las obras relativas a la historia de la reforma. Hoy pasa por obra clásica católica: J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, t. I-II, Friburgo de Brisgovia 1948.

3. «Herder Korrespondenz» (1960), p. 274 s.

3. A despecho de sus mejores intenciones y aquí también por los más diversos motivos de la confusa situación del tiempo, de su personal psicología y talante religioso, de su educación, formación y pasado, Lutero formuló tesis perfectamente católicas, unas veces mal entendidas, sin unidad y hasta contradictoriamente, otras presentadas con parcialidad polémica y hasta herética. Los mismos teólogos protestantes conceden hoy que ni Lutero ni los otros reformadores comprendieron a Pablo y a la Escritura en todo lo que ésta y aquél dicen y quieren, y que, consiguientemente, erraron en puntos particulares acerca de la inteligencia de la fe. Ni Lutero ni los otros reformadores pueden ser sencillamente considerados, ni aun por los que ven en ellos lo mucho que tienen de positivo, como oyentes plenos de la palabra de Dios. En este sentido tuvieron que ser rechazados por la Iglesia católica.

4. He aquí el verdadero motivo del repudio a la reforma de Lutero: la reforma de Lutero, a despecho de su auténtico deseo renovador y del carácter conservador, hoy frecuentemente notado, de Lutero mismo, era a la vez esencialmente una revolución. Lutero ponía en tela de juicio la esencia misma de la Iglesia cuando ponía en principio por encima de la Iglesia y su tradición la propia interpretación personal y subjetiva de la Escritura y que, no obstante, había de obligar a todo el mundo. Aquí era Lutero realmente innovador y echaba por tierra el magisterio de la Iglesia, no sólo del papa, sino, a partir de la disputa de Leipzig, también el del concilio ecuménico. Francisco de Asís, en su lucha por el evangelio puro, se halló ante dificultades absolutamente semejantes a las de Lutero; pero halló, en su sentido de la Iglesia, una solución absolutamente distinta. Los católicos (por lo menos de tierras germánicas) admiran el genio humano y religioso de Lutero, pero les es imposible ver en él a un santo y reformador de la Iglesia de la talla y estampa de un Francisco de Asís. Y tampoco puede negarse que la reforma no

ha traído el restablecimiento de la Iglesia primitiva como lo esperaba Lutero. Por lo contrario, la historia del protestantismo, con su desmenuzamiento sectario y sus variaciones dialécticas en las distintas especies del neoprottestantismo, ha dado la razón ante nuestros ojos al magisterio eclesiástico de entonces.

¡Quién no ve que todo esto, dicho tan someramente, se presta a la mala inteligencia! Con estas breves notas — no son otra cosa — no queremos despachar petulantemente el problema de la reforma en su totalidad. No intentamos — volviendo a la palabra del papa — entablar un proceso histórico. Ni siquiera sobre Lutero. A los católicos que tan expeditamente creen despachar su caso, Lutero les podría preguntar qué hubieran hecho ellos en el caso de querer de veras una reforma que, por otra parte, nacía forzosamente de la Iglesia misma por imperativo de la situación histórica. La responsabilidad, dice el papa, está dividida. Los puntos tocados sólo tratan de esclarecer un poco los serios motivos que tenía la Iglesia católica para repudiar la reforma luterana y, en general, toda la reforma protestante. De no haberlo hecho, hubiera traicionado su propio ser.

Sin embargo, ¿ha de ser así eternamente? ¿Ha de ser eternamente la última palabra, de un lado, protesta y, de otro, contraprotesta?

3. *¿Restauración católica o renovación católica?*

Una protesta, que en un momento pudo tener razón, no puede repetirse indefinidamente. ¿Piensan bastante en eso teólogos y predicadores protestantes? No afirmamos que toda protesta haya perdido su objeto. Pero la protesta necesita ser revisada. La Iglesia católica no se ha parado. Negó ciertamente la reforma protestante, pero no se negó

a su propia reforma. No quiso ser «iglesia reformada», pero tampoco se quedó en Iglesia irreformada. La renovación católica es un hecho. No nos envanecemos de ello, pues durante siglos se clamó por esa renovación y, para vergüenza y penitencia nuestra, sólo se llevó trabajosamente a cabo tras la brutal acometida de Lutero.

La reforma y la contrarreforma tuvieron también su aspecto político. Pero, aquí como allí, sería falso considerar como primario el aspecto político. En el fondo de la reforma y no menos en el de la contrarreforma — expresión desafortunada — hay una intención o aspiración religiosa, la intención de reformar y renovar la Iglesia partiendo de su propio ser. La reforma dentro de la Iglesia católica fue despertada por el tronido de Lutero y por él se mantuvo despierta; en este sentido fue contrarreforma. Pero no fue sólo eso⁴. En relación con su realización concreta, no se nutrió en primer término de impulsos reformatorios o protestantes, sino de impulsos anteriores de reforma. Citemos, como fuerzas reformadoras anteriores al protestantismo, a los predicadores reformistas, a reformadores particulares de órdenes religiosos, a obispos de aliento reformador, a sectores particulares partidarios de reforma, a la alta escolástica clásica, la *devotio moderna*, la mística y tantos elementos más a que, en parte, hemos aludido en el párrafo anterior. Todo esto fue aprovechado para una renovación que, en su finalidad y programa, existía ya antes fundamentalmente, pero que, como personal reforma de cada uno de los miembros, sólo lentamente y entre mil obstáculos y reacciones podía desenvolverse. La reforma dentro de la Iglesia católica no partió efectivamente de tierras protestantes. Las fuerzas originariamente católicas se despertaron precisamente fuera del ámbito de

4. Para aclaración del concepto: H. JEDIN, *Katholische Reformation oder Gegenreformation?*, Lucerna 1946; y R. G. VILLOSLADA, S.I., *La Contrarreforma. Su nombre y su concepto histórico*, en: *Saggi Storici intorno al Papato dei Professori della Facoltà di Storia Ecclesiastica*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1959, *Miscellanea Historiae Pontificiae*, vol. XXI, 189-242.

la reforma protestante, en Italia primero y luego en España. Desde entonces lleva la Iglesia católica un cuño marcadamente románico. El fundamento de la renovación católica (aparte los ensayos en las órdenes reformadas) se puso en algo aparentemente insignificante: en las hermandades y oratorios italianos, al estilo del oratorio romano del amor de Dios, en que se practicaba una piedad profundamente humanista. De él salió, para la reforma del clero, la orden de los teatinos de Cayetano de Thiene y el posterior papa reformador Caraffa. Citemos también el grupo reformador veneciano de Gasparo Contarini. Pero sólo la devastación de la Roma del renacimiento por las tropas imperiales, en el saco de Roma (1527), creó ambiente a la reforma. Muerto tempranamente Adriano VI (1523), que deseaba imponerla, bajo Paulo III (1534-1549), la reforma pasó a ser asunto oficial del pontificado. Paulo III, imbuido personalmente del espíritu del renacimiento, hizo lo decisivo para una reforma en Roma: llamar al colegio cardenalicio a una serie de hombres muy capaces y, a par, profundamente religiosos, en parte seglares: Contarini, Pole, Fisher de Rochester, Morone, Caraffa, que redactaron para el papa el famoso informe *de emendanda Ecclesia*. A la vez aprobó a la Compañía de Jesús, la principal orden religiosa de la contrarreforma, y abrió finalmente en 1545 el concilio de Trento.

El concilio de Trento (1545-1563), tanto tiempo deseado y una y otra vez aplazado por los papas, fue el decimono nono ecuménico⁵. En él, la definición del dogma y las reformas prácticas fueron en cierto modo tratadas paralelamente. En ambos terrenos, la labor del concilio fue importante. Sus decretos dogmáticos tratan de las fuentes de la revelación, del pecado original, la justificación, los sacramentos y el sacrificio de la misa. Los decretos disciplinares se refieren al matrimonio, la formación del clero y

5. Cf., junto a la colección de *Actas de la Editio Goerresiana*, la valiosa obra católica de H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, hasta ahora 1-11, Friburgo de Brisgovia 1951/57.

creación de seminarios, el deber de residencia y visita de los obispos, la prohibición de acumular varios obispados, beneficios y prebendas en una sola mano, el nombramiento y deberes ministeriales de obispos y cardenales, la celebración de sínodos diocesanos anuales y de sínodos provinciales trienales, la reforma de los cabildos y órdenes religiosas, etc. De este modo, el concilio de Trento vino a ser la expresión general, que formó época, de la reforma interna de la Iglesia desde el corazón de lo católico.

Doctrinalmente, el fin del concilio tridentino fue oponer la doctrina católica a la protestante. Pero, aun dentro de este campo doctrinal, no hay que pasar por alto, junto a lo antiprottestante y, señaladamente, lo antiluterano, lo positivo de la reforma interna. Las definiciones dogmáticas realmente fundamentales fueron dadas en el primer período de sesiones conciliares (1545-1547), hecho de un alcance que no se ha reconocido aún suficientemente. Ahora bien, esas definiciones están caracterizadas formalmente en parte decisiva por la renuncia a las discusiones escolásticas y por un empeño, logrado en medida importante, por acuñar la doctrina católica en lengua bíblica. La gloria del concilio, el decreto sobre la justificación, recoge en medida sorprendente las auténticas aspiraciones protestantes.

Y, sobre todo, los esfuerzos reformadores del concilio, en su más estricto sentido, no son sólo contrarreforma. Basta pensar en la creación de nuevas formas para la educación del clero, para la vida religiosa, la predicación, las prácticas de piedad, la cultura eclesiástica, el arte y la mística. Piénsese, además, en la organización de la cura de almas, de las misiones, de la catequesis, del cuidado de pobres y enfermos. Piénsese, finalmente, en la renovación religiosa de Italia, España y Francia durante los siglos xvi y xvii, con sus grandes figuras de santidad e irradiación reformadora: Ignacio de Loyola (jesuitas), Teresa de Jesús (carmelitas) y Felipe Neri (oratorianos). Importancia igualmente esencial tuvieron, aunque de modo muy distinto, los que dirigieron la reforma de la curia, como Pío v y Carlos

Borromeo; el cardenal Fisher y los mártires ingleses; los jesuitas Pedro Canisio, Roberto Belarmino, Francisco de Borja, Luis Gonzaga, Estanislao de Kostka; los místicos españoles y reformadores de órdenes religiosas Juan de la Cruz, Juan de Dios y Pedro de Alcántara y, finalmente, los grandes franceses Francisco de Sales y Vicente Paúl, Bérulle, Fénelon, Bourdaloue, Massillon y Pascal. Y, en la ciencia eclesiástica, Petavio, los maurinos, los bolandistas y una pléyade más de nombres ilustres, poco conocidos para gran número de gentes. Aquí no se restauró simplemente la edad media, sino que se reformó en el mejor sentido, es decir, se renovó.

Pero todo esto es sólo una cara de la reforma católica de entonces. Junto a la reforma católica como renovación positiva está la reforma católica como lucha contra el protestantismo, como contrarreforma, que lleva ampliamente sello y stampa de restauración. Se reforma ciertamente. Se reconoce ahora el peligro en que se halla la Iglesia irreformada. Sólo es posible oponerse al protestantismo reformándose uno mismo. Es menester impedir la ulterior propagación del protestantismo y reconquistar el terreno perdido. Es más, hay que conquistar nuevas tierras de misión en los continentes descubiertos. No se intenta, pues, comprender positivamente desde dentro las aspiraciones de los reformadores, realizarlas en lo que tienen de legítimas y salir así, en lo posible, al encuentro del protestantismo con penitencia y caridad. Se trata más bien de combatir el protestantismo por medio de la reforma interna católica. Ésta no se concibe, pues, como medio de conciliación y unión, sino como programa y arma de combate. Y así se explica que, en grandes trechos, la reforma católica tridentina lleve rasgos de reacción en el sentido de una restauración que aspira a mantener lo presente y repristinar el mejor pasado, con lo que iba anejo el peligro de recortar y endurecer la plenitud de lo católico. La liturgia, la misa, lo mismo que el breviario, no se configurarían nuevamente con espíritu creador que parta de la inte-

ligencia interna de las aspiraciones reformadoras, sino que se restituyen simplemente en su pureza. Y, en esta labor de la restitución, la imagen primera conductora no fue la liturgia descrita en la sagrada Escritura y practicada por la Iglesia primitiva, sino la liturgia medieval. A la larga, tampoco en la teología penetró suficientemente el espíritu antes aludido del primer período del concilio tridentino (si bien su consignación quedó imperdiblemente guardada en los decretos y empieza hoy a mostrar su fecundidad). Frecuentemente, no tanto se aspiró a una nueva configuración creadora, a una teología nuevamente pensada a fondo desde la Escritura para el tiempo nuevo y sus necesidades y que recogiera animosamente las aspiraciones protestantes genuinamente cristianas, cuanto a una conservación de la pureza de la doctrina, de signo defensivo. Por modo semejante, en la cura de almas y en el gobierno de la Iglesia se buscaba en primer término la mejor conservación posible de la práctica tradicional. Desde Paulo IV y su manera de dirigir la inquisición, es imposible no ver cierto peligroso aferramiento y rigidez inferaz. En las mismas misiones, muchas veces no se quería tanto la generosa adaptación y penetración de la Iglesia en las particularidades étnicas de la lengua, del pensamiento y de las costumbres religiosas, cuanto la conquista rígidamente unitaria para el reino de Cristo. Es más, aquí debemos comprobar una de las más fatales debilidades de la posterior actividad reformadora de la Iglesia. Se repudió la ley primitiva de moderada acomodación, que había sido norma práctica de la Iglesia desde el siglo I hasta muy entrada la edad media, y con ello se puso el fundamento — hoy se ve claro — del franco fracaso del trabajo misional moderno, no obstante los máximos sacrificios y las maravillosas prestaciones.

De este modo se adoptó frente al protestantismo una postura de oposición irreconciliable, y bien conocidas son las consecuencias nada hermosas de esta especie de reforma restauradora: polémica y mezquindad negativa, violenta

extirpación de abusos y conservación de la pureza doctrinal por métodos inquisitoriales, política mundana confesional y, lo peor de todo, guerras de religión. El hecho de que fenómenos paralelos se hayan dado en el protestantismo, testarudamente anticatólico, no es para nosotros ningún consuelo.

Pero hay un punto apenas conocido aun entre católicos. Al comienzo de esta reforma católica bajo Paulo III, era absolutamente actual la cuestión o la alternativa entre renovación o restauración, y existía una fuerte corriente en la más alta jerarquía, que abogaba por una renovación positiva, adoptaba una postura positiva frente a muchas aspiraciones de la reforma protestante, estaba dispuesta y permaneció abierta al diálogo y tendía así, en definitiva, a inteligencia y equilibrio con el protestantismo⁶. Es cierto que se dio alguna discusión con el protestantismo, aun prescindiendo de centros de contacto agudo en el norte y sur de Italia. Pero, en lo esencial, se trataba de discusión de problemas procedentes de la Biblia (particularmente de Pablo), vivos en determinados sectores del evangelismo general europeo: la justificación, la *theologia crucis*, la Iglesia invisible, etc., que giraban en torno a los mismos puntos de la reforma. En hombres como Seripando, que aquí va a la cabeza, la verdadera fecundidad de su pensamiento viene de la Biblia, no de la reforma. Se trata, pues, de un movimiento católico afín a las aspiraciones religiosas de la reforma (no a sus formulaciones teológicas), pero dentro de la Iglesia sacramental y jerárquica, firmemente mantenida. A este grupo pertenecían, junto con el cenáculo de Viterbo, con Miguel Ángel y Vittoria Colonna y los dos camaldulenses Quirini y Giustiniani, los del valiente informe de reforma que pusieron en manos de León X, sobre todo, los cardenales Contarini, Sadoletto, Cervini, Pole, Morone y Seripando, quienes, por su parte, estaban en rela-

6. Cf. el estudio histórico de próxima aparición de J. Fischer sobre las distintas concepciones de reforma de los cardenales Reginaldo Pole y Gian Pietro Caraffa.

ción con humanistas alemanes y con teólogos católicos alemanes (Pighius, Gropper, Pflug) y con polítics, sobre todo del séquito del emperador. De este grupo había salido el informe *de emendanda Ecclesia*. Su cabeza era Contarini, quien, como legado pontificio, intentó en la dieta de Ratisbona (1541) una reconciliación con los luteranos por medio de su doctrina, insuficiente desde luego, de «la doble justicia». Sin embargo, este grupo no se impone. Contarini es sospechoso de herejía y muere al año siguiente (1542). El mismo año, el cardenal Gian Pietro Caraffa, representante del grupo de reforma conservadora y restauradora, funda la inquisición central romana (Sacrum Officium Sanctissimae Inquisitionis) y publica también el primer Índice. El mismo año, huye a Calvino el famoso predicador y reformador capuchino Bernardino Ochino, y con él apostatan algunos de los más ardientes partidarios de la renovación y, desesperados, caen en las más radicales herejías (antitrinitarismo, etc.). Otros, intimidados, callan. Sin embargo, hasta la muerte de Paulo III, la inquisición romana fue asombrosamente moderada en sus procesos. La discusión en torno a la reforma se decidió en sus grandes líneas en favor de la restauración cuando en 1555 Caraffa fue elegido papa con el nombre de Paulo IV.

De lado protestante no se quiere tampoco reconciliación alguna. Los frentes confesionales se fijan y endurecen. Los hermanos separados, que no quieren ya conocerse, empiezan a combatirse a fin de vivir en todos los órdenes su vida aparte y hacerse de todo en todo extraños. Los grandes sucesores del papa Caraffa, fracasado en su política general y familiar, los papas de la reforma Pío V, Gregorio XIII, Sixto V, etc., no pertenecen al grupo de Contarini, sino a la tendencia conservadora y restauradora. Se trabaja con máxima intensidad: restauración de la Vulgata (Vulgata Sixto-Clementina) y restauración de la liturgia. La misa latina se regula hasta en sus mínimos pormenores, se corrigen abusos y extravagancias, pero no se entra en las aspiraciones de la liturgia del pueblo. Se restaura

también el breviario romano. El breviario que, por sugerencia de Clemente VII, excelentemente reformado para el rezo privado, editó el cardenal español Quiñones, fue acogido con entusiasmo bajo Paulo III. Las rúbricas eran muy sencillas. Todos los elementos procedentes del rezo en comunidad, como versículos, antífonas y capítulos, fueron suprimidos. Anualmente se leía todo el nuevo Testamento y gran parte del antiguo. Los salmos se reducían a tres por hora. Este breviario reformado alcanzó en breve tiempo unas cien ediciones; pero fue prohibido en 1558 por Paulo V, y en 1568 editó Pío V el breviario romano obligatorio restablecido en la forma tradicional. Se restauró también la curia: nueva ordenación y, en parte, nueva creación de congregaciones romanas y organización de las nunciaturas como instituciones permanentes. Se restauraron las órdenes religiosas. A todo ello se añadió la edición del catecismo romano, la introducción de la censura, la actividad de la inquisición y de la congregación del Índice. No hay por qué explicar aquí cómo estas restauraciones, no obstante su limitación, han producido un bien inmenso. Gracias a ellas, la Iglesia de la época barroca se presenta con una fuerza y pureza totalmente distintas a las de la Iglesia del renacimiento.

Juntamente en esta época se fortalece la autoridad pontificia, lo que lleva consigo una creciente centralización del gobierno de la Iglesia y del magisterio. Esta evolución alcanza su punto culminante en el concilio Vaticano con la definición del primado y de la infalibilidad pontificia. La afirmación de la autoridad pontificia era imperiosamente necesaria, pues la Iglesia pasaba por tiempos tormentosos. Una ola de ataque seguía a otra. Al luteranismo y calvinismo sucedieron el jansenismo, el galicanismo, el absolutismo real, la ilustración, el febronianismo y, finalmente, como comienzo de una nueva época, la revolución francesa, la secularización y las guerras napoleónicas. Y ya, en la edad contemporánea, el materialismo ateo, el liberalismo y el socialismo. Con ello se juntó, precisamente en el si-

glo xviii, una múltiple decadencia de la Iglesia. La Iglesia se hallaba ante nuevos problemas, nuevas cuestiones y nuevas necesidades. Las masas, entre los hombres cultos y el moderno proletariado, apostataban de la Iglesia. Y la apostasía de la Iglesia terminaba en apostasía de Cristo y, a la postre, de Dios. Tanto más estrechamente tenían que unirse los aún leales para la defensa. Grave era, en efecto, el peligro de una disgregación de la Iglesia, como lo muestra bien la historia del protestantismo en estos siglos. Apremiante, por ende, la unión en torno al centro de la Iglesia contra los enemigos de fuera y los herejes de dentro (Bayo, Jansenio, quietistas, racionalistas, fideístas...), contra los estados omnipotentes, contra las revoluciones, de las masas y de los filósofos, que rápidamente se sucedían...

Grandes cosas se llevaron también a cabo en la Iglesia, aun en el muy despreciado siglo xix. Basta pensar en la postración de la Iglesia a comienzo del siglo: Pío vi muere en 1799 prisionero en Valence; Pío vii es también prisionero de Napoleón; la Iglesia, declarada muerta en Francia, señora de Europa; sus sacerdotes, en gran parte asesinados o desterrados; las órdenes religiosas, debilitadas o suprimidas; las organizaciones eclesiásticas, deshechas; los bienes y escuelas de la Iglesia, perdidos; la vida religiosa, profundamente hundida. Luego, en cambio, a lo largo de este siglo, refflorece de modo insospechado la vida de la Iglesia, se produce un proceso de interioridad religiosa, se organizan la catequesis y la cura de almas, se fundan nuevas congregaciones religiosas especializadas, surgen nuevas asociaciones y formas de piedad, y se da nuevo impulso a las misiones, principalmente por la participación del pueblo en el movimiento misional. Grandes cosas se hicieron en la época de la restauración y el romanticismo católico, luego por las órdenes religiosas (jesuitas, redentoristas), y finalmente por figuras tan extraordinarias como Federico Ozanam, apóstol de la caridad; Juan Bosco, apóstol de la juventud; Teresa de Lisieux y el cardenal Newman.

Sin embargo, casi todo lo que se hizo durante esta épo-

ca en la Iglesia lleva fuertemente marcada la huella de defensa y repudio contra la poderosa invasión del espíritu del tiempo. En la Iglesia del siglo xix se vio demasiado poco que también las revoluciones se normalizan, contienen un núcleo positivo, preñado de futuro, y la Iglesia, como había de mostrarlo el porvenir, no sólo tiene que perder, sino mucho que ganar en ellas.

Desde fuera se tenía la impresión de que la Iglesia católica no sólo repudiaba lo falso y malo de las evoluciones modernas, sino también lo verdadero y bueno que traían consigo. Lo verdadero, por ejemplo, de la filosofía, literatura y ciencia moderna; lo bueno de la democracia (particularmente en Francia, donde los ánimos todos se dividen en el juicio de la gran revolución) y del movimiento nacional (particularmente de Italia, en su aspiración a la unidad nacional). Lo mismo cabe decir del liberalismo en sus auténticas aspiraciones de tolerancia y libertad ciudadana y del socialismo con su profunda renovación de la estructura social, etc. Realmente, no había tal repudio, como el tiempo había de mostrar. Mas, por otra parte, es imposible negar que muchos indicios marcaban esa dirección.

Frente al protestantismo, al período de ardientes luchas sucedió el período de la fría ignorancia. Ni católicos ni protestantes se daban cuenta del peligro que amenazaba a la base común de las dos confesiones. La aguda oposición al protestantismo — tras importantes intentos de inteligencia al principio del siglo — tapaba casi enteramente los ojos para no ver la herida de la separación y la parte de responsabilidad católica. Sin embargo, la posición aparentemente antimoderna de la Iglesia fomentaba el anticlericalismo, a veces rabioso, que se nutría de fuentes varias. En Alemania se llegó a la llamada *Kulturkampf*. Uno de los obstáculos para una actitud más positiva de la Iglesia frente a lo moderno fueron los mismos estados pontificios, cuya situación concreta hacía aparecer frecuentemente a los papas a una luz antinacional, antidemocrática, antiseglar, antisocial y antiliberal. No obstante los intentos

de reforma, los estados pontificios, por razón de los graves desórdenes, la falta de administración, la supresión de la crítica y la intervención extranjera, pesaban como grave carga sobre la Iglesia y su cabeza visible.

Como tantas cosas en la historia en general, muchos hechos del público despertar religioso en el siglo XIX son de signo equívoco. Hay descentración religiosa y un como corrimiento a lo periférico. La piedad litúrgica tiene en muchos casos que retroceder en favor de múltiples devociones y fiestas votivas. La sagrada Escritura no es suficientemente estimada. Retrocede la lectura de las epístolas y el evangelio desde el púlpito, como retrocede ante una oratoria grandilocuente o vacua la predicación homilética y escrituraria. La lucha contra las sociedades bíblicas protestantes impide con harta frecuencia la lectura de la Biblia entre los mismos católicos. Tanto la teología como el arte de la Iglesia carecen de impulso original. No se busca la inteligencia interna de las corrientes espirituales contemporáneas. La orientación es retrospectiva y se restaura (neogótico, neorrománico, etc.). Son numerosas las condenaciones, por el magisterio, de los errores del tiempo, tan numerosas, que Pío IX las recoge en una larga lista que recibe el nombre de *Syllabus* («collectio errorum modernorum»), el cual, de un modo muy general, es interpretado como renuncia o condenación por parte de la Iglesia católica de la civilización y el progreso moderno. Es cierto que aquí sólo destacamos adrede una sola línea del desenvolvimiento de la Iglesia. No es posible decirlo todo. Lo religioso positivo, a menudo muy encubierto, pero profundamente arraigado, es también importante en este siglo. Pero ello no quita las deficiencias indicadas ni logra superar la actitud de defensa frente a lo moderno.

La necesidad de defensa y repulsa inspiró a Pío IX el proyecto de un nuevo concilio ecuménico «a fin de remediar de esta manera extraordinaria las extraordinarias tribulaciones de la Iglesia» (así en la primera comunicación del proyecto a los cardenales, el 6 de diciembre de 1864), «a

fin de hallar remedio a los ¡ay! numerosos males que oprimen a la Iglesia» (así en la convocación oficial del concilio, el 26 de julio de 1867). El 8 de diciembre de 1869 fue inaugurado el concilio Vaticano, vigésimo de los ecuménicos⁷. Junto a la ya citada definición del primado y la infalibilidad pontificia, inspirada también en la necesidad del tiempo, se trató sobre todo de tomar posición frente a los errores de la época. El decreto *de fide*, o constitución dogmática sobre la fe católica (Dz 1781 ss), estaba dirigido contra el materialismo, el deísmo y distintas formas del panteísmo, contra el fideísmo, tradicionalismo y racionalismo, contra los güntherianos y hermesianos... Las esperanzas de reformas prácticas no se cumplieron. Se presentaron un enorme número de mociones de reforma (300 caras de folio), pero los esquemas preparados no obtuvieron la aprobación general de los obispos. Se reclamaba la reforma de la curia, de las congregaciones y del colegio cardenalicio (sobre todo, una distribución regular de los puestos cardenalicios que correspondiera a la grandeza e importancia de los distintos pueblos), la definición no sólo de los deberes, sino también de los derechos de los obispos (descentralización, disminución de los reservados a Roma, ampliación de los poderes episcopales, etc.), reforma del breviario, mejor adaptación a las circunstancias del tiempo, concentración en las grandes líneas, en lugar de la selva de cuestiones particulares, etc. Sin embargo, a pesar de las discusiones, desde el 8 de enero al 22 de febrero, de la nueva redacción de los decretos y de reiterada discusión en mayo, ninguno de ellos estuvo maduro para la publicación. Y los numerosos trabajos preparatorios de las comisiones tercera y cuarta (junto a las comisiones de fe y disciplina) acerca de las órdenes religiosas, Iglesia orien-

7. Sobre la historia del concilio Vaticano, cf., junto a las colecciones de documentos de Mansi y de la *Collectio Lacensis*: TH. GRANDERATH, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, t. I-III, Friburgo de Brisgovia 1903 ss; BUTLER-LANG, *Das Vatikanische Konzil*, Munich 1933; R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX*, París 1952, en: FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, t. XXI.

tal y misiones, no llegaron siquiera a discutirse. Fueron preparados cuarenta y seis esquemas sobre disciplina eclesiástica y órdenes religiosas, se discutieron cuatro y no fue aprobado ninguno. Aquella asamblea de 800 cabezas no era un gremio muy apto para la discusión, y todo el debate se concentró finalmente en torno al primado y la infalibilidad. Al día siguiente de la definición, el 18 de julio de 1870, estalló la guerra fracoprusiana y el concilio hubo de ser interrumpido. Formalmente, no se ha cerrado hasta ahora. El 21 de septiembre, Roma fue ocupada por las tropas reales. Terminaba el milenario poder temporal de los papas.

Empieza una nueva época para la Iglesia y el pontificado. No hay que separarla simplemente de la anterior. La continuidad se guarda en las más varias direcciones. Pero se da, evidentemente un giro, no sólo a causa de la pérdida de los estados pontificios y de las revoluciones externas, sino sobre todo a consecuencia de la elección papal en 1878. El hombre del giro fue León XIII. En la época anterior, la Iglesia se había construido como una fortaleza, y en ella se había ido concentrándose más y más a cada ataque, no sin graves pérdidas en terreno y tropas, y cada vez se había retirado más hacia el centro. La progresiva centralización era necesaria para superar la tormenta. Las gentes de fuera miraban con malos ojos y desconfiadamente a esta fortaleza inhóspita y gruñona, dispuesta siempre a la defensa, a la repulsa y al contraataque, en la que parecía vivirse en perpetua alarma, con los bastiones tomados y los puentes levados. Para tales gentes, la Iglesia era un edificio caduco del *ancien régime* y del obscurantismo, próximo a desmoronarse. Pronto, en su cerrazón, le faltaría el aire. Pero no fue así.

León XIII, dotado de agilidad de espíritu y discreta conciability, en grado superior a sus antecesores, liberado, sin querer, de los Estados de la Iglesia, que de protección se habían convertido en carga, armado de una autoridad claramente definida y, ahora, juntamente espiritual, aprove-

chando la creciente cohesión de la comunidad católica y las claras delimitaciones de sus antecesores frente al espíritu del tiempo, no arrasó la fortaleza, pero abrió sus puertas y ventanas, como lo anunciaba ya en su primera encíclica. El éxito no se hizo esperar. Más importante que las medidas particulares, ciertamente discutibles, era el cambio de clima y aire fresco que se respiraba en la Iglesia. Símbolo de ello fue la elevación a cardenal de la Iglesia romana, el primer año ya de su pontificado, del simple sacerdote John Henry Newman, fuertemente combatido y objeto de sospechas de parte de los católicos integralistas. No se proclamó en los días de León XIII una continuación de la tendencia irénica de la curia romana en tiempo de la reforma, pero había un secreto enlace espiritual histórico con ella. Lo cierto es que, con León XIII, se inicia claramente una reforma de la Iglesia que no es ya de signo puramente conservador y restaurador, sino positivo y creador, de auténtica renovación. ¡Cuánto más semejante era, desde luego, León XIII, en su carácter y en toda su actitud frente a la Iglesia y al mundo, a los cardenales Contarini y Pole, que, por ejemplo, a los cardenales y luego papas Caraffa y Ghislieri! Así, muy al contrario de sus predecesores Gregorio XVI y Pío IX, León XIII adoptó una postura profundamente positiva frente al mundo, que había entretanto llegado a la mayoría de edad. La Iglesia, según León XIII, no tenía que contentarse con repeler, condenar, negar; intransigente en lo esencial, debía también afirmar, coadyuvar y colaborar, siguiendo el espíritu del tiempo, para ganarse el mundo moderno.

Y todo esto no quedó en mera declaración, sino que se puso de manifiesto en los hechos del gran papa. No estaría bien mirar en ellos lo que aún se echa de menos, sino lo que se inicia y emprende, que, en parangón con la época precedente, resulta admirable. León XIII se esfuerza, con éxito, por poner término al *Kulturkampf* alemán y restablecer las relaciones con los estados modernos, que se habían hecho cada vez peores bajo Pío IX. En sus en-

cíclicas defiende o aprueba la ordenación estatal moderna, aun en sus relaciones con la Iglesia, y urge a los católicos franceses, prisioneros de la restauración, a un arreglo con la democracia. Discute con sentido positivo el problema moderno de la libertad (encíclica *Libertas*) y, recogiendo las legítimas aspiraciones del liberalismo y socialismo, propone un programa positivo y creador para la solución de la cuestión social (encíclica *Rerum novarum*). Fomenta la renovación de las ciencias eclesiásticas, por ejemplo, de la arqueología. La exégesis le debe la fundación de la Comisión bíblica, que había de cuidar de la altura y corrección teológica de los estudios bíblicos y trazar un proyecto de Instituto bíblico pontificio, y la encíclica *Providentissimus*, en que claramente se recalca que la Biblia no tiene por objeto sentar afirmaciones sobre ciencias naturales. Su acción sobre la teología se marcó por la primacía otorgada a santo Tomás, lo que en la amplia visión de este papa no podía significar una pura restauración del tomismo. La ciencia histórica le debe a León XIII la valiente apertura de los archivos vaticanos para los estudiosos de todas las naciones y credos, con el deseo dirigido a los historiadores de que no digan nada falso ni callen nada verdadero, aun cuando sean en cargo a la Iglesia o al pontificado. Los papas anteriores se habían mostrado hostiles a las sociedades bíblicas y todavía en 1836 Gregorio XVI renovaba la prohibición de que los seglares leyeran la Biblia sin permiso de la inquisición romana. León XIII, por lo contrario, invita a la lectura de la Biblia aun en lengua vulgar.

También se hallan en León XIII leves comienzos de una reforma renovadora y positiva de la liturgia, como lo prueban, en el misal, la sorprendente creación de nuevos prefacios y la supresión, en el *Índice* de 1897, de la prohibición de traducir a las lenguas modernas el ordinario de la misa, que Pío IX aún había reiterado. En León XIII se halla también un despertar del movimiento ecuménico. Más de una de sus encíclicas miran a la unión de las confesiones separadas. Después de la forma poco afortunada en que

Roma cursó la invitación al concilio Vaticano a los separados, y los términos poco amables utilizados en el concilio cuando se alude a los protestantes, sorprende el hecho de que León XIII, en la encíclica *Praeclara* sobre la unión, evita la terminología tradicional de herejía, cisma y secta, y se dirige a los protestantes como a «hermanos amadísimos». León XIII se preocupó particularmente por la Iglesia oriental, y en este contexto alaba los métodos misionales de Cirilo y Metodio, antes censurados.

Se dieron pasos de gran reforma y otros de reforma menor; pero fueron en todo caso principios importantes de renovación. La Iglesia católica no es hoy como un canto errátil de la edad media en medio del mundo moderno, ha pasado de la defensiva y restauración unilateral a la ofensiva y renovación esperanzada, y ha desarrollado una insospechada fuerza de choque. Los católicos han superado su complejo de inferioridad para lanzarse enérgicamente a la conquista. Todo ello es en gran parte obra y mérito de León XIII.

Desde León XIII, la renovación de la Iglesia se ha seguido de manera importante en las más varias direcciones. ¡Qué diferencia entre la Iglesia católica de León X, con la que hubo de habérselas Lutero, y la de León XIII! ¡Qué diferencia también entre la Iglesia del año 1878, al comienzo del pontificado de León XIII, y la de 1958, al comienzo del de Juan XXIII! Creemos poder decir —y sobre ello volveremos inmediatamente— que, aun manteniendo todo lo esencialmente católico y con todos sus muchos defectos, la Iglesia católica de hoy es en grandes proporciones una Iglesia reformada y renovada.

Y, calladamente y de pasada, pudiera hoy preguntarse: ¿Cuál hubiera sido el camino de Martín Lutero de haber nacido en la Iglesia de hoy? ¿Hubiera sido absolutamente un camino que lo llevara fuera de la Iglesia? Mas esto sea sólo dicho de paso, para apuntar que las protestas de entonces no pueden ser sin revisión las protestas de hoy. Pero lo que importa no es tanto lo que haría Lutero, sino

lo que hemos de hacer nosotros. Lo que importa no es tanto si Lutero se separaría, cuanto si nosotros nos volveremos a unir. Por eso la pregunta decisiva es ésta:

4. *¿Cómo pueden volver a encontrarse los católicos y los protestantes?*

1. Es exactamente el camino por el que ha entrado ahora el papa Juan XXIII: renovando la Iglesia para la unión. Fundamentalmente y de acuerdo con lo dicho, esto quiere decir que podemos sufrir, orar, criticar y obrar por la renovación de la Iglesia y la unión de los cristianos. ¿Qué significa ese obrar en la hora presente?

a) No basta llamar inertemente a nuestros hermanos a la unidad: «No nos hallamos orondos y satisfechos entre nuestros hermanos que indagan. Confesamos abiertamente y llenos de gratitud que debemos a la teología protestante puntos de vista que no quisiéramos perder. La Instrucción del santo oficio de 20 de diciembre de 1949 dice ciertamente, sobre los convertidos, que no se presenten las cosas de forma que se sienta la impresión de que con su paso a la Iglesia le traen algo esencial que le hubiera faltado hasta entonces. Esta frase, que a menudo produce escándalo, ha de ser rectamente entendida. Los convertidos no aportan nada esencial a las verdades existentes; pero, en la visión, realización y desenvolvimiento de la verdad, pueden enriquecer mucho a la Iglesia, como lo prueba el ejemplo de grandes convertidos... Por eso hemos de lamentar dolorosamente que representantes del magisterio eclesiástico y católicos en general caigan en una estrechez rígida y adopten una injustificada actitud de inflexibilidad. Sin embargo, esto no radica en la forma esencial de la Iglesia, sino que corresponde a la insuficiencia del vaso de barro⁸. Cuatrocientos años de inútil llamamiento

8. Cardenal JULIUS DÖPFNER, I. c., 6.

a los protestantes, novecientos a los ortodoxos, debieran haber mostrado que por ahí no conseguimos nada. No puede, efectivamente, tratarse para los otros de un mero retorno, como si nosotros no tuviéramos responsabilidad alguna en la escisión; como si, consiguientemente, no tuviéramos nada que reparar; como si no tuviéramos que salirles al encuentro; como si los otros no tuvieran que traer nada consigo, ellos, hermanos nuestros que aman a Cristo Señor. Tal manera de obrar es demasiado orgulloso, sería soberbia y petulancia. ¡Aun cuando fuera acompañada de oración! No basta decir «Señor, Señor.» Hay que cumplir la voluntad del Padre celestial. No. Se nos pide sólo una fe que obra por la caridad (Gal 5, 6) y sale al encuentro. Esto es lo que quiere el papa.

b) No bastan las conversiones aisladas. Es dogma de fe católico que Dios quiere la salvación de todos los hombres. Nadie se pierde sin culpa propia. Esta proposición, como claramente dijo ya Pío IX⁹, ha de entenderse en el sentido de que quienes por ignorancia invencible de la verdadera religión, es decir, de buena fe, se hallan fuera de la Iglesia católica organizada, pueden alcanzar la salud eterna. Naturalmente, acontece una y otra vez, y frecuentemente por caminos bien extraños, que un no católico ve brillar más luz en la Iglesia católica y hasta ve en ella contenida objetivamente la plenitud cristiana, no obstante todos sus defectos, como Iglesia del primado y del episcopado. Esa plenitud, no obstante lo bueno que puedan tener, no la ve contenida en las otras confesiones, a las que falta el episcopado y el primado. El no católico que esto ve no tardará en seguir la voz de su conciencia. Naturalmente, una conversión puede significar la solución acertada para más de un conflicto de conciencia personal, como por ejemplo en el caso de las dificultades (desgraciadamente en los países puramente católicos no justamente apreciadas

9. H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona - Friburgo de Brisgovia - Roma 1959 (trad. castellana por D. Ruiz Bueno: *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona 1961) n.º 1647.

por su gravedad) de los matrimonios mixtos. Sin embargo, las conversiones aisladas, con toda su importancia y todo lo que han enriquecido a la Iglesia católica (p. ej., en el caso de Newman, Jørgensen, Van de Pol, Bouyer, Schlier y numerosos escritores), no significan una solución del problema de la escisión. Cuatrocientos, novecientos años debieran haber mostrado que las conversiones aisladas no traen la unión de las iglesias con la Iglesia. Con harta frecuencia, precisamente de lado católico, se han contado las conversiones a la Iglesia católica y no se piensa en las conversiones de sentido inverso. Con harta frecuencia también, al contar las conversiones, se pasan por alto los que, en caso de conflicto, se desligan de toda confesión o iglesia. Y se olvida, sobre todo, contar el número incontable de los que no se convierten. El número de convertidos no pesa prácticamente ante el creciente número de los no convertidos. El papa no desea simplemente el paso de unos cuantos a la Iglesia, sino la unión de las comunidades o iglesias separadas.

c) No basta la reforma moral. A la pregunta: ¿Qué debemos hacer los católicos para la unión?, se oye aquí y allá la respuesta: Ser mejores católicos. Y se nos remite a Mt 5, 16: «Brille vuestra luz delante de los hombres, a fin de que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre del cielo.» Excelente respuesta, pero que no debe ser mal entendida. Porque ¿qué quiere decir ser mejor católico, tal como frecuentemente se entiende? Guardar mejor los mandamientos, no mentir, no jurar, no robar, no levantar falso testimonio, no fornicar, seguir mejor a la Iglesia, etc. Naturalmente, todo eso es deber constante nuestro. Pero es un deber constante y como si dijéramos eterno, pues se trata de la eterna imperfección y pecabilidad del hombre sobre la tierra. Pero la división de la Iglesia no se funda simplemente en la debilidad de la naturaleza humana y su mala concupiscencia, sino en un proceso histórico determinado, con su raíz indudablemente en las flaquezas y concupiscencias humanas, independiente de

los hombres particulares de hoy. La división de la Iglesia no entra, como los siete pecados capitales, en las taras eternas de la humanidad sobre la tierra, sino que es un hecho histórico y, con la gracia de Dios, puede ser eliminado, lo que no puede decirse de los pecados capitales. Para ello no basta la mejora moral, sino que son menester esfuerzos dirigidos concretamente a ese fin. Ser mejores católicos, indudablemente. Pero ¿en qué sentido? Ser buen católico respecto a los cristianos separados de nosotros. Más claro: respecto a las legítimas aspiraciones particulares de los cristianos separados de nosotros. Y con esto nos hallamos en enunciados positivos.

d) Es menester renovar la Iglesia católica, partiendo de su ser primigenio, por la realización de las legítimas intenciones protestantes. «De este modo sigue siendo verdadera en todo la palabra: “Sin falta brilla nuestra venerable madre la Iglesia.” Sin embargo, también cabe en todo repetir la palabra del obispo Keppler: “Desde el principio, la Iglesia lleva ingénito el impulso de reforma.” Por eso se impone a los pastores de la Iglesia que, abiertos y alerta a lo que busca el movimiento ecuménico, miren a que la santidad de la Iglesia de Cristo se haga poderosamente visible a todos los que invocan el nombre del Señor. Nuestros hermanos cristianos han de percatarse de que su deseo de la gracia santificante de Cristo, toda operación del Espíritu Santo que nosotros hallamos y reverenciamos en ellos, encuentra acogida y cumplimiento pleno en la Iglesia católica»¹⁰. La protesta de los protestantes que protestan contra la Iglesia católica, en lo que tiene de razón, ha de ser desvirtuada por la Iglesia católica misma. Ciertamente, como Iglesia de hombres, y de hombres pecadores, la Iglesia católica será hasta el fin de los días la *Ecclesia reformanda*. Para citar un solo ejemplo, en el concilio de Calcedonia, la Iglesia recogió las legítimas intenciones del nestorianismo y del monofisitismo. ¿Por qué entonces no

10. Cardenal JULIUS DÖPFNER, 1. c., 7.

revalidar, tras un período de polémica felizmente superado positivamente, las intenciones de los reformadores, de suerte que, si no en todo y absolutamente, por lo menos respecto a las legítimas aspiraciones protestantes, la Iglesia católica sería la *Ecclesia reformata*? *¡Ecclesia catholica reformata!* ¿Qué harían entonces los cristianos que se separaron de nosotros, la antigua Iglesia, por causa de la reforma de la Iglesia?

2. Entiéndase todo esto rectamente, es decir, no unilateral, sino bilateralmente. El cristiano protestante que ahora se frotara las manos porque la Iglesia católica ha llevado a cabo tardíamente la reforma, pasaría por alto:

a) Que la Iglesia católica, así lo creemos los católicos, ha permanecido fiel en lo esencial. La Iglesia ha seguido su camino de renovación y reforma, sin trastornos revolucionarios, en continuidad histórica, y ha guardado lo irrenunciablemente católico. No por su propia virtud, sino por la virtud de Jesucristo, que la conserva en la verdad.

b) Que también el protestantismo ha pasado por una evolución no desdeñable. La Iglesia protestante está actualmente empeñada en una reforma de la reforma; está y debe estar. Y es así que, en el sentir de un católico, no hay atributo más peligroso que a sí misma puede arrogarse una iglesia, que el de reformada. Iglesia reformada, lo mismo en sentido calvinista que luterano, puede fácilmente significar repulsa de toda ulterior reforma: Nosotros ya estamos reformados; ahora que se reformen los otros. ¿La cosa es tan sencilla? ¿Es que un inactivo llamamiento protestante a la reforma de la Iglesia sin confesar la propia culpa y faltas, aun las de los reformadores, sin propósito de enmienda y mejoría, sería más cristiano que un inactivo llamamiento de los católicos a la unidad de la Iglesia? ¿No podría tratarse también aquí de fariseísmo orgulloso y confiado en su propia justicia, aun cuando fuera unido con la oración? Los fariseos se tenían por el Israel reformado. ¿Es que habría de resolverse aquí el pro-

blema con conversiones aisladas y reforma moral? ¿Qué puede ser una protesta erigida en principio? ¿No puede también dormitarse en ella? «¿No es el protestantismo y, en particular, lo luterano propiamente un correctivo, y no se ha cometido un gran error al convertir el protestantismo en un regulativo?»¹¹. ¿Y no se ha hecho en muchos casos del correctivo incluso un constitutivo? Los católicos no nos atreveríamos a decir lo que dice Walter Nigg al final de su artículo sobre Lutero, con cita de Hermann Kutter, teólogo de Zurich y párroco de Neumünster: «Reflexionar de manera nueva sobre la crítica profética es el deber de los genuinos herederos del joven Lutero, el deber que Hermann Kutter ha indicado con estas palabras: "Yo creo que, si Lutero y Zwinglio se levantasen de sus tumbas, nos echarían de nuestras tribunas y púlpitos y nos dirían: No os conocemos, a pesar de todos vuestros bellos escritos de homenaje en la conmemoración de la reforma. Vosotros no sois ya protestantes, no protestáis absolutamente, sino que os contentáis con celebrar nuestra protesta... ¿Es que no hay otra cosa que hacer que protestar contra la Iglesia católica e idolatrar las palabras que usamos nosotros, como se almacenan en los museos trastos y armas antiguas? Se las contempla, pero no se las usa ya. Se usan armas nuevas. Pero ¿dónde están vuestras nuevas armas, y dónde las filas de vuestros modernos enemigos? ¿No veis que lo que nosotros dijimos en nuestro tiempo a una Iglesia podrida, hoy ha de decirse, no con las mismas palabras, pero sí con el mismo espíritu, a una sociedad de Mammón: la justicia de Dios?... Haced penitencia, echad de vosotros esa irresolución esencial, protestad nuevamente, no contra viejos espectros que no intimidan ya a nadie, sino contra el enemigo que tiraniza a nuestro tiempo..."»¹².

«La reforma prosigue», dice Schleiermacher. Muy bien, pero no tiene por qué seguir absolutamente en el sentido

11. S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher 1834-1855*; editado por TH. HAERKER, Munich 1953, p. 554 s.

12. W. NIGG, *Das Buch der Ketzler*, Zurich 1949, p. 350.

de Schleiermacher. A un teólogo católico que también a su propia Iglesia intenta hablarle sinceramente y se esfuerza en comprender lo mejor que puede los problemas e intenciones protestantes, se le perdonará sin duda que también aquí hable sinceramente con espíritu fraternal. ¿Cuántas veces preguntan los católicos!: ¿Servirá de algo el esfuerzo ecuménico? ¿Servirá de algo el futuro concilio? ¿Es que los protestantes quieren entendernos y están realmente dispuestos a salirnos al encuentro? Yo he contestado siempre afirmativamente a estas preguntas. Hay en los protestantes infinita buena voluntad. Naturalmente, también entre ellos hay bastantes distinciones, retrocesos a lo ya católicamente superado, posturas polémicas rezagadas. Mas, aparte todo eso, hay preguntas que nos producen una y otra vez dolorosa perplejidad. ¿No se tiene hoy como ayer el catolizar por la mayor perdición de un genuino protestante? ¿No se consiente cualquier liberalismo, con tal que no conduzca a la Iglesia católica? ¿No es lícito negar o reducir a pura trivialidad la divinidad de Cristo e «interpretar» su resurrección con tal que se cierren los ojos al primado de Pedro y a la jerarquía episcopal de la Biblia? ¿No se corre el riesgo de la disciplina doctrinal y la deposición sólo en una dirección? ¿No se prefiere aún mirar a Moscú, a trueque de no tener que mirar a Roma? ¿Qué decir a todo esto y a muchas cosas más? Los católicos del siglo XIX sufrieron un complejo de inferioridad, señaladamente en Alemania, por múltiples causas, ante las conquistas del protestantismo de entonces. Este complejo les impidió muy a menudo realizar una acción espontánea de creación positiva. ¿No se habrá invertido ahora la situación? ¿No será que el viejo protestante quiere inmunizarse ante lo imponente, aun en el mejor sentido, de la Iglesia católica actual, fijándose, clavándose en su propio compromiso?

Nosotros, sin embargo, rogaríamos de todo corazón a nuestros hermanos protestantes, a todos los protestantes, que se abran a la Iglesia católica y a sus intenciones y que,

con fraterno amor, nos salgan al encuentro. Desde luego, hemos de contar con esta abertura y este encuentro si nuestro empeño por la unión ha de tener algún sentido.

¿Cómo podemos encontrarnos otra vez católicos y protestantes? Ya lo hemos dicho: por la renovación de la Iglesia. Mas esto no quiere decir solamente que se reforme la Iglesia católica realizando las legítimas intenciones protestantes. Quiere decir también que se reforme la Iglesia protestante realizando las legítimas intenciones católicas. Nada de relativizar la verdad, nada de pasar la esponja por las diferencias, nada de falsas síntesis, de perezosos compromisos: reflexionar sobre sí mismo, criticarse a sí mismo, reformarse a sí mismo; en el espejo del evangelio de Jesucristo, con la mira puesta en los hermanos separados. Si católicos y protestantes llevan a cabo ante ese espejo cada uno su propia renovación, puesto que el evangelio de Jesucristo es uno, la unión no se quedará en utopía. Entonces la unión no consistirá simplemente ni en la vuelta de los protestantes ni en la salida de los católicos, sino en el mutuo encuentro fraternal, en que nadie ha de prescribir de antemano orgullosamente al otro los pasos de más que ha de dar. En un encuentro que ha de estar impregnado de caridad y dirigido por la verdad.

¿Habrá por ambos lados, en los dirigentes de las iglesias, en los teólogos y seglares, bastantes hombres de buena voluntad que estén dispuestos a dar los pasos correspondientes en un camino que no puede ser ni corto ni cómodo? Tengamos confianza y valor, y afirmemos con gozo que ya se han dado pasos importantes, aun de parte de la Iglesia católica, a la que durante largo tiempo se le ha reprochado su falta de interés positivo por las aspiraciones ecuménicas.

5. *Ensayos católicos para la realización positiva de las legítimas intenciones protestantes*

La vida no puede asirse exhaustivamente en palabras. Menos que ninguna otra, la vida misteriosa de la Iglesia. ¿Cómo asir lo que lentamente, de modo invisible, sin llamar la atención, se ha ido haciendo realidad en los corazones solitarios y, en la acción callada de hombres ignotos en el sentido de una auténtica renovación católica, ha contribuido a definir la vida de la Iglesia y ha hecho que la Iglesia católica de hoy, en contraste con la Iglesia de la época de la reforma, pueda ser llamada una Iglesia católica reformada? Pueden, sin embargo, ponerse algunas lucecillas que permitan ver mejor, si no todo el conjunto, sí algunos perfiles de la Iglesia católica actual renovada. Estas luces no van a envolver a la Iglesia católica entre colores de rosa. Los capítulos precedentes no consienten tal sospecha; si pretenden, en cambio, marcar en sus grandes hitos la amplia obra de renovación llevada a cabo no sólo entre la Iglesia de León x, en la época de la reforma protestante, y la de León xiii, sino también entre la Iglesia de León xiii y la de Juan xxiii. Calladamente, sin hablar mucho de ello, la Iglesia católica de estos últimos setenta años ha dado importantes pasos hacia su propia renovación y, por el mero hecho, hacia el encuentro de los hermanos separados. Este encuentro no ha sido en la mayoría de los casos intencionado. Se trata más bien de una genuina renovación católica que no ha mirado generalmente a los protestantes, sino que ha tenido por fin directo, con un sentimiento de responsabilidad ante el Señor, el cabal des-
envolvimiento de la plenitud católica. Sin embargo, aun no siendo intencionado, ha sido un encuentro. Y ha sido de tal alcance, que, sin negar todas sus diferencias, las dos grandes confesiones cristianas, reformadas cada una a su manera, han venido a equilibrarse no poco.

Cierto que muchas cosas a este respecto han sido pasos

menudos, pero, en su conjunto, representan largo trecho de camino. Aquí hemos de parar mientes en menudencias y enumerar seguidamente, a veces en estilo telegráfico, detalles aparentemente sin importancia, pero que la tienen en el conjunto. Como hechos aislados y en parangón con la reforma, se los pudiera calificar de «reformillas». Sin embargo, ningún observador atento de la vida católica de las últimas décadas podrá negar que estos lentos pasos aislados, típicamente católicos, de renovación representan en conjunto una real reforma de gran estilo. Es, desde luego, posible que quien al paso lento de un guía de montaña va recorriendo todos los caminos, llegue tan bien a la cumbre como el que se echa a tientos atajo arriba. Y llega el caminante despacioso sin peligro de fatiga ni sofoco y aun de extraviarse y dar en un precipicio.

Un teólogo justamente no prestará nunca bastante atención a las reformas prácticas y existenciales. En ellas y no en principios teológicos abstractos se encendió la reforma protestante. También para volvernos a encontrar son decisivas. Naturalmente, la teología tiene en ellas importancia central. Pero el teólogo protestante ha de guardarse de reducir simplemente las intenciones reformatorias a un principio fundamental teológico, como la primacía de la palabra o de la gracia, o la soberanía de Dios, y atrincherarse en él. Con ello se olvidaría, primero, que es sumamente problemático reducir a un principio teológico cualquiera la suma de puntos discutidos y desde él — y no desde la totalidad de la revelación — construir un sistema teológico de tono forzosamente polémico. Se olvidaría, en segundo lugar, que los principios teológicos se pueden sentar fácilmente y aun hacer que los reconozcan los contrincentes. Lo que importa, empero, es no sólo cómo se los interpreta, sino cómo son vividos en la Iglesia. Finalmente, no basta descubrir ideas teológicas en los días de la reforma protestante sin preguntar por su realización, a menudo harto problemática o dudosa dentro del mismo ámbito protestante.

Por eso, como teólogos precisamente, quisiéramos partir de genuinas manifestaciones de la vida católica en las que, a la postre, se ponen de manifiesto principios teológicos formales, acaso la primacía misma de la palabra y de la gracia, y la soberanía de Dios. Ahora bien, si enumeramos aquí brevemente algunos ensayos o comienzos de realización positiva de las aspiraciones de reforma protestante, reflexionese que estos puntos iniciales son a par ruegos concretos a los hermanos separados a que no se estanquen en su iglesia reformada, sino que realicen, mirando a nuestro lado, la reforma de la reforma y nos salgan así, en fraternal amor, al encuentro.

¿Cuáles son, pues, las intenciones de la reforma protestante, a cuya realización ha tendido eficazmente la Iglesia católica en estos últimos setenta años (desde León XIII aproximadamente), siquiera sólo incompletamente los haya alcanzado? Naturalmente, damos por supuesto el trabajo de renovación de los períodos anteriores. Citemos primeramente algo que es fundamento de muchas otras cosas.

1. *Inteligencia católica de la reforma protestante como intención religiosa.* Ciertamente que las actuales aspiraciones católicas de reforma sólo excepcionalmente se deben a reacción directa protestante. Sin embargo, la inteligencia positiva de la reforma protestante como intención religiosa es extraordinariamente importante aun para la actual reforma católica. Esa importancia está en que sólo así podrán ser demolidos ciertos bastiones que parecen necesarios en la polémica defensiva, y sólo así podrán conocer los católicos las experiencias positivas y negativas de la reforma protestante.

La inteligencia católica de la reforma protestante ha pasado por una evolución significativa. ¿Qué progreso en el juicio de Lutero desde Eck, Cochleus y Belarmino, pasando por Möhler, Döllinger y Jassen, por Denifle, Grisar y Reiter, hasta Lortz y Jedin! Así, por ejemplo, para el primer Döllinger, Lutero fue un criminal; para Denifle,

un hombre en que no se puede hallar nada de divino; para Grisar, un psicópata; para un historiador español, P. Múñoz, «el verdadero móvil de Lutero fue la estimación propia»; para Lortz, Lutero es un hombre trágico que vive de la fe, implicado en dificultades internas y externas casi insolubles. Naturalmente, subsisten prejuicios muy difundidos y escritos más o menos populares de tono polémico. Contra todo ello se está, evidentemente, imponiendo la obra, que forma época, de LORTZ, *Reformation in Deutschland*, y ello significa una valoración de la reforma como fenómeno religioso, confesión de relativa necesidad de reforma no menos que de la parte de responsabilidad católica. Ello significa, en fin, comprensión de Lutero como personalidad religiosa y abandono de la animosidad antiprotestante.

Tan importante como la investigación histórica para la comprensión de la reforma, es la aproximación viva de las confesiones a causa de las persecuciones y guerras sufridas en común, por la batalla sostenida codo con codo contra los varios totalitarismos y la general descristianización, y, finalmente, por los diálogos comunes entre dirigentes de las iglesias, teólogos, exegetas y seglares: círculos de trabajo ecuménico en muchas ciudades de Francia, Bélgica, Holanda, Suiza y Alemania, congresos de escritores, colaboración en distintas instituciones y organizaciones públicas, reuniones de estudios comunes teológicos y congresos bíblicos.

Frente a estos hechos, que se refieren naturalmente a países en que el protestantismo representa una densidad de población que a veces es mayoría, bien será tener paciencia y consideración con países puramente católicos, como España y determinadas repúblicas sudamericanas, en que trata de penetrar el protestantismo rompiendo una preciosa unidad religiosa multiseccular. En España concretamente, el número de protestantes indígenas es absolutamente insignificante, y la inmensa mayoría de los españoles no han visto en su vida un protestante con sus propios ojos. Y en los países hispanoamericanos son más que dudosos los

métodos misionales de las sectas norteamericanas, que echan el descrédito sobre su propia confesión. Tampoco se comprende por qué se ha de concentrar sobre esos países tradicionalmente católicos la misión protestante, cuando podrían trabajar tan fructuosamente en China o África. ¿Qué se diría si Roma organizara fuerzas misioneras y financieras en masa para catolizar a Suecia, mientras en otros continentes hay millones sin bautizar? Por otra parte, también en estos países, y señaladamente en España, ha aumentado el interés por las aspiraciones ecuménicas, y el anuncio del concilio ecuménico ha despertado el más vivo anhelo de la unión de todos los cristianos. Sin embargo, ni en España ni en Suecia hay que esperar que los prejuicios desaparezcan de la noche a la mañana (menos si los protestantes pretenden convertir con dólares).

Sólo muy sucintamente, vamos a indicar unos hechos más.

2. *Plena valoración de la sagrada Escritura dentro la Iglesia católica.* a) *En el plano científico:* Un insospechado florecimiento de la exégesis católica; fuerte incremento de las publicaciones bíblicas: léxicos, comentarios, revistas bíblicas, literatura popular o de divulgación; creciente influencia de la exégesis sobre la dogmática y la predicación, que tiene aquí por consecuencia cambios muy importantes; progresivo trabajo en los dos institutos bíblicos pontificios, de Roma y Jerusalén; fomento de la exégesis bíblica por las encíclicas sobre el tema de León XIII y la de Pío XII, *Divino afflante Spiritu* (1943), que pone bien de manifiesto el amplio reconocimiento que la Iglesia católica otorga a los modernos métodos exegeticos; con lo que va aneja una tácita corrección de los decretos antimodernistas sobre el pentateuco, *comma iohanneum*, cuestión sinóptica, etc.; en este contexto es digna de atención la extensa respuesta del secretario de la Pontificia comisión bíblica al cardenal Suhard en 16 de enero de 1948; claro reconocimiento de la autoridad del texto original, que, según la *Divino afflante*

Spiritu, posee más autoridad que toda versión, aun la mejor, antigua o moderna; con lo que va anejo un claro retroceso de la traducción de la Vulgata, cuya autenticidad, definida por el concilio Tridentino, no ha de entenderse, según la misma encíclica, en sentido crítico, sino jurídico, y cuya importancia práctica ha quedado notablemente mermada por la introducción, particularmente en el breviario, de la nueva versión latina de los salmos ordenada por Pío XII (1945); la colaboración con la exégesis protestante, siendo de notar, como se ha comprobado en congresos exegeticos comunes, que la distinta base teológica apenas se ha advertido en la interpretación de la Escritura, hecho que, para la relación entre Escritura y tradición en ambas confesiones, acaso tenga más importancia que muchas definiciones teóricas; una interpretación equilibrada, no polémica, de la relación entre Escritura y Tradición tal como fue descrita por el concilio Tridentino.

b) *Entre los fieles católicos:* Fomento por parte de los papas de las traducciones bíblicas del texto original, que hoy existen en gran número en todas lenguas cultas; frecuentes exhortaciones pontificias o episcopales a la lectura privada de la Biblia (Pío X recomendaba la lectura diaria); propagación de la Biblia entre el pueblo (en España se ha podido comprobar esa tendencia bíblica, ya que el público ha agotado ediciones copiosísimas de versiones múltiples de la Biblia y, señaladamente, del nuevo Testamento); creciente interés en el pueblo católico por cursos, círculos y predicación bíblica; reconocimiento por Pío XII de los esfuerzos del movimiento bíblico, en contraste con Pío IX, que repudió las sociedades bíblicas.

3. *Evolución de la liturgia católica hacia una liturgia popular.* *Teóricamente:* Se presta considerablemente mayor atención teológica a la eucaristía como liturgia conmemorativa, a la eucaristía como banquete ritual, a la eucaristía como liturgia comunitaria del que, en cierto modo viene a ser pueblo sacerdotal a la interpretación más equili-

brada de la doctrina de la transubstanciación y del sacrificio, a una eclesiología más profunda y menos jurídica.

En la práctica: El *motu proprio* de Pío X sobre la participación del pueblo en la liturgia, la comunión frecuente o diaria y la comunión de los niños; la enorme difusión del misal de los fieles según el principio del mismo Pío X: «No rezar en la misa, sino rezar la misa»; recuperación del pronunciado carácter comunitario de la misa por medio de la misa dialogada, la misa cantada y la misa solemne alemana; la amplísima introducción de la lengua vulgar en la administración de los sacramentos y en el rito del sepelio; la formación de la misa de comunidad casi enteramente en la lengua vulgar, si bien simultáneamente el sacerdote celebra en latín; en 1949, la autorización de la lengua china aun para el sacerdote en toda la misa, excepto el canon propiamente dicho; lo mismo para la lengua hebrea; importantísima reforma estructural por la autorización de Pío XII de misas vespertinas los domingos y los días de trabajo, por la amplia mitigación de la ley del ayuno eucarístico y la fundamental reforma de la semana santa y, señaladamente, de la vigilia pascual; retroceso, como consecuencia de las misas vespertinas, de las en parte problemáticas formas de devoción privada en favor de la liturgia general de la Iglesia; la función orientadora de los congresos litúrgicos nacionales e internacionales en orden a la reforma general de la liturgia; la reforma, actualmente emprendida en Roma, del breviario (y del misal), cuyo anticipo fue la simplificación de las rúbricas ya impuesta; la valoración del canto popular: continuación de la gran tradición alemana del canto en la iglesia, aceptación de gran número de corales protestantes, nueva forma del canto de los salmos en francés por Gelineau, emprendida también en España, y los correspondientes ensayos alemanes; la forma de rigurosa sencillez de las iglesias católicas y del altar en figura de mesa; con lo que va unida la fuerte simplificación de los ornamentos y vasos litúrgicos, así como el abandono de la pompa superflua.

4. *El sentido para el sacerdocio general.* Teóricamente, el sacerdocio general de los fieles es uno de los temas favoritos de la actual teología católica, como lo prueban las numerosas e importantes obras recientemente aparecidas acerca de la teología de los seglares; Pío XII, en la encíclica eclesiológica *Mystici Corporis* y en la litúrgica *Mediator Dei*, ha señalado insistentemente la importancia del sacerdocio general de los fieles al lado del sacerdocio particular y propiamente dicho; la dignidad del matrimonio y de la profesión civil y, en general, la vida cristiana en el mundo y las realidades terrenas son objeto de viva atención teológica; así se ha elaborado la distinción entre Acción católica y acción de los católicos.

Prácticamente, la Acción católica, a pesar de su subordinación a la jerarquía y de alguna ocasional tergiversación de signo clerical, significa un notable refuerzo del elemento seglar en la Iglesia; pareja aproximación del elemento seglar es algo completamente nuevo en la Iglesia postridentina; la teología católica, particularmente en las universidades alemanas, es cada vez más estudiada por seglares, que son luego llamados a la instrucción catequística; la fundación de institutos laicales permite ver una forma oportuna para una total entrega del seglar al servicio de la Iglesia de hoy; los distintos congresos de seglares, sobre todo los congresos internacionales de Roma, ponen de manifiesto que la jerarquía se da más cuenta de la importancia del seglar en la Iglesia; las discusiones en torno a la posición del seglar en el derecho canónico, el diaconado de los seglares, la nueva ordenación de las órdenes sagradas, y hasta en torno a un colegio cardenalicio de seglares, prueban que la evolución del laicado en la Iglesia dista mucho de estar concluida.

5. Muchos otros puntos debieran tratarse más ampliamente: a) Creciente adaptación de la Iglesia a las naciones y abandono, en las misiones, del europeísmo y latinismo: fundamental renuncia al europeísmo en las encíclicas mi-

sionales de Benedicto xv, *Maximum illud* (1919), y de Pío xi, *Rerum Ecclesiae* (1926); ordenaciones de obispos indígenas; erección de la jerarquía independiente en China, India y África (con un cardenalato para China, India y África): revocación de los decretos de la desafortunada disputa de los ritos por la autorización del culto civil de los antepasados en el Japón (1936), por Pío xi, y del culto civil de Confucio en China (1939); creciente inteligencia y simpatía con la Iglesia oriental y los distintos ritos y lenguas litúrgicas, como lo prueba la celebración de la misa griega en la basílica de San Pedro, por el papa.

b) Amplia no injerencia política del pontificado en virtud de los tratados de Letrán y renuncia oficial a los Estados de la Iglesia; por los concordatos en cuanto exigen la no intervención de la Iglesia en los asuntos políticos o estatales; por la concentración de los papas de nuestro siglo a las cuestiones de la cura de almas y la vida religiosa.

c) Comienzo de la nueva reforma de la curia bajo Pío x: nueva ordenación de las congregaciones y tribunales romanos (mayor sencillez y brevedad por la reducción de las congregaciones de veinte a once, supresión de competencias acumuladas, separación fundamental de administración y justicia, y supresión de abusos varios); nueva ordenación de los procesos eclesiásticos; reformas económicas en la corte (igualación de sueldos, supresión de distintos cargos superfluos); amplia abolición de una etiqueta anticuada; reforma de la elección papal por la prohibición del veto; reorganización de la cura de almas en Roma (vicariato general, obispados suburbicarios, visita pastoral); progreso de esta reforma bajo Pío xii por una mayor internacionalización del colegio cardenalicio.

d) La nueva codificación del derecho canónico, general y simplificada, bajo Pío x y Benedicto xv, así como la codificación del derecho de la Iglesia oriental.

e) Creciente comprensión de la tolerancia no sólo en el pueblo católico, sino en la cabeza y cúspide católica, como

lo prueba la famosa alocución de Pío xii sobre la tolerancia (1953).

f) Creciente atención en la teología moral a la conciencia individual (como aparece en la misma canonización de Juana de Arco) y a la cambiante situación del individuo.

g) La dispensa en casos particulares del celibato, por Pío xii, hecho de extraordinaria importancia para la unión, por la que se ha autorizado la ordenación sacerdotal de párrocos protestantes y, por ende, el matrimonio de sacerdotes dentro de la Iglesia occidental; con lo que va implícito el reconocimiento de la posibilidad de que el llamamiento divino al ministerio se desenvuelva y manifieste también en los hermanos separados de la Iglesia católica.

6. *Concentración e interiorización de la piedad popular católica.* Gracias a todos los factores de reforma católica enumerados y, señaladamente, gracias a la renovación litúrgica, bíblica, pastoral y misionera, ha adelantado, si no plenamente, sí visiblemente la concentración de la piedad popular que deseaban ya los reformadores. Lo secundario en la piedad católica, como reliquias, indulgencias, culto a los santos, rezos y devociones innúmeras, que en tiempo de la reforma y posteriormente también se encarecieron con exceso, han ido y van retrocediendo patentemente en favor de lo primario de nuestra fe, en favor sobre todo de una piedad más profunda de fundamento biblicolitúrgico y de orientación cristocéntrica y teocéntrica. Dentro de todas las deficiencias, que no tenemos por qué callar, es imposible desconocer en la Iglesia católica de nuestro tiempo un gran florecimiento religioso. Por lo demás, también aquí es menester tener paciencia y no pedir lo mismo a católicos incultos que a católicos cultos, ni al temperamento meridional lo mismo que al nórdico, a países que no tienen contacto alguno (como España, afortunadamente) con el protestantismo y sus aspiraciones, y países de población confesionalmente mixta y, por tanto, en muchos aspectos más despierta. En todo caso, los indicios positivos se dan por

dondequiera, y para el porvenir las minorías selectas católicas son más importantes y decisivas que las masas católicas, frecuentemente perezosas y rutinarias. En nuestros países de lengua alemana podemos comprobar reiteradamente que la espiritualidad de los católicos espiritualmente dirigentes y la de los protestantes sinceramente religiosos se ha equilibrado ampliamente, y la espiritualidad es más importante que una muchedumbre de exterioridades separadas. Católicos y protestantes que se conocen más de cerca comprueban con estupor una y otra vez lo semejantes que se han hecho a despecho de permanentes diferencias. Una semejanza que se funda a la postre sobre la misma fe en el mismo Padre por Jesucristo en el Espíritu Santo, en el rezo del mismo padrenuestro y del mismo salterio, en la meditación y estudio de la misma Escritura santa, en la vida por el mismo bautismo, el mismo Espíritu Santo y la misma común y grande tradición cristiana, hecho, este último, del que no nos percatamos suficientemente.

No hemos pretendido en este párrafo dar una descripción cabal de la situación de la Iglesia católica de hoy. Sólo queríamos poner en claro que la Iglesia católica ha avanzado mucho en el camino del encuentro, se ha reformado en las más varias direcciones y ha marcado con ello una muchedumbre de puntos iniciales para una realización positiva de los mejores anhelos de la reforma protestante.

Pero acaso alguien pregunte: ¿Y la renovación y reforma de la doctrina, que es lo más importante y lo más difícil?

6. La cuestión de la doctrina

Entre los católicos no se habla, en general, de reforma de la doctrina. De hecho, tal modo de hablar lo mismo puede originar confusión que claridad. Con harta frecuencia se emprendió una reforma de la doctrina por quienes creyeron que debían dar nueva forma a la revelación cris-

tiana, de acuerdo con las propias necesidades y prejuicios subjetivos, sin preocuparse de la Iglesia y de la tradición. Así pretendían formular la esencia pura del cristianismo en armonía con el espíritu del tiempo. Reforma de la doctrina significa entonces escoger lo que a uno le place de la totalidad de la revelación, que es el sentido originario de herejía (αἵρεσις). La palabra «reforma», tal como generalmente se la entiende, supone también una deformación. Para el católico no sólo es concebible una deformación de la doctrina por obra de la teología, deformación directamente herética o que a ello conduce, sino que, por fallo de los hombres, se ha dado el hecho con demasiada frecuencia, como lo prueba la historia de la teología cristiana. Pero las cosas cambian cuando se trata del dogma de la Iglesia. La Iglesia es, en efecto, la predicadora y testigo calificado de Jesucristo mismo (Mt 28, 18-20; Lc 10, 16; Ioh 17, 17 s; Act 1, 8), es enseñada por el Espíritu Santo (Ioh 14, 26; 16, 13) y ha sido proclamada por el Apóstol como columna y firmamento de la verdad (1 Tim 3, 15). Respecto al dogma, no puede hablarse de una deformación de la doctrina tal como es posible en la teología, y en este sentido no puede tampoco hablarse de reforma. Lo que la Iglesia católica confiesa en su dogma es una nueva formulación y desarrollo formal de la doctrina revelada, que no siempre está plenamente formulada en todos sus aspectos, o, como definió el concilio Vaticano, un crecimiento y progreso¹³. Según la encíclica *Humani generis*, tampoco la Iglesia ha permanecido siempre constante en las expresiones técnicas, y las fórmulas dogmáticas pueden ser aclaradas y completadas¹⁴. Tras estas declaraciones, tan importantes, hay dos hechos que se compenetran: se da una evolución dogmática y se da también una polémica dogmática¹⁵.

13. H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona - Friburgo de Brisgovia - Roma ¹⁹⁵⁹ (trad. castellana por D. Ruiz Bueno: *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona 1961), n.º 1800.

14. Encíclica *Humani generis*, AAS 42 (1950) 566.

15. Cf., sobre ello, las más amplias discusiones en: H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln ¹⁹⁵⁷, pp. 105-127.

Se da una evolución dogmática en el sentido de un desenvolvimiento de lo implícito en explícito bajo la acción del Espíritu Santo. Las definiciones expresan infalible y exactamente la verdad y, en este sentido, son inmutables, es decir, no pueden ser falsas (contra el modernismo); pero no son fórmulas rígidas y petrificadas, como insertas que están en la historicidad de todo lo humano. Expresan indudablemente una perspectiva objetiva; pero, a par, históricamente condicionada y, como proposiciones finitas y humanas, jamás agotan plenamente el misterio divino y la plenitud de la verdad revelada. Una verdad de fe puede ser siempre articulada por una fórmula mejor, más completa y adecuada. De este modo se saca la verdad de su envoltura histórica determinada y se instala en una perspectiva histórica más amplia, aunque también caduca y finita.

Se da una polémica dogmática. Dentro del progreso en lo propio hay una constante discusión polémica con el contrario. La inmensa mayoría de las definiciones dogmáticas han sido dadas contra herejías, y así son, ni más ni menos, diques de contención y auxilios para la mejor inteligencia de la verdad ya poseída. La Iglesia se concentra en los puntos amenazados por la herejía, y tal concentración significa siempre, a la vez, una limitación. Ciertos aspectos del dogma, a causa justamente de la amenaza herética, quedan vivamente iluminados por una fórmula pregnante y así se destacan en la luz, a costa acaso de otros que pasan a la penumbra. Cabe, pues, absolutamente que un decreto deje en la sombra aspectos sumamente importantes de la verdad revelada. La infalibilidad del magisterio eclesiástico, como dice G. de Broglie, no ha de confundirse con «un imaginario carisma de clarividencia universal»¹⁶. En conclusión, las definiciones y decretos no intentan decir absolutamente todo lo que cabe decir acerca de la verdad

en cuestión. No pretenden ser, llana y lisamente, un tratado científico sin ulteriores intenciones, sino la corrección del error en puntos perfectamente determinados. Todo esto, claro está, se aplica de manera particular a los decretos del concilio Tridentino contra los reformadores.

Así pues, todas las formulaciones teológicas, aun las dogmáticas, tienen su limitación perfectamente determinada. Lo cual no quiere decir que el teólogo pueda proceder a la ligera con fórmulas mantenidas y pulidas durante siglos en la Iglesia, y sustituir una fórmula tradicional por la primera que se le ocurra. Sin embargo, es deber y tarea grave de la teología ver todas las fórmulas y dogmas sobre el fondo y contexto de la revelación total del antiguo y nuevo Testamento, y verlos de manera siempre nueva, más adecuada y más perfecta. Acaso en esto pueda aprender de los cristianos separados de la Iglesia católica, a los que, por proceder del mismo origen, no les falta absolutamente la verdad. De esta manera es posible, y el hecho se repite constantemente, que manifestaciones irreformables del magisterio, sin ser falsas, se ven mejor y más equilibradamente, y en este sentido son corregidas y mejoradas no negativa, sino muy positivamente. De este modo, por ejemplo, el concilio de Calcedonia mejoró la definición irreformable del de Éfeso. En todo esto se trata realmente de una renovación de la doctrina. Lo cual quiere decir algo más que ir a buscar lo que se ha omitido. Prescindiendo enteramente de omisiones, la Iglesia se ve en todo tiempo ante problemas y temas teológicos que antes no sospechaba. Se trata, pues, de una renovación en el sentido más positivo de la palabra, de una plena conformación y configuración, operada en todo tiempo de manera nueva, de la doctrina contenida como grano de mostaza en el evangelio hasta lograr la genuina amplitud y plenitud católica. Es una renovación de la doctrina que vuelve constantemente a las fuentes y presenta eternamente rejuvenecida la vieja doctrina, como lo expresa la misma encíclica *Humani generis*: «Las dos fuentes de la doctrina revelada son tan copiosas y contie-

16. G. DE BROGLIE, *Lettre-Préface* a: L. BOUYER, *Du Protestantisme à l'Eglise*, París 1954, p. ix. De manera semejante, el cardinal secretario de estado, D. Tardini, decía acerca de la infalibilidad que «non conferisce l'omniscienza al Papa» («L'Osservatore Romano» de 1 de noviembre de 1959).

nen tan ricos tesoros de verdad, que jamás pueden agotarse. De ahí que las ciencias sagradas se rejuvenecen constantemente con el estudio de las fuentes sagradas; mientras, por lo contrario, la especulación que descuida la ulterior inquisición del sacro depósito resulta estéril, como lo vemos por la experiencia»¹⁷. Es eso, pues, lo que hemos de entender por renovación católica de la doctrina.

Lo que de esta manera, por un proceso absolutamente legítimo, ha sucedido y sucede constantemente en la Iglesia católica, lo llamarán indudablemente nuestros hermanos separados reforma de la doctrina. Tampoco ellos, en general, entienden por reforma de la doctrina una abolición relativista, de espaldas a la tradición, y una disolución irreverente del dogma, por ejemplo, de los antiguos concilios. Aunque nosotros preferimos aquí también la palabra «renovación» por su sentido más positivo, no tenemos por qué entablar pleito en la cuestión terminológica, siempre que esa reforma tenga el sentido muy positivo antes descrito. Sólo hay que parar mientes en que la reforma de las definiciones, llamadas con razón irreformables, no conduzca a oscuridades. También en la doctrina hay que distinguir siempre lo que ha sido irreformablemente dado por Dios y Jesucristo en el Espíritu Santo y lo que procede reformablemente de los hombres. Y, como ya antes hemos explicado, tampoco la doctrina puede dividirse adecuadamente en dos pisos: lo reformable y lo irreformable. En todo dogma de la Iglesia, la revelación divina irreformable está expresada a la vez de manera humana reformable. Ciertamente que en el dogma de la Iglesia hay constantes permanentes que atraviesan todas las formulaciones y modos de pensar, imaginar y hablar. Esas constantes nos han sido dadas por la revelación misma de Dios, por ejemplo, la divinidad y la humanidad de Jesucristo. Sin embargo, si se entiende bien, no hay recinto alguno irreformable en las formulaciones humanas de la Iglesia.

17. Encíclica *Humani generis*, 1. c., 568 (versión sobre el texto latino).

Es claro que, entre teólogos, habría que hablar más extensamente acerca del tema de la renovación de la doctrina. Sin embargo, que no se trata aquí de principios vacíos sin aplicación posible, sino de reformas que en otro tiempo hubieran parecido inconcebibles a muchos protestantes, lo prueba, entre otros muchos, precisamente aquel artículo de fe que pudo antaño ser designado como la raíz de la escisión protestante y que hoy no podría, en lo esencial, desempeñar función alguna separadora: la doctrina acerca de la justificación del pecador por la gracia de Dios.

Aún se levantan entre católicos y protestantes montañas de prejuicios, malas inteligencias y auténticas dificultades; sin embargo, gracias a reformas calladas de ese linaje, se ha logrado durante los años pasados y en muchos puntos no una cobertura pura y simple de las posiciones católica y protestante, pero sí una fuerte aproximación. Supuesto el fundamental consenso, nunca totalmente roto, en la doctrina de la Trinidad, la cristología y la creación, esta aproximación atañe particularmente a la doctrina sobre el pecado y la gracia, pero también la doctrina de la Escritura, la tradición y los sacramentos. No es éste lugar para mostrarlo teológicamente¹⁸.

Sin embargo, no hemos llegado aún al término. No es fácil lograr que se cubran dos teologías que han vivido durante cuatrocientos años su vida aparte, sin contar con la división de la teología protestante misma. No es tarea fácil, sino que requiere a menudo largas y penosas investigaciones exegéticas, de historia de los dogmas y de la Iglesia, descubrir a través de palabras distintas la misma y única cosa, traducir los propios conceptos a los ajenos y retraducir los ajenos a los propios; no es fácil, en fin, dar de la verdad única revelada una exposición equilibrada, inteligible para ambas partes, orientada primariamente a la

18. Hasta qué punto se han aproximado varias posiciones avanzadas, lo hace ver por medio de numerosos ejemplos, precisamente para seglarlos interesados por la teología, H. SCHÜTTE, *Um die Wiedervereinigung im Glauben*, Essen 1959.

Escritura, pero que no descuide la tradición. Todavía son menester en el diálogo teológico fatigas infinitas. No se trata de compromisos, de silencio de los contrastes, de superficial tolerancia, de colorear la verdad con la caridad. Sólo hay una verdad: «Yo soy la verdad», dice Cristo (Ioh 14, 6); y: «La verdad os hará libres» (8, 32). Si se trata, empero, de oír a los otros, de aguardar prudentemente, de preguntar con modestia; finalmente, de interpretar con inteligencia y descubrir la verdad por la caridad: «Obrando la verdad en la caridad, crezcamos en el que es la cabeza, Cristo» (Eph 4, 15).

Actualmente se oye con frecuencia la queja de que son precisamente los teólogos los que dilatan más y más la unión deseada por la opinión pública. Ahora bien, no cabe duda de que con demasiada frecuencia los teólogos han operado como si ellos debieran y pudieran encontrar la fórmula abstracta, definitivamente aclaratoria, de la revelación, en vez de inclinarse humildemente a las diversas afirmaciones bíblicas. Sin embargo, a la postre, el reproche es injusto. Ese reproche olvida que se trata de una unión en la fe, es decir, en la verdad, y no en un vago sentimiento de simpatía irregular, a la que se da nombre de amor o caridad. Naturalmente, el teólogo se dará cuenta de los graves peligros que pueden malograr el fruto ecuménico de su trabajo teológico.

a) El peligro de obstáculos personales. De manera diversa puede el teólogo caer en ese peligro: puede clavarse en la ciencia, sin que le importen nada las necesidades de la Iglesia; por pereza espiritual o por orgullo eclesiástico, puede faltarle todo profundo interés por la unión; por motivos personales (educación familiar, formación, conversión, experiencias ingratas con los de otra fe, etc.), y también por motivos de política eclesiástica (complejos de inferioridad o superioridad) o teológicos, puede, sin darse cuenta, dejarse dominar de cierta animosidad contra la otra confesión. Graves obstáculos representa también la creencia de que, en el fondo, nada tenemos que aprender

de los otros y la alegría de no haber cedido un ápice en la discusión y haber vencido en la controversia. El esfuerzo teológico por la unión puede quedar paralizado por el miedo, fundado en una inconsciente incertidumbre íntima, de que por la reflexión se va a conmover la propia ortodoxia; y puede, finalmente, serlo por la falta de fuerza espiritual para salir de un esquema o sistema teológico ya construido y acaso secularmente defendido y abrirse a la verdad cada vez más amplia de la revelación divina.

b) El peligro de identificar el dogma con una opinión de escuela. Una cosa es un coloquio teológico cualquiera y otra un diálogo ecuménico con miras a la unión. En éste no debieran alegarse contra el interlocutor opiniones de escuela, sino únicamente doctrinas obligatorias de la Iglesia. Lo que divide en escuelas no ha de convertirse en cuña de división de la Iglesia. En este importante asunto debiera ser modelo el concilio de Trento, particularmente en su primer período de sesiones, en que se relegaron a segundo término las opiniones y la lengua de la escuela y se buscó la verdad revelada y la lengua bíblica. El peligro es particularmente grande, pues el teólogo no comete adrede esa identificación, sino que cae sin querer en ella. Con la mejor intención del mundo, pero generalmente por falta de estudio a fondo y desprevenido historicodogmático, se opina que esta o la otra tesis es doctrina obligatoria de la Iglesia, cuando sólo es opinión privada o escolástica, históricamente condicionada, acerca de la doctrina de la Iglesia. Por eso, tarea capital de todo diálogo ecuménico ha de ser deslindar, con todos los medios de la ciencia teológica, lo que es realmente de fe de lo que no lo es. Y, para no extender demasiado ligeramente el campo de la fe obligatoria, será bien preguntarse, para contraste o piedra de toque, si se estaría dispuesto a morir por esta o la otra tesis. Sólo es uno mártir por los dogmas de la fe, no por las opiniones escolásticas. Sólo en la fe, no en la teología, ha de existir unidad en la Iglesia. Un Señor, una fe, un bautismo (Eph 4, 5); pero no precisamente una teología. El

papa, en su primera encíclica, llamó la atención sobre la posibilidad y hasta utilidad de que haya en la Iglesia diversidad de opiniones teológicas: «Nada podemos contra la verdad, sino por la verdad» (2 Cor 13, 8). Hay, sin embargo, no pocos puntos en que la Iglesia católica deja que libremente disputen entre sí los teólogos, en cuanto se trata de cosas no del todo ciertas y en cuanto, como notaba el celeberrimo escritor inglés cardenal Juan Enrique Newman, tales disputas no rompen la unidad de la Iglesia, sino más bien sirven para una mejor y más profunda inteligencia de los dogmas, ya que preparan y hacen más seguro el camino para este conocimiento, puesto que del choque de varias sentencias sale siempre nueva luz (cf. J. H. NEWMAN, *Difficulties of anglicans*, vol. I, lect. X, p. 261 s). Sin embargo, hay que retener el dicho que, expresado unas veces de un modo y otras de otro, se atribuye a diversos autores: «En las cosas necesarias, unidad; en las dudosas, libertad; en todas, caridad»¹⁹.

c) El peligro de exigir excesiva conformidad teológica. Ya de lo dicho resulta que, en cuanto al reencuentro en la teología, no ha de pedirse excesiva conformidad. En ese caso se exigiría en el diálogo ecuménico una coincidencia que no sería siquiera posible e imposibilitaría la unión misma. En la recensión de mi libro sobre la justificación y la fundamental conformidad que allí hago constar o demuestro entre la doctrina católica y la barthiana acerca de la justificación, Karl Rahner ha hecho algunas observaciones extraordinariamente importantes para la discusión ecuménica. Vale la pena hacer aquí una larga cita: «Hablando en general, siempre que se da un consenso entre hombres que se unen de distintos lados y este consenso no se basa en una tercera autoridad obligatoria y formal, admitida a priori en la contienda por ambos lados, el consenso es siempre esencialmente precario, está siempre amenazado y puede siempre ser puesto en duda. Es más, en un sentido

absoluto no puede afirmarse con certidumbre última, pues toda *formula concordiae*, para afirmar que se está de acuerdo en la cosa y no sólo en las palabras, necesitaría a su vez de otra *formula concordiae*, y así hasta lo infinito. Por eso es absurdo decir que sólo se está de acuerdo verbalmente. La unión en la verdad se desenvuelve siempre entre hombres en un espacio medio sociológico, y, si ahí se ha logrado, está lograda. Ahora bien, ahí se logra cuando se logra en palabras y proposiciones (es decir, si se quiere, verbalmente), que son mejoradas por hombres que oyen atentamente y hablan con reflexión. Ahora bien, no se exige de estos hombres que penetren en el más íntimo centro del otro hombre, adonde sólo llega la mirada de Dios, único que ve lo que allí realmente se piensa. Precisamente en la controversia teológica podría correrse el peligro de que un miedo excesivamente neurótico de no estar propiamente, en el fondo, de acuerdo, destruyese la unidad que pudiera existir. Ese miedo engendra luego el extraño empeño, que puede observarse en la teología de controversia, de demostrar, por medio de formulaciones y matizaciones más y más sutiles, un desacuerdo mutuo allí donde nuestros antepasados del siglo XVI, formulando menos sutilmente, hubieran afirmado un discurso que cualquiera hubiera visto y expresado fácilmente, y se hubieran precisamente unido. Hoy día se ha llegado en muchos puntos de la teología controversial a una situación en que sólo la más alta elocuencia teológica logra, para iniciados, no para el hombre normal, hacer ver en qué consiste propiamente la diferencia. En tales puntos (hay, naturalmente, otros muchos contrarios) sería mejor y más cristiano decir que estamos de acuerdo o que podemos en absoluto estarlo. Así lo ha hecho Barth muy animosa y serenamente. Para tener el derecho de vivir en iglesias separadas, habría que saber con certeza (digámoslo masivamente) que se está claramente en desacuerdo en la verdad, y no sólo no estar totalmente ciertos de si se está realmente de acuerdo, o de lo que el otro piensa propiamente con toda exactitud, o de si se le ha enten-

19. Cf. «Ecclesia» 19 (11-7-1959) 40.

dido con toda la imaginable precisión. Este principio se deriva, a mi parecer, del deber cristiano de la unidad de la Iglesia y de la esencial imposibilidad de una certeza absoluta en cuanto a la última igualdad interna de creencia. Ahora bien, una absoluta certeza cerca de la propia ortodoxia interna ante el juicio de Dios, que sería la condición de aquella otra certeza absoluta, sería tan imposible y tan incatólica como la certeza de la propia justificación o estado de gracia delante de Dios. Y acaso no fueron las peores las fórmulas de unión establecidas en tiempos pasados con cierta apariencia de artificio y política. El artificio de la unión aparentemente sólo verbal es a menudo lo único posible para el hombre ante el misterio incomprensible: hallar una fórmula que deje a cada parte lo que cada una trajo como irrenunciable a la discusión y a la unión, y obligue a las dos a ver y enunciar lo que cada uno hubiera pasado por alto en el buen conocimiento del otro o no hubiera visto tan claramente que también el otro lo podía ver guardado en él. No debe, pues, añadirse inmediatamente a toda fórmula de concordia que, de seguir preguntando, aparecerían discrepancias que se esconden bajo las formulaciones muy generales. ¡Como si no cupiera también esa sospecha en las conformidades dentro de la Iglesia católica!»²⁰.

7. ¿Y la piedad popular?

Por otro motivo es igualmente injusto el reproche de que los teólogos dilatan o demoran la unión. Frecuentemente, no es la teología, sino la piedad popular, de uno y otro lado, lo que se cruza en el camino de la unión. Hay a veces en este punto quienes se preocupan demasiado sobre el muchísimo tiempo que hará falta hasta que los es-

20. K. RAHNER, S.I., *Zur Theologie der Gnade*, observaciones al libro de HANS KÜNG: *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, en: «Tübinger Theologische Quartalschrift» 138 (1958) 40-77. esp. 48-50.

clarecimientos y conciliaciones teológicas, trabajosamente elaborados, penetren en el pueblo. El pueblo, de uno y otro lado, está efectivamente sumido en oscuridad, apático acerca de las verdaderas diferencias teológicas. La justificación del pecador no se discute ya hoy por calles y plazas. ¿Cuántos católicos y protestantes medios (y acaso habría que incluir aquí a más de un sacerdote) serían capaces de hablar razonablemente acerca de la diferencia entre la doctrina luterana y la tridentina sobre la justificación? La terrible des cristianización que ha penetrado profundamente en ambas confesiones hace que muchos hombres de hoy miren como insignificantes y sin alcance las diferencias confesionales ante el fundamental dilema: cristiano o no cristiano. Para los fines de la unión no es menester exponer largamente al pueblo de la Iglesia, que no conoce ya a fondo las controversias tradicionales (harto será que conozca la propia doctrina), ni en la predicación ni en escritos de divulgación religiosa, las dificultades y las soluciones trabajosamente elaboradas por los teólogos. Por lo general, basta absolutamente predicar al pueblo la verdad positiva en su amplitud y equilibrio cristiano, es decir, con tácito respeto a las intenciones de una y otra parte. Es decir, no se le prediquen temas ecuménicos problemáticos, sino el evangelio de Jesucristo, íntegro y sin merma.

Lo que ha quedado en la gran masa no son tanto las controversias teológicas cuanto las diferencias más externas de la piedad popular: el problema de la piedad popular es considerablemente más difícil de lo que a primera vista pudiera parecer, y no podemos exponerlo aquí. En todo caso, el teólogo o el seglar académico se guardará de juzgar aquí demasiado teológica o académicamente y hacer la vista gorda o descuidar las condiciones psicológicas y pedagógicas populares, a las que tiene que atender la Iglesia si quiere ser una Iglesia popular y no de académicos exclusivamente. La Iglesia no puede prescindir llana y lisamente de la pique de masas y razas, de latinos y germanos, de

hombre y mujer. Muchas cosas que están bien para uno, están mal para otro. Algo que en boca de un teólogo, que sabe lo que dice, es herejía, es verdad en boca del pueblo, que cree mejor de lo que sabe; verdad torcidamente formulada, pero verdad al cabo. Esta actitud de consideración es en la Iglesia de carácter pedagógico, pero no se deriva de cálculos pedagógicos sino que está tomada de la Escritura. Jesús mismo tuvo consideración con ideas poco puras respecto a la fe; por ejemplo, en el caso de la hemorroisa (Lc 8, 43-48). No es menester ser un teólogo para estar ante Dios en la recta fe.

Esto, naturalmente, no quiere decir que haya que tolerarlo todo. En la piedad popular, acaso más que en otros órdenes, es necesaria una constante renovación y reforma. Para lograr la unión, es ineludible. Justamente porque las gentes toman pie de exterioridades para juzgar a la otra confesión, es menester que también lo exterior corresponda lo más posible a la esencia íntima. El poner en claro y de relieve la esencia de nuestra fe es el deber que hay que cumplir siempre de nuevo. Por eso la jerarquía de la Iglesia tiene el deber, en su oficio de vigilar, de poner dique a los desbordamientos y excesos de la piedad popular, corregir los falsos acentos y proporciones desfiguradas, y eliminar toda superstición y abuso en la piedad. Tampoco aquí ha de ser la reforma primariamente negativa, sino de creación positiva: renovación, vivificación, interiorización, concentración de la piedad popular. Como ya hemos notado, la Iglesia católica ha hecho bellos progresos en la renovación de la piedad popular en conexión con la renovación bíblica, litúrgica y pastoral. Es evidente que falta aún mucho por hacer. Ciertamente que en la piedad popular es acaso más difícil que en ningún otro campo lograr un estado ideal. Sin embargo, ya es hora de que la superstición católica deje de ser proverbial entre los protestantes; esa superstición que se ceba en estampas, objetos devotos, novenas, indulgencias, apariciones, peregrinaciones, etc., cosas acaso en sí mismas justificadas, pero con formas aún

medievales. Claro que en esto de superstición cabe también ver la mota en el ojo ajeno y no ver la viga en el propio. La superstición puede contener aún un residuo de fe que la incredulidad ha perdido para caer a menudo en formas más modernas de superstición. No tratemos de presentar como la mejor a nuestra propia confesión por medio de comparaciones oblicuas. Así como no tiene sentido comparar la piedad de la Iglesia católica con el neopaganismo de determinadas regiones protestantes o con las extravagancias de ciertas sectas, igualmente protestantes, tampoco lo tiene contraponer un imaginario protestantismo ideal con el catolicismo vulgar. No hay que olvidar que, en deficiencias y abusos, generalmente se corresponden unos y otros.

Todavía sería más peligroso, en el deseo precisamente de reforma y renovación, pretender absolutizar una forma o tipo determinado de piedad. El axioma «In dubiis libertas» = «En lo dudoso o no necesario, libertad», rige no sólo en teología, sino también en la práctica religiosa. ¡Y cómo urge recordar su vigencia! Lo que para el cristiano de Escandinavia puede ser medida tolerable en *sentimentum*, digamos «entusiasmo», puede ser demasiado poco para el cristiano de Italia o de España. Y a la inversa: lo que en España y Portugal y en el sur de Francia puede ser auténtica piedad — en forma de estampas, imágenes, oraciones y procesiones —, no puede sin más importarse en Alemania. Ya la antigua Iglesia amaba la unidad en la variedad. La unión sólo será posible si se evita toda uniformación de la piedad práctica en las dos confesiones. Ahora bien, acaso sea en la práctica de la piedad donde las dos confesiones tengan más que aprender una de otra. Un bello indicio de ello es que gran número de corales protestantes han sido recogidos en repertorios de cánticos católicos y, de otra parte, un buen número de oraciones de la liturgia protestante proceden del misal romano.

El principal obstáculo de lado protestante para una vida común de piedad es el culto a la Virgen (sería cómodo, pero falso, callarlo). En tiempo de la reforma, la

polémica no se dirigía tanto contra la devoción a la Virgen, cuanto a la exuberancia del culto a los santos en general. Desde entonces se han eliminado muchos abusos y exageraciones en el culto a los santos, y el concilio de Trento lo definió como útil y saludable, pero no como necesario y obligatorio. El libro del protestante WALTER NIGG, *Grosse Heilige*, muy leído tanto entre católicos como entre protestantes, es una buena prueba, por su éxito entre los protestantes de hasta qué punto ha cambiado la situación en ambos campos.

En cambio, respecto al culto de María, las dificultades protestantes se han ido embalsando, primero como consecuencia de los dogmas marianos y luego no menos a consecuencia de lo que se llama movimiento mariano. Nuestros teólogos católicos se ven una y otra vez obligados a defender a la Iglesia católica contra el reproche de maximalismo mariano y de marianismo en general. Se descuidaría, dicese, a Cristo por María en el torrente de libros marianos, de predicaciones marianas, de asociaciones marianas, de congresos marianos, de apariciones marianas, de peregrinaciones marianas... en todas las exageraciones teóricas y prácticas y en el olvido de los criterios bíblicos, en el aislamiento de María respecto a Cristo, de una parte, y respecto a los cristianos, de otra. La gravedad de los cargos sube de punto cuando se buscan, para estas evoluciones, paralelos en la historia de las religiones y fundamentos en la psicología y sociología religiosa.

¿Carecen de fundamento todos los cargos que se hacen de lado protestante contra nuestra devoción a la Virgen? Remitimos a la ponderada respuesta de Heinrich Fries²¹. Este autor valora la parte positiva del movimiento mariano, pero concede que «el maximalismo mariano es visto en absoluto entre nosotros y no es en manera alguna asunto sin importancia ni siquiera grato, sino que preocupa realmente no sólo a los teólogos, que aquí lo expresan

abiertamente, sino también a amplios sectores de la Iglesia y a los mismos pastores y jerarcas, aunque no a todos»²². Fries cita a Pedro Canisio, doctor de la Iglesia, quien, no obstante defender fervorosamente la devoción a la Virgen, decía: «Confesamos que en el culto a María se han infiltrado degeneraciones y acaso puedan aún infiltrarse. Debeamos muy particularmente que, en este punto, sean muy vigilantes los pastores de la Iglesia, a fin de que no gane terreno Satán, cuya aspiración suprema ha sido desde antiguo sembrar cizaña entre el trigo. Algunas cabezas locas se han dejado entontecer hasta tal punto que practican, en vez de verdadero culto, superstición e idolatría, y olvidan los límites entre Dios y María»²³. Y Fries cita, junto al cardenal Newman y Otto Semmelroth, a Otto Karrer: «¡Qué contraste entre el reverente amor a la madre de Cristo en la primera cristiandad y el exceso de un culto a la *Madonna* en muchos casos insoportable, señaladamente en países latinos! Ese culto se distingue por fantástica retórica espiritual y un amor de sensiblería popular a María, a par que por la total ausencia de orientación cristológica y cristocéntrica de la vida»²⁴.

Sepan, pues, los protestantes que también nosotros vemos los peligros, y esto no sólo en los países del norte. Tampoco en Roma están demasiado contentos del creciente número de apariciones que se anuncian, y Heroldsbach ha demostrado que no se tiene miedo a intervenir. De fuente bien informada oímos contar: «En lo que atañe a las cuestiones relativas a María como mediadora y corredentora, Pío XII, pocas semanas antes de su muerte, en los días que siguieron inmediatamente a la clausura del Congreso mariológico de Lourdes, estimaba que quedaban aún muchos puntos por explicar y no era posible pronunciarse. A lo largo de todo su pontificado los había eludido consciente e intencionadamente, y más bien los había dejado a la

21. H. FRIES, *Antwort an Asmussen*, Stuttgart 1958, c. VII: *Der marianische Maximalismus* (pp. 127-154).

22. H. FRIES, I. c., 142.

23. H. FRIES, I. c., 140.

24. H. FRIES, I. c., 141.

libre discusión teológica»²⁵. Y el cardenal Giovanni Battista Montini declaraba, en la semana de estudios litúrgicos de Vicenza: «La liturgia no es sólo la cátedra de la verdad dogmática, sino también escuela de santidad y medio principal de unir nuestras almas con Cristo. Es, por tanto, de desear que los trabajos del congreso de Vicenza se consagren sobre todo a este punto de vista particular de la liturgia mariana, y, partiendo de ahí, el culto de la santísima Virgen, si ello es menester, se reduzca o vuelva a sus fines puros, recobre su verdadera función de ser camino hacia Jesús por la transformación más rápida posible, completa y amorosa del hombre viejo en el hombre nuevo de la justicia y santidad cristiana. Toda otra forma de devoción mariana que no estuviera suficientemente orientada en esta dirección sería necesariamente defectuosa y no agradaría a la madre celestial»²⁶.

He ahí, pues, con miras a la unión, nuestro deber católico en cuanto al culto a María: guardar las rectas proporciones, prescritas por la sagrada Escritura, y centrar en Cristo, no sólo de palabra, sino efectivamente, la devoción a la Virgen y la mariología. A las dificultades protestantes respecto a los nuevos dogmas marianos es menester ofrecerles inteligencia. Mucho queda aún por hacer en cuanto a profundizar en las razones teológicas y especialmente bíblicas de estos dogmas. Pero también en la devoción a la Virgen y en mariología hay un *peccatum per excesum* y un *peccatum per defectum*, lo que pudiera verse, pensando en Lope de Vega, diciendo que puede perderse el juicio tanto por carta de más como por carta de menos. No nos dispensamos nosotros del examen de conciencia; háganlo también los hermanos protestantes y plantéense las preguntas siguientes: ¿Sabemos qué hacer con los numerosos lugares marianos de la sagrada Escri-

tura? «Qué hacer» se entiende no sólo para rechazarlos críticamente, sino para crear algo en la teología y la piedad. ¿Cómo nos las arreglamos con la innegable devoción de Lutero a la Virgen? ¿Puede designarse como genuinamente reformatoria la intención antimariana? ¿Cuáles son las raíces de la posición antimariana del protestantismo actual? ¿No será lo decisivo la repulsa a Roma? ¿Hay o no hay que incluir a los protestantes en aquella palabra, bien bíblica por cierto: «Me llamarán bienaventurada todas las generaciones»? Esta bienaventuranza ¿ha de ser sólo muda, vergonzante y hacerse sólo al margen y privadamente? ¿Ha de ser sólo enseñada (y frecuentemente ni enseñada), o también vivida? ¿Puede bendecirse en voz alta a Cristo y no puede bendecirse a aquella que dio a Cristo el *fiat* decisivo? ¿Se puede ser cristiano y no ser —aunque de otro modo— mariano? ¿Puede cultivarse la teología cristiana sin cultivar —aunque de otro modo— la teología mariana? ¿Cuántas veces han sido menester siglos para sondear la profundidad de la Escritura! ¿No habrá también aquí tesoros escondidos para el que medita y ora serenamente? ¿Puede, finalmente, darse una unión de los cristianos en que se deje a un lado el misterio de María, madre de Cristo? ¿No se trata también aquí de iluminar el evangelio íntegro y sin merma? Así pues, también aquí la reforma ha de venir de los dos lados.

8. La dificultad capital para la unión

La principal dificultad para la unión radica en el distinto modo de concebir la Iglesia, particularmente su concreta en cuanto a la organización. De suyo podría lograrse acuerdo acerca de muchas proposiciones dogmáticas esenciales sobre la naturaleza de la Iglesia: la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios, fundado y ordenado por Cristo sobre la base de los profetas y apóstoles, la congregación de los creyentes en Cristo una, santa, católica y apostólica, la

25. R. LEIBER, S.I., *Pius XII.*, en: «*Stimmen der Zeit*»; reproducido en «*Civitas*» 14 (1958) 81; versión esp. en: «*Orbis Catholicus*» II (1959) 1, 139 s (ésta, a su vez, fue reproducida por «*Ya*» de Madrid).

26. Citado en H. SCHÜTTE, I. c., 148.

esposa de Jesucristo, cuerpo suyo, visible e invisible, animado por el Espíritu Santo, cuerpo que manifiesta una realidad misteriosa, sólo reconocible por la fe y, a la vez, se ofrece, en lo exterior, como estructura jurídica. No sólo en el tenor verbal de estas proposiciones, sino también en su sentido, cabría un acuerdo hasta el momento justamente en que se trata de dar forma concreta a la estructura orgánica de la Iglesia. Y no se trata de una cuestión puramente externa, puesto que abarca toda la problemática, no dilucidada aún, relativa al carácter obligatorio de la tradición a la estructura y significación de los sacramentos, señaladamente de la eucaristía, la confesión individual y el orden, al desenvolvimiento de la mariología, principalmente en los «nuevos» dogmas de la inmaculada concepción y ascensión al cielo.

Mas, a la postre, todas estas cuestiones acerca de la organización y estructura de la Iglesia cristalizan en la cuestión sobre el ministerio eclesiástico, con lo que se plantea de rechazo la cuestión de los que no tienen ministerio, es decir, los seglares. Respecto a todos los grados del ministerio eclesiástico: pontificado, episcopado, presbiterado y diaconado, cabe preguntar: ¿Cuál es su origen y naturaleza? ¿De dónde les viene el poder? ¿Qué significación y autoridad tienen en el ejercicio doctrinal y en el dogma de la Iglesia, en la liturgia y en el orden jurídico de la Iglesia? ¿Cuáles son las formas concretas de su ejercicio y realización histórica?

Aquí emergen cuestiones innumerables, cuestiones delicadas, pues no son de naturaleza puramente dogmática y teórica, sino existencial y práctica. Nos hallamos aquí en el corazón de la reforma protestante. Ciertamente que la doctrina sobre la justificación fue para Lutero la palanca teológica con que puso y mantuvo en marcha su propia evolución reformadora y luego el movimiento entero de la reforma; aquella doctrina era a la vez el criterio que aplicaba por dondequiera a la Iglesia, a sus estados y a sus desórdenes. Pero la intención central del reformador era

la reforma efectiva (no inicialmente herética) de la Iglesia en la cabeza y en los miembros, la reforma de la doctrina y del culto, del pueblo y de la jerarquía en todos sus grados. Lutero no quiso fundar una nueva Iglesia, sino reformar la antigua; como tampoco su concepto de la Iglesia tenía primeramente carácter regulador, sino correctivo. Por ahí entró Lutero, que afirmaba el ministerio eclesiástico, en conflicto trágico con él, señaladamente con el pontificado. El conflicto no terminó, sino que se inició justamente con la excomunión. Y ha durado los siglos de la división de la Iglesia. De una oposición de hecho, ligada a aquella situación de necesidad y violencia, contra el oficio eclesiástico, se ha avanzado ampliamente hacia una oposición de principio, particularmente contra el oficio o ministerio pontificio. Esta oposición de principio estaba en cierto modo preparada en la oscura eclesiología de Lutero y su tiempo, fue fundada por Lutero mismo en su doctrina de la justificación y ejecutada por el poder político de los príncipes alemanes, que perseguían sus propios fines. Sin embargo, sin el espantoso estado del oficio eclesiástico de fines de la edad media y particularmente del pontificado que desencadenó la oposición de hecho, no hubiera llegado a imponerse una oposición de principio.

Ahora bien, actualmente se intenta por uno y otro lado reparar los fallos de entonces²⁷. Dentro de la Iglesia católica se hicieron y se hacen esfuerzos para tomar teológica y prácticamente en serio al seglar y al pueblo en la Iglesia, para reformar prácticamente los oficios de la Iglesia y esclarecer teológicamente la sucesión apostólica. Ésta no ha de entenderse en sentido puramente externo, como si la transmisión del oficio o poder ministerial por medio de la ordenación fuera un mecanismo que obrara casi automáticamente, sino en sentido más espiritual, según el cual

27. Cf., sobre la situación teológica actual, el informe de O. KARRER, *Apostolische nachfolge und Primat, in Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, pp. 175-190, y la bibliografía allí indicada, así como, particularmente, K. H. SCHEKLE, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Friburgo de Brisgovia 1957 (trad. cast.: *Discípulos y apóstoles*, Barcelona 1962); y O. SEMMELROTH, *Das geistliche Amt*, Frankfurt del Main 1958.

hay que ver en la sucesión apostólica el signo externo de la libre operación del Espíritu Santo que supone la fe y es el que otorga carismas y poderes. Es bien significativo (y no muy advertido) que, para significar el ministerio de la Iglesia, la sagrada Escritura no emplea las palabras corrientes de la lengua profana ἀρχή o ἐξουσία (oficio o potestad, como poder o mando), sino διακονία (ministerio o servicio). De ahí que el oficio o ministerio eclesiástico se vea o ha de verse primariamente no tanto como autoridad, cuanto como servicio; servicio al evangelio, que es medido y dirigido por el evangelio. Luego, no como institución autónoma, sino como institución ligada al Señor resucitado y a su espíritu para bien y salud de los creyentes. El ministro o representante del ministerio no puede disponer a su talante del oficio, sino que está obligado (ob-ligado) a desempeñarlo con espíritu de humildad y caridad como un servicio. Lo que de él se exige en lo grande y en lo mínimo no es orgullo de poder y autoridad, sino conciencia de servicio y hasta de servidumbre. Del otro lado, hay teólogos que se contentan con eliminar (¡con qué derroche de ingenio, digno de mejor empleo!) los pasajes escriturarios «católicos» de acuerdo con su prejuicio o preinteligencia, o los declaran teológicamente irrelevantes, con lo que ponen en tela de juicio la autoridad de la Escritura. Pero no faltan tampoco actualmente quienes se esfuerzan por tomar de nuevo en serio las declaraciones bíblicas sobre el oficio, y se preguntan: ¿No hay en la Escritura una imposición de manos, acompañada de oración, que confiere la vocación apostólica; no hay una bendición y misión, es decir, justamente una ordenación que dé gracia eficaz de estado y legitimación ante la comunidad? Y esa ordenación ¿no ha de transmitirse nuevamente según la voluntad de Pablo? ¿No se da una sucesión apostólica, no sólo en general por el hecho de profesar la misma fe de los apóstoles, sino en el oficio particular apostólico, justamente para salvaguardia de la fe apostólica? ¿No existía ya en la Iglesia apostólica una jerarquía visible de

obispos, presbíteros y diáconos? ¿Es bíblica la organización de la actual iglesia protestante? ¿No apremia preguntar también, respecto a muchos ministros protestantes, de dónde les viene su poder? ¿No es menester alguna continuidad de los poderes ministeriales precisamente en el sentido de la sucesión? ¿No reconoce también la *Confesio augustana* el oficio episcopal «de derecho divino»? El meollo, empero, de esta cuestión acerca del oficio, la gran piedra de escándalo, es el oficio de Pedro y su sucesión. La pregunta: ¿Necesitamos un papa?, es la pregunta cardinal de la unión. Su negación parece frecuentemente lo único que une aún de algún modo a los protestantes de las diversas denominaciones y el punto sobre el cual no se quiere discutir siquiera.

Sin embargo, también aquí se ha operado un cambio. El pontificado es hoy día universalmente reconocido como una fuerza moral, y los últimos papas se han ganado muchas simpatías aun fuera del mundo católico. No fueron sólo católicos los que lloraron la muerte de Pío XII, ni sólo católicos los que siguieron con vivo interés la elección de papa y se alegraron a la proclamación de Juan XXIII. También en teología se habla hoy día, del lado protestante, con más objetividad acerca de la cuestión del papa. Obras como el libro sobre Pedro, de Oskar Cullmann (dentro de todas sus limitaciones), representan un gran progreso en el esclarecimiento²⁸. El problema no es hoy tanto el primado de Pedro, tan sorprendentemente atestiguado en la Biblia. ¿Es auténtica la promesa del primado en Mt 16, 18 y su colocación en Ioh 21, 15 ss?; y ¿ha ejercido realmente Pedro un primado? Todo eso se discute del lado protestante; pero lo de verdad acuciante es el problema del primado del papa: ¿Tiene que perdurar en la Iglesia postapostólica el oficio de Pedro? Los teólogos católicos se esfuerzan en demostrar la necesidad de un oficio de Pedro aun en la Iglesia actual. Esta necesidad no es sólo sociológica, en

28. O. CULLMANN, *Petrus, Jünger - Apostel - Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zurich 1952.

cuanto el primado se ordenaría a la conservación de la unidad de la Iglesia (una unidad que se da en la Iglesia católica en una forma que los protestantes, a despecho de toda su crítica, echan dolorosamente de menos). Pero los teólogos buscan sobre todo la razón del primado en una visión profunda del antiguo y nuevo Testamento y de la antigua tradición cristiana. En resumen, hay un primado no porque no pueda pasarse sin él, sino porque Cristo lo ha querido así. Se pone empeño, en eclesiología, no en deducir simplemente la Iglesia del pontificado, sino en entender el pontificado desde la Iglesia. El oficio de Pedro se entiende en primer término como servicio, y de ahí como poder o autoridad, no por encima de la Iglesia, sino en la Iglesia: el *primatus iurisdictionis* entendido desde el *primatus fidei* (Lc 22, 32), oficio de Pedro como suprema instancia de arreglo y mediación, prevista por Cristo mismo en servicio de la unidad²⁹.

Sin embargo, lo que hemos dicho ya acerca del ministerio eclesiástico en general hay que repetirlo más claramente aún respecto al oficio de Pedro. Se trata aquí del punto decisivo de la discusión. La negación del oficio de Pedro por Lutero, que estaba ciertamente preparada, pero no predecida en la teología de éste, no partió de consideraciones fundamentales teóricas, exegéticas o históricas, sino de causas prácticas existenciales, fundadas en la situación del momento. La oposición de Lutero contra el papa no empezó por una nueva inteligencia de Mt 16, 18, ni de Ioh 21, sino que esta otra inteligencia exegética e histórica fue consecuencia de la oposición. Esta oposición ha de explicarse a su vez por los diversos motivos de la situación personal de Lutero, de la Iglesia y la política del tiempo, y, sobre todo, por el eclipse de la idea del primado

29. Cf., p. ej., junto con las obras directamente exegéticas, O. KARRER, *Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage*, Francfort 1953; el mismo, *Apostolische Nachfolge und Primat*, 1. c.; el mismo, *Das Petrusamt in der Frühkirche*, en «Festschrift J. Lortz», Baden-Baden 1957, 1, 507-525; R. GROSCHKE (y H. ASMUSSEN), *Brauchen wir einen Papst? Ein Gespräch zwischen den Konfessionen*, Colonia-Olten 1957.

a que habían conducido los abusos de la curia romana y el movimiento conciliarista. Es decir, la concreta situación de un momento del pontificado no permitió ver ya claramente la naturaleza de éste, y así se negó el pontificado en general. Ahora bien, también todas las actuales investigaciones y discusiones exegéticas e históricas acerca de la cuestión del papa, todas las actuales consideraciones teológicas sobre la necesidad y significación del oficio apostólico petrino en la Iglesia postapostólica están esencialmente influidas (para los protestantes: gravadas) por la situación concreta del actual pontificado.

Para los católicos es importante, en interés de la unión, que vean la cuestión en su entera concreción. No se trata aquí de la pura esencia del oficio de Pedro, sino de su concreta realización histórica. ¿Qué ha de pensar el católico sobre los cargos concretos que a los ojos de los protestantes se pueden hacer aún hoy día a la esencia del pontificado? Vamos a citar algunos ejemplos, que escogemos adrede de entre aquellos teólogos protestantes que no se distinguen por su extrema posición anticatólica, sino a quienes más bien se reprocha a menudo su tendencia catolizante:

«La Iglesia romana delata la escisión y desintegración de las iglesias separadas, el capricho y la confusión, un orden, en fin, que aun dentro de toda la conciencia y espíritu de obediencia subjetivas deja demasiado margen al sentido propio y a la inercia humana, y no permite acción decisiva para contrarrestar estas tendencias destructoras. Las iglesias separadas delatan con no menor convicción el carácter absolutista, centralista y hasta totalitario de la Iglesia papal, en la que son muchos los que por la resistencia contra una intención de arriba temen y deben temer olfatear una deficiente catolicidad, en que la libertad del *pneuma hagon* aparece localizada en un solo lugar y amenaza el constante *sacrificium intellectus*»³⁰. Otro testimo-

30. H. DOMBOIS, *Der Kampf um das Kirchenrecht*, en: *Die Katholizität der Kirche*, Stuttgart 1957, p. 296.

nio protestante: «Recuérdense los muchos papas que han sido italianos o romanos, y lo difícil que resulta desde hace siglos, y en nuestro siglo resulta, evidentemente, cada vez más difícil, hacer valer y menos imponer lo católico de las iglesias particulares en el orden dogmático, litúrgico y canónico frente a lo que en Roma se piensa, se enseña, se celebra y se juzga. La época de la reforma, la temprana edad media no menos que los siglos XIX y XX, ofrecen de ello abundantes ejemplos. No parece que ello se deba a la talla de algunos papas particulares o a alto nivel de la vida religiosa. Aquí parece dominar la tendencia a un principio teológico, que sería el de subordinar lo católico a lo romano como a una potencia espiritual, política, teológica y jurídica, que aprieta como una especie de camisa de fuerza a todos los ámbitos de la ecumene católica. Este romanismo y centralismo romano pesó en la baja edad media sobre pueblos, príncipes y reformadores en forma financiera, política y canónica (comercio de indulgencias). Entre tanto, así nos parece, ha tomado, con forma más marcada y fija, los rasgos de un romanismo teológico y canónico (fijación y manejo del *Codex Iuris Canonici*). La teología romana, el pensamiento romano, las autoridades romanas ocupan tal preeminencia cuando se trata de tomar decisiones de carácter disciplinario y jurídico, y también de carácter litúrgico y teológico, que la trabazón y crecimiento del templo católico de Dios aparece más y más como manejo de un sistema humano, el sistema justamente católico-romano, que no como estructuración de los edificios particulares en el edificio único cuya piedra cúspide es Cristo. Creemos percibir una técnica de Roma, que se inició hace siglos, mucho antes que la reforma, y que se va desarrollando constantemente; una técnica litúrgica, canónica y dogmática de hacer Iglesia católica y conservarla, que impide el crecimiento del solo cuerpo católico en Cristo. Sin esa técnica romana, la tragedia de la reforma no hubiera tomado tamañas proporciones. Así ha de reconocerlo todo el que tenga un conocimiento profundo de las fuentes de

la historia eclesiástica. Por eso, aun hoy día, se estimará oportuna la protesta de los reformadores en pro de lo católico, contra la exorbitada romanidad de la Iglesia, como si lo romano fuera lo cristiano y católico»³¹. Tercer testimonio protestante: «Si afirmo que Pedro recibió del Señor un mandato especial, cosa que me parece cierta; si prescindo de que no me parece bastante visible el anillo que une a Pedro con el papa, me parecerá, además, que en la evolución histórica, sobre todo la de los últimos cien años, se han dado fenómenos en el pontificado que yo no puedo conciliar con el Nuevo Testamento. ¿Cómo explican los hermanos católicos estos fenómenos? Tal es mi pregunta. Una de las observaciones, a mi parecer, más sorprendentes en el Nuevo Testamento es que, de la manera más espontánea, la comunidad particular y la Iglesia universal llevan el mismo nombre. Esto sólo puede explicarse diciendo que la diócesis particular es Iglesia en el pleno sentido de la palabra y que, sin embargo, no puede prescindir de la Iglesia universal. Para ambas rigen las mismas leyes. Tanto es así, que es imposible deducir del Nuevo Testamento un esquema de ordenación o disciplina válido para todas las comunidades. Así pues, la primitiva comunidad cristiana no es centralista. Las ordenaciones supracomunitarias que reconocemos en el Nuevo Testamento tienen por fin antes bien dejar que cada diócesis particular se desenvuelva en su libertad y autonomía, que no llevarla en andaderas y no dejarla andar. En el concilio de los apóstoles se percibe un fuerte acento en la voz de los muchos. La Biblia no se avergüenza siquiera de decir que se discutió firme entre los apóstoles. Y lo que finalmente salió del primer concilio fue una resolución en cuyo trámite tomaron parte los apóstoles, los ancianos y la comunidad entera. Si el Nuevo Testamento nos traza semejante cuadro de la naciente comunidad cristiana, es porque, a mi parecer, entra en la redención la personali-

31. M. LACKMANN, *Ruf der evangelischen Christenheit zur katholischen Erfüllung*, en: *Katholische Reformation*, Stuttgart 1958, pp. 97-99.

dad con uso de razón, como dice ya el profeta: "Serán todos enseñados de Dios." Este cuadro precisamente lo veo yo amenazado en la Iglesia católica tal como es hoy. Puede observarse cómo decisiones episcopales son anuladas por el Vaticano sin ponerse en contacto con el obispo en cuestión. No tengo por qué exponer aquí estas cosas, pues son bien conocidas. En el Congreso católico de Colonia, la holandesa Marga Klompé señaló con toda la claridad deseable el peligro del centralismo vaticano y reclamó la independencia de las comunidades, diócesis y provincias eclesiásticas. Yo no sé si el Vaticano concede altas órdenes civiles a mujeres. Pero como pastor luterano creo que todos los ministros estarán de acuerdo en que esta dama ha prestado al Vaticano un servicio superior que si cualquier agitador hubiera exaltado la autoridad del Vaticano. Yo me doy perfecta cuenta de los peligros que acarrea confundir la independencia cristiana con la libertad democrática. La mala inteligencia de la libertad en mi propia Iglesia me lo enseña diariamente. Lo que no veo claro es si los católicos se dan cuenta de que todo exceso de centralismo justifica nuestra mala inteligencia de la libertad. Y es así que hoy día navegamos todos hasta tal punto en la misma barca, que lo que uno hace repercute en todos. Justamente porque estoy persuadido de que la disgregación del protestantismo lo perjudica gravemente y es urgente una concentración, me atrevo a dirigir a la Iglesia católica la pregunta de si no habrá llevado el centralismo demasiado lejos y no habrá producido éste un efecto contrario al que se pretende. La verdad es que se convierte en un espantajo. ¿Cómo se ha llegado a la mala fama que en los sectores protestantes tiene el Vaticano de que ahoga la independencia? Yo no tengo inconveniente en admitir que a ello ha contribuido una propaganda mal intencionada. Esta propaganda no empezó ayer, ni siquiera en el *Kulturkampf*. No vacilo en conceder que, en este punto, tenemos que reparar muchas cosas que han tenido principio en la ignorancia y mala voluntad. Pero me parecería

contra la historia querer explicar exclusivamente esta mala fama como propaganda malévola e ignorante. Semejante fama no surge nunca sin alguna apariencia correspondiente, que viene del papa mismo. ¿Pido demasiado a los hermanos católicos si les ruego que nos digan hasta qué punto es infundada nuestra impresión y que nos lo digan de manera que lo podamos entender y tomar como cosa cierta? Si efectivamente pudiéramos y debiéramos creer que en la Iglesia católica se garantiza la independencia de la comunidad y de la diócesis en el sentido del Nuevo Testamento y que se oye y atiende la voz de los muchos que son enseñados por Dios, se habría producido para nosotros — por lo menos sentimentalmente — una situación nueva. Con ello se habría adelantado un buen trecho hacia la unidad de la cristiandad. Lo que yo puedo asegurar es que el número de los que entre nosotros se alegrarían de ello es muy grande»³².

Repitámoslo: así hablan aquellos protestantes que se esfuerzan por entender, de manera positiva, a la Iglesia católica y, en particular, el oficio de Pedro. La mayoría de los protestantes formularían esos mismos cargos con acritud mucho mayor. Podemos renunciar a más citas. Es, pues, evidente que los argumentos de tipo doctrinal, exegéticos, históricos y teológicos, contra el pontificado, van mano a mano con los de tipo existencial, los cuales, por lo demás, fueron cronológicamente anteriores a aquellos. Si lo fueron también objetivamente, aunque de modo inconsciente, es algo que, cuando menos, cabe discutir. Otto Karrer dice: «Sea lo que fuere delante de Dios, la idea del oficio petrino, a los ojos de los hombres, va lastrada por la historia de ese mismo oficio.» Ahora bien, dicho con otras palabras, eso significa que toda la dificultad del problema no es primeramente dificultad teológica, sino que se deriva de la historia e influye psicológicamente como miedo de lo que habría que esperar de entregarse a un

32. H. ASMUSSEN, *Brauchen wir einen Papst?*, Colonia-Olten 1957, pp. 33-38.

Pedro II. De ahí lo poco que se adelanta, por muy necesario que ello sea, con fundar ese oficio sagrado por la Biblia y la primera Iglesia. La teología del primado aparece como ideología y falla su efecto, mientras que al borde de la idea está el espectro del otro que tentó a Jesús mismo con su cantinela del peligro que corre la libertad cristiana»³³.

Es sintomático que hasta un teólogo como Karl Barth, a quien ciertamente no se le reprochará tendencia catolizante y que ha proclamado frecuente y violentamente su oposición a Roma y al pontificado, confiese que fundamentalmente nada se puede oponer, desde el evangelio, a una concentración del apostolado en Pedro ni a la posibilidad de un primado en la Iglesia, que en tal caso pudiera ser el de la Iglesia de Roma³⁴. Pero la cuestión es si los papas pueden acreditar hacia fuera su enorme pretensión de ser los vicarios de Cristo. ¿Pueden legitimarla no sólo histórica, sino también espiritualmente? ¿Pueden no sólo pronunciar persuasivas palabras de sabiduría humana, sino presentar la demostración de la virtud y del espíritu (1 Cor 2, 4), para poner de manifiesto por palabras y obras a nivel evangélico que son algo más que una serie de respetables varones, algunos de ellos extraordinarios, como después de todo los puede ostentar cualquier dinastía mundana, que son real y verdaderamente los vicarios de Cristo?

Se puede ciertamente replicar como católico que también el primado es artículo de fe. El papa es en verdad vicario de Cristo, pero sólo vicario, no Cristo mismo. Y Cristo mismo no nos prometió como primados de la Iglesia grandes personalidades humanas, grandes teólogos, por ejemplo, ni siquiera grandes santos. Es más, Él mismo, sin duda intencionadamente, no escogió como cabeza de la Iglesia al extraordinario Pablo ni al amado Juan, sino a Pedro, hombre, en el fondo, bien ordinario y hasta *homo*

peccator (Lc 5, 8), como él lo confesó noblemente de sí mismo y lo demostró tristemente en la pasión.

En una palabra, se puede objetar que, como cristiano, ningún protestante puede exigir demasiado al pontificado en su lado humano. Sin embargo, la cuestión decisiva queda en pie: ¿Puede legitimarse el pontificado, no simplemente por la historia, sino también por el espíritu? ¿Puede el cristiano protestante de buena voluntad oír la voz del buen pastor que le viene de esa cátedra actual de Pedro? Así pues, el problema primario no es aquí la disciplina o constitución apostólica de la Iglesia con el primado de Pedro, sino la actual Iglesia católica con el actual primado en su actual realización histórica del gobierno, de la instrucción y de la política de la Iglesia.

Nosotros, católicos, podemos oír esa voz y damos gracias a Cristo, señor de nuestra Iglesia, de que la podamos oír: la voz de Cristo por la voz del que, en la ausencia de Cristo, ha de apacentar su rebaño. Mas si algún día ha de darse también la unión en esta difícilísima cuestión del papa, es menester que los católicos conozcamos y tratemos de comprender las cuestiones y reparos, las objeciones y dificultades de los protestantes contra el actual primado. Y es menester intentar — aquí también con la sincera voluntad de crítica y reforma propia —, de nuestra parte, todo lo posible para que esa voz del buen pastor no sea sólo oída dentro de los muros de la Iglesia, sino por los millones que están fuera. Todo esto — con palabras del papa — como «suave invitación a buscar y hallar aquella unidad que Jesucristo pidió ardientemente al Padre celestial». Para los protestantes, ello significa, además, que reflexionen respecto a si las palabras de la Escritura sobre la roca permanente encima de la cual se edifica la Iglesia (Mt 16, 18), sobre las llaves del reino de los cielos (Mt 16, 19), sobre el particular poder de atar y desatar dado a Pedro (Mt 16, 19), sobre el mandato de confirmar en la fe a sus hermanos (Lc 22, 32) y de apacentar a las ovejas y corderos del rebaño de Cristo (Ioh 21, 15 ss) no pueden

33. O. KARRER, *Um die Einheit der Christen*, Francfort 1953, p. 216.

34. Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Zurich-Zollikon 1932, I/1, 106.

ser entendidas, aun por cristianos protestantes (más todavía si se llaman evangélicos), de manera más profunda, más fuerte y más actual. Reflexionen si no tenía que persistir la Iglesia apostólica unida en Pedro uno y el oficio de Pedro, lo mismo que el oficio pastoral de los apóstoles no tenía que continuarse para bien de la Iglesia: después de la colocación del fundamento, acto señero, la función de fundamento, que es permanente. Reflexionen si la historia de los papas no puede mirarse con ojos más serenos e inteligentes y si, en fin, no vale la pena olvidar y perdonar tanta riña y amargura estéril entre hermanos y, a través de todo lo humano y demasiado humano, reconocer lo que no es ya obra de hombres, sino de nuestro común Señor, que nos la prometió y nos la guarda en la palabra de Dios.

Así pues, los protestantes debieran oír la voz del buen pastor. No importa sólo la persona del papa. Pero importa también. Si ahora vamos a hablar de ella, no es porque pensemos que todas las dificultades reales de la unión puedan disiparse con un argumento personal, sino porque, con el ejemplo de Juan xxiii, aparece claro cuán importante es qué clase de persona desempeñe el oficio de Pedro. También a los protestantes ha sorprendido que el papa Juan se esfuerce precisamente por ser un buen pastor. Los protestantes no gustan de ver en el papa solamente lo imponente o impresionante, que puede verse en cualquier potentado de la tierra, sino lo verdaderamente amable. No gustan ciertamente de que el papa se les presente como poderoso príncipe de la Iglesia, como consumado diplomático, como aristócrata del espíritu con el penacho de la cultura, ni siquiera como figura sacerdotal sublime y hierática. Si algo quieren que les recuerde, no es la figura mayestática del sumo sacerdote judío ni la esplendorosa del *pontifex maximus* de los romanos, con ninguno de los cuales tuvo nada que ver Jesús ni Pedro, sino la figura del siervo de los siervos de Dios («servus servorum Dei») en el espíritu de la escena entre Jesús y Pedro del lavatorio

de los pies. En una palabra: el buen pastor descrito en el evangelio, del que Jesús nos dio humilde y sencillamente ejemplo y Pedro imitó luego con sencilla humildad.

Rompiendo con toda la tradición y sin que nadie lo esperara, el papa pronunció una homilía en la misa de su coronación con el tema «El buen pastor»: «Los unos —dijo— esperan hallar en el papa al hábil diplomático y político, los otros al hombre de ciencia, al organizador de la vida social o al espíritu abierto a todos los progresos de la vida moderna. Venerables hermanos y amados hijos, todos éstos van fuera del buen camino, al forjarse un ideal de papa que no corresponde a la verdadera idea. El nuevo papa se parece, antes bien, por el fondo de toda su vida, al José, hijo de Jacob, que permite se le acerquen sus hermanos sumidos en grave desgracia y se les revela lleno de amor y compasión: “Yo soy vuestro hermano José” (Gen 45, 4). El nuevo pontífice, decimos también, encarna, ante todo, en sí mismo aquella espléndida imagen del buen pastor como nos lo ha descrito el evangelista san Juan, con las mismas palabras que salieron de la boca del divino Salvador (Ioh 10, 1-21)»³⁵. El papa no puede renunciar a la especial posición de su cargo; pero lo que importa esencialmente es el espíritu con que se ocupa esa posición. Juan xxiii invitó en esa misma homilía a que pidieran para él la humildad: «Ahora su divina enseñanza y su gran ejemplo se resumen en sus palabras: “Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón.” De aquí las características de gran mansedumbre y humildad. Piadosas y fervorosas almas del mundo entero: Nos os rogamos que pidáis a nuestro Señor por el papa, con la intención de conseguir para él el ejercicio de la perfección en la mansedumbre y la humildad. Estamos completamente seguros de que muchas ricas gracias se derivarán de este ejercicio y la continuación de la labor eminentemente espiritual del padre de todos los fieles en el campo temporal y te-

35. «Ecclesia» 18 (8-11-1958) 549.

renal»³⁶. En la solemne toma de posesión de la basílica lateranense, dijo el papa: «Hoy no entendería ya nadie las grandes procesiones con que antaño se acompañaba a los nuevos papas desde el Vaticano, por la *via papae*, al Lateranense»³⁷. «La entrada del nuevo pontífice ha perdido a lo largo del camino la fastuosidad de tiempos pasados; pero ¡cuánto no ha ganado en espiritualidad e íntima penetración! No es ya el príncipe que se adorna con signos de poder exterior al que ahora se mira, sino al sacerdote, al padre, al pastor»³⁸. El papa recomendó seguidamente y de modo particular la lectura de la sagrada Escritura, «a fin de que ella, desde la infancia a la edad más tardía, ilumine el camino de nuestra vida», invitó a la participación constante en el banquete eucarístico y concluyó: «Esto nos propusimos expresar desde los primeros días de nuestro pontificado y presentarnos al mundo sobre todo como pastor. En el vasto eco suscitado por nuestras palabras en San Pedro el día de la coronación nos pareció percibir un nuevo sentido de comprensión»³⁹. Al cardenal primado de España, que había publicado una carta pastoral sobre la elección del papa, le mandó éste el siguiente autógrafa: «Eminencia carísima: Gracias, gracias por su carta pastoral sobre el nuevo papa. Que el Señor le perdone las demasiadas alabanzas prodigadas a su humilde persona, y me ayude a hacer frutos de santificación. Siempre de corazón saludo y bendigo affmo. JUAN XXIII»⁴⁰.

Y a las palabras han seguido los hechos, hechos modestos y, por ello, precisamente tan llamativos y conmovedores. Se habla de un nuevo estilo de Juan XXIII. El papa visita a los enfermos en el hospital de Roma, a sacerdotes ancianos en un hogar de la vejez, a los presos de la gran cárcel Regina coeli, y se preocupa por los sencillos y pobres. Restringe las audiencias, que son más bien frecuentemente de representación mundana, prohíbe los aplausos en

la basílica de San Pedro (como san Juan Crisóstomo en Santa Sofía), donde él mismo, aun en las grandes solemnidades, entra y sale sencillamente a pie, renunciando a la silla gestatoria, y donde se le puede sorprender rezando solo sin aparato alguno, como ha de rezar todo fiel cristiano. El papa Juan gusta de la misa de comunidad o dialogada, en la que el pueblo entero y, en las grandes ocasiones, hasta los cardenales y el cuerpo diplomático responden en voz alta a los saludos o invitaciones del celebrante y rezan juntamente con él el padrenuestro. Cada día, en la capilla Paulina, se celebra en el Vaticano una misa de comunidad (misa dialogada) a la que asisten numerosos seglares y clérigos empleados en el Vaticano, y hasta el mismo día de navidad prefiere expresamente el papa una misa dialogada al solemne pontifical. Por lo demás, el papa quiere que todos tomen parte en el canto gregoriano. Los domingos de cuaresma toma personalmente parte en las estaciones litúrgicas y en las procesiones de penitencia. Antes aparecían los papas a caballo y con magnífico séquito, y, desde hacía siglos, ningún papa había tomado parte en esta liturgia estacional, que era propiamente la liturgia papal durante la cuaresma. El papa Juan XXIII va sencillamente a pie detrás de la cruz cantando y rezando a coro con los demás, espectáculo totalmente insólito para los romanos de hoy. El papa celebra igualmente la semana santa junto con el pueblo; él mismo realiza el simbólico lavatorio del jueves santo y, en la oración del viernes santo *pro perfidis iudaeis*, manda que se omita el *perfidis*, «sin fe». Juan XXIII pronuncia pocas alocuciones programáticas, pero predica con gusto extraordinario y en toda ocasión que se le ofrece, y muy frecuentemente, ocultando su saber, se atiene sencillamente a las palabras del evangelio, y en todo esto el papa no está dominado de estrechez pietista. Todo lo contrario, muestra una gran amplitud de espíritu. Pasa sin reparo por encima de etiquetas y tradiciones, por ejemplo, la del número 70 para los cardenales, se preocupa de la mejora social de los empleados del Vaticano, hace

36. Ibid., p. 550.

37. Cf. «Ecclesia» 18 (6-12-1958) 679.

38. Ibid., p. 680.

39. Cf. ibid., p. 681.

40. «Ecclesia» 19 (7-3-1959) 270.

frecuentes salidas a la ciudad y a su campiña, así como a los pueblecillos en torno a Castelvandolfo, conversa con la gente e irradia por dondequiera amable humor, bondad cordial, sencillez humana y, sobre todo, modestia y humildad sin límites.

Es indudable que así se destaca de manera impresionante el oficio petrino de buen pastor. Y si hasta los protestantes se sienten frecuentemente impresionados por este modo de ser del papa, no es porque hallen estas cosas humanamente conmovedoras, sino porque ahí ven algo evangélico, algo que procede sencillamente del evangelio, sin comillas de ninguna especie.

Todo esto son signos esperanzadores de la unión, aun en la cuestión que es la dificultad capital para volver a encontrarse protestantes y católicos. Ciertamente que en todo esto no hay que exagerar. Aun así — se dice —, queda mucha pompa y bizantinismo in evangélico y el papa solo no es Roma. Conocemos las objeciones de los evangélicos no sólo contra el papa, sino contra lo que se llama el Vaticano. Pío X intentó cambiar muchas cosas que venían en parte de antiguas instituciones de los estados de la Iglesia. A la verdad, muchas de estas objeciones desconocen la fuerza y tenacidad de lo histórico y de la tradición (*n'oubliez jamais que le Vatican est d'abord une cour!*). Pero estamos de acuerdo con nuestros hermanos protestantes al pensar que con lo antes descrito no está hecho todo para que también los de fuera oigan la voz del buen pastor. Tampoco el papa lo piensa así. El papa ha convocado un concilio ecuménico.

EL CONCILIO ECUMÉNICO Y LA UNIÓN

1. *¿Desengaño o cumplimiento?*

El concilio será el cumplimiento de una gran esperanza o una gran desilusión. Dada la seriedad de la situación del mundo y la necesidad de la Iglesia, el cumplimiento de una esperanza pequeña sería un gran desengaño. Vale más no hacerse ilusiones. Ya dijimos al comienzo que, dadas las enormes y múltiples dificultades para la unión, el concilio no será unionista. La esperanza no puede ser ésa. Sin embargo, la cuestión es que, si el concilio se mueve entre proclamaciones, apologética y temas de segundo orden — pensemos, p. ej., en el fracaso del quinto concilio Lateranense —, ello sería un gran desengaño. Si, por lo contrario, una generosa, grandiosa y eficaz renovación de la Iglesia católica crea las condiciones esenciales de la unión, se habrá cumplido una gran esperanza, la esperanza también del papa.

La importancia misma del asunto no le permite al papa obrar solo, sino que le ha movido a convocar un concilio ecuménico. En este sentido, el concilio ecuménico puede hacer más que el papa solo. El arzobispo doctor Lorenz Jaeger, de Paderborn, ha expresado así esta idea: «Si se quiere apreciar plenamente la significación del concilio ecuménico, hay que tener presente la naturaleza de la infalibilidad del papa y del episcopado en comunión con él. Esta infalibilidad no tiene por objeto comunicar nueva revela-

ción, y las doctrinas infalibles no son en manera alguna inspiradas. Se trata más bien de una simple asistencia por la que Dios preserva de error a su Iglesia y a la cabeza de ella al tomar una decisión oficial en materias de fe y costumbres. Normalmente, esa decisión supone el trabajo del espíritu humano, meditación, estudio de las fuentes y reflexión teológica. Si el papa se esfuerza en resolver por sí mismo las cuestiones de fe y en tomar las medidas de reforma, es indudable que la asistencia divina lo preservará de error en la doctrina. Pero no es forzosamente necesario que dé con las mejores fórmulas de la doctrina de la fe ni que promulgue las leyes de reforma más eficaces y en consonancia con las circunstancias dadas. La ayuda y colaboración del episcopado reunido en el concilio permite hallar puntos de vista en que el papa no habría tal vez pensado. El concilio de Calcedonia ofrece un buen ejemplo de ello. El papa León, en su carta a Flaviano, había expuesto el misterio de la encarnación contra monofisitas y nestorianos, y los padres del concilio recibieron solemnemente y suscribieron la carta del papa. Sin embargo, algunos obispos orientales hicieron notar que determinadas expresiones de la carta pontificia no tenían suficientemente en cuenta la peculiar terminología de los orientales. Así, elaboraron una nueva formulación del dogma que, en contraste con la abundante oratoria de la carta papal, tenía en cuenta de manera breve, exacta y precisa la terminología de oriente, poco conocida en occidente y Roma, y cortaba a los herejes toda posibilidad de una falsa interpretación. Así se logró una obra maestra de claridad y precisión que quitó a los monofisitas toda posibilidad de acusar al concilio de nestorianismo»¹. Mas ¿habremos de callar que el escepticismo respecto a los resultados prácticos del próximo concilio es grande precisamente entre los teólogos católicos?

1. Arzobispo LORENZ JAEGER, *Das ökumenische Konzil*, «Echo der Zeit» (junio 1959); cf. manifestaciones semejantes del cardenal secretario de estado, D. TARDINI, en «L'Osservatore Romano» de 1 de noviembre de 1959.

Muchas razones se aducen para este escepticismo. Todas, sin embargo, tienen su pro y su contra.

a) Dícese que la opinión pública en la Iglesia católica está muy poco preparada para el concilio y para la unión. Se piensa poco ecuménicamente, no se siente la necesidad de reformas a fondo y se sueña sólo en el retorno incondicional de los otros. Por otra parte, en la cristiandad protestante no estaría en modo alguno superada aún la pasión antirromana y no se quiere seriamente tender la mano a los católicos. Algunas reacciones ante el anuncio del concilio habrían dejado entrever claramente el miedo a una confrontación y el *horror concreti* en punto a la unión. Sin embargo, apenas cabe negar que, a partir aproximadamente de la primera guerra mundial, el ambiente general ha cambiado de manera decisiva. Los esfuerzos ecuménicos de las últimas décadas, en círculos a menudo reducidos de seglares y teólogos, no han resultado estériles. En el ámbito protestante, la obra del Consejo mundial de las iglesias ha sido decisiva en orden a profundizar y concretar el deseo de la unidad. En el octavario de preces por la unión, incontables católicos y no católicos han rogado fervorosamente por ella. En muchas partes se practica ya la colecta ecuménica de los protestantes para los católicos y de los católicos para los protestantes. En la prensa, en la radio y en la literatura religiosa se presta más y más la necesaria atención a este tema capital de la cristiandad de nuestros días. Las calamidades del tiempo han aproximado a los cristianos: las guerras mundiales y los totalitarismos políticos, el alejamiento de la Iglesia y la descristianización en Europa y América, el lento o mínimo progreso de las misiones cristianas, en que la desunión de los creyentes en Cristo constituye siempre un factor negativo de primer orden, el número creciente de matrimonios mixtos y la necesidad religiosa de tales parejas y sus hijos. Se ha notado que en la cura de almas se tropieza en muchos casos con las mismas dificultades, y es mejor resolverlas en común. Hoy se sabe que sólo unidos pueden los cristianos hacer

frente al materialismo ateo del este y del oeste, y sólo unidos podrán hacer valer el evangelio en la solución de los grandes problemas del mundo: la paz, el hombre, el aumento de la población, la posición de la mujer y la familia en la sociedad moderna, el nacionalismo de los pueblos que nuevamente se despiertan, la evolución social y técnica, la educación y la cultura. Las masas mismas se dan más y más cuenta, en ambas confesiones, del daño de la división y reclaman el remedio. El deseo de entenderse unos a otros crece continuamente. Hasta los prejuicios contra el pontificado han disminuido considerablemente, como se vio particularmente en la muerte de Pío XII y en la elección de Juan XXIII. El llamamiento del nuevo papa a la unidad en conexión con el concilio ecuménico ha despertado en conjunto un eco extraordinariamente positivo, signo de muchos anhelos de unión adormecidos. ¡Basta compararlo con la reacción vivamente negativa de todo el mundo extracatólico al anunciar Pío IX el concilio Vaticano!

b) También se dice que, aun cuando el pueblo desee la unión, los teólogos la harán imposible. Sin embargo, precisamente entre los teólogos espiritualmente en cabeza, el deseo de inteligencia es grande. Hay voluntad de conocerse de nuevo verdaderamente, no por patrones y prejuicios tradicionales, sino como cada uno es en realidad.

Los católicos hablan delante de públicos protestantes, y los protestantes ante públicos católicos. Las obras teológicas y, señaladamente, las exegéticas de la otra confesión son estudiadas fervorosamente. La anterior teología de controversia se ha transformado hoy, felizmente, en una teología del encuentro, en medio de comprensión, como lo demuestran numerosos libros. Del lado protestante se sigue con gran interés la evolución de la renovación bíblica, litúrgica, patristica, pastoral y social dentro de la Iglesia católica. Desde tiempo muy atrás, hay precisamente en Alemania reuniones regulares de profesores universitarios católicos y protestantes. También se dan, desde fecha remota, contactos entre teólogos anglicanos y católicos, y,

desde hace poco, entre teólogos católicos y representantes episcopalianos de Estados Unidos. Y sobre todo, desde hace tiempo, se fomentan las relaciones entre teólogos católicos y representantes del Consejo ecuménico de las iglesias, en Ginebra, relaciones que se han intensificado en conexión con el concilio ecuménico, pero que tendrán aún que pasar por más de una prueba y entorpecimiento.

c) Otra objeción: la reunión de todos los obispos del mundo sería demasiado grande y no se prestaría a una discusión fructífera. La Iglesia universal cuenta actualmente más de 2000 obispos y grados correspondientes, a los que se añaden, según el vigente código canónico, los superiores de las órdenes religiosas. ¡Para informar personalmente sobre el concilio han sido consultados más de 2700! Se teme que la técnica y la lengua para las deliberaciones no se ajusten a las circunstancias modernas, tales como se han acreditado, por ejemplo, en la ONU por la traducción simultánea a las grandes lenguas internacionales, sino que, por motivos tradicionales, se mantenga la lengua latina. Esto sería una desventaja para los obispos no románicos, considerablemente más numerosos, y tampoco sería la lengua apropiada para ortodoxos y protestantes. Sin embargo, ya se levantan voces católicas que abogan por las modernas técnicas y lenguas de deliberación y que tienen por absolutamente superables las dificultades terminológicas en el estado actual de la teología, que no es ya homogéneamente latina, sino políglota. Estas dificultades se han resuelto también fácilmente en el terreno científico profano, jurídico y político. Es de esperar que se reconozcan también las dificultades para el debate de una asamblea demasiado grande y se les ponga conveniente remedio. Ya en el concilio Vaticano, aprendiendo del Tridentino, se dio gran importancia al trabajo preparatorio de las comisiones. Las experiencias negativas del concilio Vaticano, que dejó sin despachar un enorme número de esquemas y decretos, sugiere a su vez que los trabajos preparatorios se intensifiquen considerablemente. En estas circunstancias, las co-

misiones preparatorias adquieren en muchos aspectos importancia decisiva. Por eso justamente es menester que estas comisiones no se compongan unilateralmente ni tomen decisiones previas unilateralmente, sino que en ellas se oiga la voz de las tendencias varias del episcopado y, consiguientemente, de la Iglesia universal. También aquí se puede aprender del concilio Vaticano. Aun cuando los esquemas y decretos estaban muy puntualmente preparados, no fueron rápidamente despachados por el episcopado, como en Roma se había esperado, sino, por lo contrario, minuciosamente desmenuzados, de modo que, no obstante el trabajo de varios meses, sólo un mínimo de mociones fueron resueltas. Una composición equilibrada de las comisiones, imagen del multiforme episcopado universal y de sus teólogos, así como una discusión abierta y realista dentro de esas mismas comisiones, podría ahorrar muchos desengaños en el concilio mismo.

d) También se dice que gran parte de los obispos y teólogos que vendrán de los países latinos (Italia, España, Portugal y América del sur y centro) sólo conocen el cristianismo protestante por su lado negativo de protesta y por los métodos misionales poco simpáticos de las sectas norteamericanas. De ahí que estos obispos y teólogos no llevarían al concilio mucha ciencia de controversia teológica ni comprensión interna de las intenciones protestantes.

Realmente, no hay que confundir el concilio con un parlamento. Los obispos representan a sus iglesias, pero, como sucesores de los apóstoles, no tienen de ellas el poder, y no son, por ende, delegados suyos.

El fin de las deliberaciones y votaciones conciliares no es imponer una resolución por mayoría de votos, sino llegar a una unanimidad moral antes o después alcanzada como expresión obligatoria e intangible de la fe de la Iglesia universal. Y aquí existe la justificada esperanza de que, en punto a la unión, no se desoír la voz de los obispos de países mixtos (sobre todo de lengua alemana, de Holanda y Francia), que en estas cuestiones pueden hablar con es-

pecial autoridad. De todos modos, siempre cabe preguntarse si las reuniones plenarias del concilio serán el foro más apropiado para aclarar cuestiones complejas e intrincadas de controversia. Esto exigiría indudablemente mucho tiempo y, a la vez, gremios de discusión mínimos compuestos de verdaderos especialistas expertos en el diálogo ecuménico y con extraordinario conocimiento de las doctrinas católicas y protestantes. Por eso los gremios apropiados para el esclarecimiento teológico pudieran ser comisiones teológicas interconfesionales, como diversas veces han sido propuestas. Lo cual no excluye, desde luego, en el concilio mismo coloquios privados interconfesionales ni consultas interconfesionales oficiales. Por lo contrario, la invitación de portavoces competentes, tanto de los ortodoxos como de los protestantes, que informaran al concilio sobre cuestiones decisivas de la unión, podría ser extraordinariamente útil. A la vez, fuera del concilio, podrían multiplicarse los contactos personales y, sobre todo, dar a las comisiones correspondientes el mandato oficial de parte de la jerarquía. También sería de la mayor utilidad la creación de una congregación romana, con competentes consultores, como órgano coordinador de las iniciativas fecundas y de información auténtica. La creación de semejante congregación, que tuviera por misión el fomento positivo de todas las aspiraciones de unidad, podría tener para la unión la significación que tuvo en su tiempo la fundación de la congregación de Propaganda fide para las misiones de todo el mundo.

e) Finalmente, se objeta que determinados sectores de la Iglesia católica no tienen interés alguno por el concilio, no se preocupan de reforma alguna, y que no se hallaría mayoría para cambios a fondo. El concilio sería una manifestación externa y una reunión espléndidamente coloreada de prelados, en que las mociones serían cribadas por las comisiones expresamente nombradas, y todo marcharía no conforme a la voluntad de los obispos, sino del papa. También antes del concilio Vaticano se deseaban reformas

y se propusieron muchos planes de reforma, de los que ni uno solo llegó a cumplirse. Finalmente, se dice, ninguno de los concilios de unión en la historia de la Iglesia logró éxito permanente. Sin embargo, ya hemos aludido a la importancia del buen funcionamiento de las comisiones. Por lo que atañe a los anteriores concilios de unión, no fueron tanto convocados por motivos pastorales cuanto por motivos políticos. Un caso semejante sólo se daría hoy si el miedo al comunismo fuera el principal motivo para la unión. Las experiencias del concilio Vaticano, como ya hemos indicado, pueden tener un efecto lo mismo negativo que positivo. Lo que en el concilio Vaticano no se trató, lo que tiene su razón sólo parcialmente en la prematura interrupción, podrá tratarse ahora. Y será bien recordar que Pío IX propuso al concilio un orden de trabajo que aseguraba al papa no sólo la dirección y decisión general, sino la ordenación aun de los mínimos pormenores. Ahora bien, este orden de trabajo, ante las objeciones de distintos obispos, fue rechazado. El concilio ecuménico, por su misma naturaleza, no sirve sólo para aconsejar al papa, sino también para decidir junto con él. Y, dado el carácter de Juan XXIII y todo el estilo como ejerce su oficio de pastor supremo, no es de esperar que intervenga autocráticamente en las deliberaciones del concilio. Así, el próximo concilio se reúne en un clima completamente otro que el del Vaticano. La invitación de Pío IX a los ortodoxos y la carta a los protestantes no hallaron siquiera acogida en el clima de entonces y, con la mejor intención, estaban por añadidura torpemente redactadas. El futuro concilio no tiene tampoco en primer lugar fines negativos, como sería la condenación de los errores del tiempo, que la Iglesia ha hecho ya reiteradamente. Hacerlo una vez más, siquiera en un concilio universal, poco habría de impresionar al mundo. Según la mente de Juan XXIII, la tarea positiva del concilio ha de ser la renovación de la Iglesia con miras a la unión de los cristianos separados.

Tales son el pro y el contra, formulados unilateralmente,

cada uno con su parte de verdad. No toca al teólogo refutar con palabras el escepticismo respecto al concilio. Eso lo hará el concilio mismo con hechos. Y de ello abrigamos firme esperanza. Hay infinita buena voluntad en la Iglesia de nuestros días, lo mismo de parte de la jerarquía, que del pueblo. De no hacerse algo decisivo, la desilusión sería demasiado grande para la Iglesia y para el mundo.

¿No llega la Iglesia demasiado tarde? Así preguntaban hace poco unos estudiantes, cuando hablábamos juntos acerca de las grandes posibilidades de la Iglesia en relación con el concilio y la unión de todos los cristianos. ¿No llega también demasiado tarde la renovación con miras a la unión? ¿No está demasiado avanzado en Europa y América el apartamiento de la Iglesia? ¿No hemos fracasado en la misión o evangelización del mahometismo mundial? ¿No hemos perdido, desde la disputa de los ritos, para tiempo indefinido, la ocasión y momento de evangelizar India, China y Japón? ¿No ha ocupado, en cambio, el comunismo en amplios dominios de Europa y Asia el lugar del cristianismo; un comunismo que ha podido surgir en países cristianos justamente por el fallo de los cristianos mismos? ¿No llega la Iglesia demasiado tarde?

La pregunta es seria. No porque hayamos de pensar en éxitos externos que se computan estadísticamente, sino porque hemos de meditar en la parte de culpa que nos quepa si los cristianos mismos hemos opuesto más obstáculos a la propagación del evangelio, que prestado colaboración positiva. Pero ¿qué razón hay para mirar sólo tristemente hacia atrás? ¿Cómo si el Señor Dios no continuara siendo el dueño soberano del mundo y como si su Hijo no hubiera redimido al mundo entero y derramado su Espíritu sobre todos los pueblos! Es menester mirar hacia delante y trabajar no por el éxito mundanal de la Iglesia, sino por el advenimiento del reino de Dios.

El concilio se celebra en un momento en que están en juego no sólo la tierra, sino la luna y el universo; en una época de transición de proporciones sin ejemplo, en que

se abre paso una revisión de conceptos. ¡Comienza una era nueva del mundo! De ahí se deriva nuestra responsabilidad: responsabilidad en un presente confuso para un porvenir desconocido. ¿Qué viso presentará la Iglesia del año 2000 (¡harto cercana!) o la del año 2500? ¿Tendremos valor para las audacias y experimentos, o nos contentaremos con la cómoda y parcial receta de que hay que dejar que todo crezca, no en el sentido bíblico, sino en el perezoso e inerte de dejar correr las cosas o, como decía un obispo ante el montón de papeles de su escritorio, que los asuntos se resuelvan por sí mismos?

¿Serán nuestras correcciones demasiado inocuas, nuestras reformas demasiado superficiales y terminarán todas nuestras alharacas en agua de borrajas? El papa ha demostrado que no hay que dejar simplemente que todo corra y los asuntos se resuelvan por sí mismos. Para todo lo grande ha sido siempre menester audacia en la historia de la Iglesia. No basta aguardar, hay que acometer. No basta la prudencia, es menester la valentía. Todo lo dicho en este libro quiere demostrar que nada se consigue con acciones minúsculas. Hoy son necesarios grandes hechos. El concilio no puede dar todos los pasos, ni siquiera en orden a la unión. Pero, si no ha de constituir una gran desilusión, si ha de ser el cumplimiento de una gran esperanza, tiene que dar algún gran paso.

El mejor apartado - 1 -

2. Posibilidades

No es incumbencia del teólogo proponer al concilio un plan de reforma. Ni siquiera le toca presentar mociones. Todo ello incumbe a los obispos. Pero el teólogo puede prestar un servicio, puede señalar posibilidades, y es deber suyo hacerlo honradamente. Sobre estas posibilidades resuelven luego los obispos.

Las posibilidades del concilio son innúmeras, como innúmeros son los deseos que hoy se dirigen a la jerarquía e

innúmeros los deseos de reforma. Brevemente, pudiera recitarse esta triste letanía, típica de preocupaciones y lamentaciones muy difundidas entre los católicos: miseria de la predicación y enseñanza religiosa, corrupción o estancamiento de la liturgia, *Indice* y centralismo romano, burocracia episcopal, deficiencias de la formación sacerdotal y de la educación conventual, conformismo político, teología moral respecto particularmente a la bomba atómica y a las cuestiones sexuales, manejos y tráfico en las organizaciones, tomismo, racionalismo, marianismo, tráfico de peregrinaciones, etc.

Ninguna queja presentada sería y competentemente ha de ser rechazada de antemano y sin puntual examen. Mas, si el concilio no ha de quedarse en discusiones, sino pasar a los hechos y a los grandes hechos, tendrá que concentrarse a pocos puntos esenciales. Dos cosas habrá que excluir de antemano según la mente del papa:

a) La nueva definición de cuestiones teológicas tradicionalmente controvertidas. El papa mismo dijo, en la citada alocución al Colegio griego, que hoy sería imposible e inútil empezar con discusiones sin fin que no servirían para nada. Ya antes hemos señalado por qué es mejor que tales discusiones pasen de momento a otros gremios.

b) La definición de nuevos dogmas marianos. Según la noticia ya referida del padre Leiber, S. I., Pío XII no tenía la más remota intención de fijar dogmáticamente la mariología. Menos lo intentará Juan XXIII. No es sólo que las manifestaciones de la primera encíclica y de las alocuciones pontificias ven en otra dirección la tarea del concilio. Hay, además, que decir en principio que, según la mente del papa, el concilio ha de preparar positivamente la unión y no levantar nuevos obstáculos en el camino. Ahora bien, un nuevo dogma mariano sería considerado por los cristianos separados de oriente y occidente como nueva y grande barrera para la aproximación. Probablemente, semejante definición frustraría todo el fruto ecuménico del concilio, pues los cristianos no católicos de oriente y occi-

dente echarían en cara a la Iglesia católica que no tiene por sinceras sus aspiraciones a la unidad. La Iglesia, en vez de atender en todo y sobre todo a la unión, subiría de punto las particularidades confesionales, y ello no por necesidad de defender el dogma, sino por su desenvolvimiento intraeclesial. En lugar de remover lo más posible los obstáculos para la unión con un sentido de corresponsabilidad por la separación de la Iglesia, el concilio multiplicaría sin necesidad las condiciones para la unión.

Limitados estos dos puntos, podrían ya señalarse las posibilidades positivas del concilio en orden precisamente a la renovación de la Iglesia católica prevista por el papa como condición y preparación para la unión. Ahora bien, ¿por dónde empezar aquí? Como puede oírse por conductos varios y a juzgar por distintos indicios, el papa tiene intención de empezar por un punto que tiene importancia señera para la unión: por la plena valoración del episcopado.

Esto resulta obvio por una doble consideración. Primero, por el propio papa actual, que varios modos ha dado ya testimonio de su especial estima del episcopado. Juan XXIII se ve a sí mismo esencialmente no sólo como pastor supremo de la Iglesia universal, sino también como obispo de la diócesis de Roma. De ahí sus visitas a los enfermos y presos, sus frecuentes salidas a Roma y sus alrededores, su participación en la liturgia del pueblo romano y la convocación de un sínodo de la diócesis de Roma. Pero el papa concede singular importancia no sólo a su propio cargo de obispo de Roma, sino al episcopado en general. Acaso no sea del todo casual que, en la carta al obispo de Tréveris, el papa empleara la terminología bíblica y de la antigua Iglesia y hablara «de la iglesia de Tréveris y de las otras iglesias dentro y fuera de vuestra patria»². La conferencia de obispos de Italia, que en otros tiempos pasaba totalmente a segundo término tras el papa

2. «Herder Korrespondenz», p. 459.

y la curia, ha ganado, gracias al mismo papa, una importancia que hasta ahora no tenía. No es que el papa formulara nuevamente la posición de los obispos, sino que los invitó a guardar y emplear mejor los derechos que ya tienen. También el restablecimiento de las audiencias *di tabella* y la restricción de las restantes audiencias se estimó como una vuelta a la dirección colegial de los asuntos de la Iglesia. «Por eso se notifica que las audiencias privadas, especiales y de grupo, sólo se conceden en casos absolutamente extraordinarios, pues tienen preferencia las audiencias del colegio cardenalicio, las audiencias *di tabella* de la curia romana, en que se tratan los más altos intereses de la Iglesia, así como las de los obispos que vienen a Roma a cumplir su visita *ad limina apostolorum*»³. En las audiencias al pueblo, con un gesto de extraordinaria fuerza simbólica, el papa pide a los obispos no que reciban su bendición, sino que impartan con él la bendición. En este contexto merece atención el insólito acento que el cardenal secretario de estado, D. Tardini, puso durante la conferencia de prensa sobre el concilio ecuménico sobre la institución divina de los obispos y los derechos que de ahí se derivaban. El papa — dijo el secretario de Estado — no suplanta a los obispos en el gobierno de las diócesis. El primado del papa, por ordenación de Cristo mismo, no puede excluir al episcopado de la dirección de la Iglesia; antes bien, por voluntad de Cristo, el papa está obligado a permitir que los obispos tomen parte en el gobierno de la Iglesia. Por ahí ha de entenderse la convocación de un concilio ecuménico⁴.

El tema del episcopado en el próximo concilio parece, en segundo lugar, obvio por razón del mismo concilio Vaticano, que oficialmente no ha concluido. Como es notorio, al concilio Vaticano se le propuso originariamente no un simple esquema sobre el primado y la infalibilidad del papa,

3. «Herder Korrespondenz», p. 466.

4. Cardenal secretario de Estado, D. TARDINI, en «L'Osservatore Romano» de 1.º de noviembre de 1959.

sino un gran temario de *Ecclesia Christi* que sólo en los capítulos 11-12 trataba del primado del papa y al que luego se añadió un apéndice sobre la infalibilidad. Los capítulos 1-10 hablaban de la Iglesia en general; los 13-15, de su relación con el poder civil. Por razones que no son de este lugar, se omitieron todos los capítulos sobre el papa. Uno de los argumentos de la minoría de los obispos contra la definición del primado era que primero debían ser definidos los derechos de los obispos y luego los del papa. Esta minoría no prevaleció y, como el concilio hubo de interrumpirse a causa de los acontecimientos políticos, la definición de las prerrogativas pontificias quedó en torso y sigue reclamando, para su equilibrio, la definición de los derechos del episcopado, que tienen su origen en Cristo no menos que los derechos del pontificado. He ahí un hecho que sería hoy de incalculable significación no sólo para protestantes y ortodoxos, sino en primer lugar para la renovación de la Iglesia católica misma, en los países católicos lo mismo que en tierras de misión.

Acaso sea interesante citar en este contexto una «profecía» que el cardenal Newman expresó en 1871, poco después del concilio Vaticano: «Pero tengamos un poco de fe. Las proposiciones abstractas significan poco. La teología se envuelve a sí misma con toda clase de restricciones, explicaciones, etc. Ninguna verdad se halla solitaria, todas se mantienen, dentro del contexto de otras verdades, en el trámite y equilibrio debido. Los dogmas de la trinidad y de la encarnación no se formularon todos de golpe, sino gradualmente. Un concilio hizo una cosa, otro otra, y así se estructuró el dogma entero. Y su primera parte tenía aún aspecto parcial. De ahí que surgieran nuevas controversias y éstas llevaron al segundo y tercer concilio. Éstos no cambiaron de arriba abajo al primero, sino que aclararon y completaron lo que ya se había hecho. Así será también ahora: los papas venideros aclararán su propio poder y, en cierto sentido, lo limitarán. Esto sería inverosímil si obraran meramente como hombres, pero Dios mandará so-

bre ellos. Ya ha mandado sobre Pío. Yo creo que, personalmente, hubiera deseado un dogma mucho más rígido que el que ha conseguido. ¡Tengamos fe y paciencia!»⁵. «Yo digo: Tengamos un poco de fe. Pío IX no es el último papa. El cuarto concilio modificó al tercero, el quinto al cuarto... La novísima definición no necesita tanto de rectificación cuanto de complemento... Seamos pacientes y tengamos fe, y un nuevo papa y un nuevo concilio pueden volver la barquilla a la posición recta»⁶.

Es posible que algunos protestantes, acaso precisamente los de dirección calvinista, piensen que con el nuevo realce del episcopado se consigue poco para la unión. Pero hay que considerar que en el episcopado no se trata sólo del oficio personal del obispo, sino igualmente de la Iglesia local (diócesis, país, continente) que encarna el obispo. Una mayor independencia del obispo significa a la vez una mayor independencia de la Iglesia local. De ahí se sigue inmediatamente que esta cuestión sería de importancia fundamental para la unión con la Iglesia oriental, que tan fuertemente recalca el principio federativo. Los teólogos ortodoxos llegan incluso a afirmar que la Iglesia latina ha suprimido el episcopado, apartándose así del orden apostólico. Por otra parte, la iglesia local es, desde los reformadores, la aspiración y tema de los cristianos evangélicos. Además, es innegable que, aun dentro del Consejo Mundial de las iglesias, un número creciente de voces importantes toman muy en serio el episcopado; no sólo los anglicanos y los luteranos suecos, sino también muchos luteranos alemanes y, sobre todo, la iglesia de la unión de India del sur (obispo Leslie Newbigin), a la que se gusta de poner como modelo ecuménico en los círculos del Consejo Mundial de las iglesias. Las evoluciones en esta dirección son innegables, con tal de no contentarse con animosidades inteológicas contra el episcopado, sino esforzarse para lograr una

5. J. H. NEWMAN a Miss Holmes, en KARRER - NEWMAN, *Die Kirche*, Einsiedeln 1945, I, 399.

6. J. H. Newman a Alfred Plummer, en *Newman Studien*, editado por H. FRIES y W. BECKER, Nuremberg 1948, I, 69 s.

teología bíblica del mismo claramente pensada. De lograrse una plena valoración del episcopado dentro de la Iglesia católica, pudiera limitarse el centralismo romano, temido por muchos protestantes y lamentado también por obispos católicos en algunos de sus efectos. Ello redundaría no en daño, sino en provecho de la unidad (recuérdense los testimonios protestantes antes citados). Pero juntamente, como luego demostraremos, quedaría creada la condición necesaria para la ulterior realización de las legítimas intenciones protestantes y, a par, para el fortalecimiento de la disciplina de la Iglesia y esclarecimiento de su estructura en la doctrina y en la práctica.

Ahora bien, ¿cómo ha de valorarse concretamente el episcopado? Con razón llama la atención la curia romana respecto a que el episcopado estaría ya considerablemente valorizado si todos los obispos, con sentido de la propia responsabilidad, aprovecharan plena y totalmente los derechos que ya tienen y no acudieran a la curia en demanda de respuestas y actos, cuando pueden responder y actuar ellos como obispos. Aquí radica ciertamente de modo muy general un problema fundamental de la descentralización de la Iglesia, a menudo reclamada por los católicos: el valor de la propia responsabilidad en todos los grados, en obispos, sacerdotes y seglares: «Lo que importa sobre todo es guardar o salvaguardar el carácter personal de la vida común de la Iglesia, afirmando la vida propia, institucionalmente dada, de las comunidades más restringidas y, consiguientemente, también de sus ministros, en las diócesis y en las órdenes religiosas, en las parroquias y en las asociaciones eclesásticas, y presentando esa vida propia como auténtica vida de la Iglesia. Así mirado, sólo hay en la Iglesia el centralismo que nosotros producimos. Y es así que a menudo el grito contra el centralismo se entiende como deseo de echarse simplemente a las espaldas las normas vigentes de la vida común eclesástica. Mucho más fructuoso sería eliminar los abusos reales en el ámbito de la propia responsabilidad y no aguardar a que la instancia su-

perior, en virtud del principio de subsidiariedad, se vea obligada a intervenir. Si se utiliza esta ayuda propia, la instancia superior no tiene ya motivo alguno de suyo para intervenir. Ahora bien, la experiencia muestra que a menudo no sucede así, sino que más bien la instancia inferior acude con demasiada frecuencia a la superior, reclamando medidas odiosas que la descarguen de su responsabilidad. Para poner remedio al centralismo, es menester tener el valor de la propia responsabilidad, estar ante todo dispuesto a cargar con la odiosidad y hacerse impopular. Es realmente cierto que, en lo antiguo, no existía en la Iglesia la tendencia a resolver autoritariamente toda nueva cuestión de carácter doctrinal que surgiera. ¡Cuántas cuestiones no se discutieron durante siglos! O la autoridad misma remitía para la solución a la opinión de autores reconocidos. Mientras no existen peligros para la vida religiosa de los fieles y, si existen, pueden ser conjurados por la autoridad inmediatamente afectada, no hay motivo directo para la intervención de una autoridad superior»⁷.

Mas, aparte de eso, puede pensarse en una valoración de gran estilo dentro del marco del concilio ecuménico. ¿Cómo? Tampoco pueden aquí señalarse más que algunas posibilidades en inevitable brevedad esquemática. No se trata en estas posibilidades de «invenciones personales», sino de intenciones o aspiraciones que están, por así decir, en el aire —y esto es importante para comprender su significación—, como lo confirmarán ciertamente todos los que conocen a fondo los problemas actuales de la teología y de la vida católica. Para mí ha sido una satisfacción especial oír de boca competente y de formas varias que la urgencia de esas aspiraciones es sentida no sólo en nuestros países confesionalmente mixtos, sino también en Roma, en los países latinos y, sobre todo, en nuestras misiones. Es sentida, naturalmente, por los hombres espiritualmente atentos.

7. W. BERTRAMS, S.I., *Das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche*, «Stimmen der Zeit» 160 (1957) 264 s.

Para lo que sigue, es oportuno distinguir dos planos estrechamente ligados: el plano teórico del dogma y el plano práctico de la organización.

1. *Plano teórico del dogma.* Ya en la definición vaticana de las prerrogativas pontificias hay un paso importante acerca de los obispos: «Ahora bien, tan lejos está esta potestad del sumo pontífice de dañar a aquella ordinaria e inmediata potestad de jurisdicción episcopal por la que los obispos que, puestos por el Espíritu Santo (Act 20, 28), sucedieron a los apóstoles, apacientan y rigen como verdaderos pastores cada uno la grey que les fue encomendada...»⁸. Para la ulterior configuración de la doctrina sobre el episcopado, pudiera servir de línea directriz la declaración de los obispos alemanes acerca de la posición de los obispos respecto al papa. La declaración fue dirigida contra Bismarck y solemnemente aprobada por Pío IX como excelente interpretación del concilio Vaticano (se reproduce en el apéndice 1). En ella se establece negativamente que el papa no puede cambiar la constitución episcopal de la Iglesia instituida por Cristo. Los obispos no son instrumentos y funcionarios del papa. Sus derechos no pueden ser violados ni absorbidos por el papa. Su potestad no puede ser suplantada por la potestad papal. El papa es obispo de Roma y no de Colonia o Breslau. Positivamente se establece: los obispos son los sucesores de los apóstoles puestos por Cristo. El episcopado, al igual que el sumo pontificado, se funda en la institución divina; de ahí se derivan sus derechos y deberes.

Partiendo de aquí pudiera acaso hallarse una fórmula complementaria particularmente de la infalibilidad pontificia. La consultación de la Iglesia antes de la definición — estatuida ya en Dz 1836 y practicada efectivamente respecto a los dos dogmas marianos — pudiera describirse

8. H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona - Friburgo de Brisgovia - Roma 1959 (trad. cast. por D. Ruiz Bueno: *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona 1961), n.º 1828.

más precisa y obligatoriamente⁹. Por aquí pudiera ahondarse teológicamente la insustituible significación del episcopado, sobre todo si para ello se ponen a contribución todos los recursos de la ciencia exegética y teológica.

Naturalmente, con la definición del oficio episcopal van ligados difíciles problemas teológicos no resueltos todavía: la descripción del ministerio eclesiástico en general, que habría que definir claramente como servicio de la palabra, de los sacramentos y de la caridad, y fijar que para el cumplimiento de ese servicio se conceden los poderes. Luego, los problemas de la relación primado — episcopado o primado — concilio; la significación teológica del *collegium episcoporum*, la ponderada explicación de la fórmula vaticana «ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae»; finalmente, la relación episcopado — ministerio sacerdotal, singularmente respecto a la ordenación y poder jurisdiccional, y la relación episcopado — pueblo fiel. Deber de los teólogos es no esperar simplemente al concilio, al que no se ha prometido ninguna nueva revelación, sino ofrecer su servicio a la Iglesia y aclarar en lo posible la situación antes del concilio por medio de serios estudios exegéticos, dogmáticos e históricos¹⁰. Luego, en el concilio mismo, conforme al princi-

9. Cf. cardenal secretario de Estado, D. TARDINI, en la conferencia de prensa sobre el concilio ecuménico: «La verdadera y sola causa de la infalibilidad pontificia es la asistencia divina. Esta, sin embargo, no confiere al papa la omniencia; el papa, consiguientemente, para dar su juicio último y definitivo, no puede ni debe descuidar los medios de una seria y prudente investigación científica. De ahí que a toda definición papal precede un gran trabajo de profundo estudio sobre la verdad divina, tal como ésta está contenida en la sagrada Escritura, en la tradición santa, en el magisterio de la Iglesia y en la fe del pueblo cristiano. Y aquí es naturalmente oportuno consultar a los obispos de la Iglesia católica.» Tardini se refirió luego a los dos dogmas marianos, para los que el papa convocó virtualmente un concilio ecuménico sin darle forma jurídica de tal (según «L'Osservatore Romano» de 1 de noviembre de 1959).

10. Bibliografía reciente sobre el episcopado: J. COLSON, *L'évêque dans les communautés primitives*, París 1951; J. LÉCUYER, *Aux origines de la théologie thomiste de l'Épiscopat*, «Gregorianum» 35 (1945) 56-59; *L'évêque et son église*, «Cahiers de la Pierre-qui-Vire» 8, Ginebra 1955; B. BOTTE, *Presbyterium et ordo episcoporum*, «Irénikon» 29 (1956) 5-27; D. O. ROUSSEAU, *La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Eglise d'après des importants documents de 1875*, «Irénikon» 29 (1956) 121-150; K. RAHNER, *Primat und Episkopat*, «Stimmen der Zeit» 161 (1958) 321-336 (también en: *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck 1959, pp. 239-262,

pio «In necessariis unitas, in dubiis, libertas», muchas cuestiones pueden quedar abiertas, como ya en el tridentino se dieron adrede de mano las cuestiones de escuela y se miró a la declaración de la doctrina obligatoria de fe, orientada principalmente a la Escritura.

Importa esencialmente que la relación obispo—papa corresponda a la relación evangélica apóstoles—Pedro. No es lícito recortar ni los derechos del oficio de Pedro (conciliarismo) ni los derechos del oficio apostólico (papalismo). La inmutable constitución de la Iglesia católica, que tiene su fundamento en Cristo y su ejemplo y modelo en los Hechos de los apóstoles, es a par petrina y apostólica, a par jerárquica y colegial. Lo que importa siempre es salvaguardar estos rasgos de la constitución de la Iglesia que se remontan a Cristo y están ya bien marcados en los Hechos de los apóstoles. Bien será, por tanto, tener siempre ante los ojos el orden de la Iglesia apostólica, no como modelo que haya de copiarse, sino como imagen ideal que obliga rigurosamente. Otto Karrer, en su estudio histórico sobre el oficio de Pedro en la primitiva Iglesia, ha llegado, entre otras, a las siguientes conclusiones: «La idea del oficio de Pedro existía desde el principio. La Iglesia había recibido del Señor su estructura. No se puso en marcha con órdenes selladas que sólo de camino podrían abrirse. Pero el oficio de Pedro no es lo mismo que un papalismo que pudiera ignorar el derecho divino de los obispos en la Iglesia universal, sino la última instancia de composición por razón de la unidad, y para ello dado por Cristo y necesario. De ahí que la función del oficio de Pedro se agudiza en los casos de controversia, para los que no basta la autoridad del obispo en su diócesis ni la del patriarca en su provincia. Donde y mientras bastan los obispos, no hay por lo menos necesidad absoluta de una intervención del oficio de Pedro. Ahora bien, cierta tensión entre las tendencias episcopales y petrinas, a la manera de la tensión

entre la autoridad eclesiástica y el juicio personal de la conciencia, es inmanente a la Iglesia y es justamente signo de la vitalidad de la comunidad cristiana. El oficio de Pedro es más el de ser rompeolas de las herejías, que no fuente de doctrina. Es esencialmente regulador, pero como tal — así lo creemos — querido por Cristo y hasta tan providencial, que, a la postre, sin su dirección no se conciben en la historia de la Iglesia antigua las más importantes tradiciones de la fe de la cristiandad: la formación del canon, la cristología, los dogmas trinitarios, la defensa del bautismo de los herejes»¹¹.

A nadie, naturalmente, se le ocurrirá negar toda sana evolución en la historia de la Iglesia. Siempre es necio querer extinguir un profundo proceso de desenvolvimiento histórico. Los reformadores pensaron muy poco en eso. Evidentemente, es imposible copiar en el mundo de hoy la antigua Iglesia. ¿Quién no ha de ver en definitiva la necesidad histórica de cierta centralización? Era ya necesaria para la independencia de la Iglesia medieval, fue necesaria frente a los movimientos y estados modernos anticlesiásticos y es necesaria también en el mundo de hoy; un mundo que, por una parte, gracias al comercio y a la técnica, se ha convertido como jamás antes en una unidad y en el cual, por otra parte, la seguridad y firmeza del pensamiento y de la fe están expuestas a tan graves escollos. Pero unidad no es uniformidad, sino su contradicción. Y hoy precisamente, a causa del nacionalismo de los nuevos pueblos que se despiertan como por otras muchas causas que radican en el espíritu de la humanidad actual, es más necesario que nunca no consentir que la unidad católica se petrifique en uniformidad. La unidad ha de florecer en la diversidad. Si esto no se comprendiera, serían en balde todas las aspiraciones a la unidad; porque también fuera de la Iglesia católica se quiere la unidad, pero no ciertamente la uniformidad. Ahora bien, ello representaría, aun den-

trad. castellana en «Orbis Catholicus» II [1959] I, 321 ss); A. BRIVA, *Colegio episcopal e iglesia particular*, Barcelona 1959.

11. O. KARRER, *Das Petrusamt in der Frühkirche*, «Festschrift J. Lortz», Baden-Baden 1958, I, 524 s.

tro de la Iglesia, una gran pérdida, pues muchas fuerzas valiosas quedarían atadas sin necesidad y no podrían desenvolverse. Finalmente, se olvidaría la grave advertencia del telón de acero de que hay que contar de antemano y hay que prepararse convenientemente para el caso de que, dentro de las actuales divergencias del mundo político, el episcopado acaso de grandes territorios pueda estar separado durante décadas de Roma.

2. *El plano práctico de la organización.* Una simple restauración de la antigua ordenación de la Iglesia no es tampoco posible por razón de que la diócesis no es ya hoy día una unidad relativamente cerrada. El mundo se ha hecho más pequeño, y así las diócesis han de ser vistas en su contexto mayor, nacional o internacional. Un gran número de importantes cuestiones diocesanas sólo pueden actualmente regularse interdiocesalmente. Ha aumentado mucho la importancia de las conferencias episcopales nacionales que, para tener fuerza legislativa, pueden constituirse en concilios plenarios. Roma las ha fomentado grandemente, y así en Sudamérica se ha creado una conferencia episcopal intercontinental. Así pues, en la nueva ordenación, ciertas competencias, mejor que al obispo particular, sería bien pasaran a la conferencia episcopal de un país, de un ámbito lingüístico o de un continente. Por lo demás, ya las antiguas diócesis estaban incorporadas a las jurisdicciones metropolitanas y patriarcales. Estas jurisdicciones o confederaciones tenían entonces un puesto importante en el conjunto de la Iglesia y, como grados intermedios de la organización de las iglesias, ejercían influjo determinante en su vida. Una repristinación copiada de esta antigua organización patriarcal no sería actualmente deseable; sí, empero, una oportuna renovación de los correspondientes grados intermedios, con ayuda precisamente de las conferencias episcopales. A éstas pudieran añadirse, según las necesidades, órganos auxiliares, administrativos o judiciales, comisiones de experimentación o comisiones de seglares,

permanentes o transitorias, no en el sentido de la centralización, sino de la descentralización.

Este robustecimiento de los grados intermedios significaría ciertamente una renovación para toda la Iglesia. Pío XII declaró expresamente que el principio de subsidiariedad «rige para la vida social en todos los órdenes, aun para la vida de la Iglesia, sin perjuicio de su estructura jerárquica»¹². Considérese una y otra vez el alcance francamente inmenso de lo que dice Pío XI en la encíclica *Quadragesimo anno* sobre ese principio vigente para toda sociedad humana: «Es verdad, y lo prueba la historia palmariamente, que la mudanza de las condiciones sociales hace que muchas cosas que antes hacían aún las asociaciones pequeñas, hoy no las pueden ejecutar sino las grandes colectividades. Y, sin embargo, queda en la filosofía social fijo y permanente aquel principio, que ni puede ser suprimido ni alterado: así como no es lícito quitar a los particulares lo que con su propia iniciativa y propia industria pueden realizar para entregarlo a una comunidad, así también es injusto y al mismo tiempo de grave perjuicio y perturbación del recto orden social confiar a una sociedad mayor y más elevada lo que pueden hacer y procurar comunidades menores e inferiores. Todo influjo social debe, por su naturaleza, prestar auxilio a los miembros del cuerpo social, nunca absorberlos y destruirlos»¹³. Y lo que seguidamente dice Pío XI sobre el estado, puede por analogía aplicarse a la Iglesia: «Conviene que la autoridad pública suprema deje a las asociaciones inferiores tratar por sí mismas los cuidados y negocios de menor importancia, pues de otro modo le serán de grandísimo impedimento para cumplir con mayor libertad, firmeza y eficacia lo que a ella sola corresponde y que sólo ella puede realizar, a saber: dirigir, vigilar, urgir, castigar según los casos y la necesidad lo exijan. Por tanto, tengan bien entendido esto los que gobiernan: cuanto más vigorosamente reine el orden jerár-

12. Pío XII, Alocución a los nuevos cardenales, AAS 38 (1946) 144 ss.

13. Pío XI, *Quadragesimo anno*.

quico entre las diversas asociaciones, quedando en pie este principio de la función supletiva del estado, tanto más firmes serán la autoridad y el poder social, y tanto más próspera y feliz la condición del estado»¹⁴.

La medida en que la autoridad central trabaje por medio de autoridades subordinadas, la medida consiguientemente de la descentralización y de la efectiva autonomía administrativa de las sociedades menores, así como la rareza de la intervención de la autoridad central, son los criterios válidos para saber si se realiza en una sociedad el principio de subsidiariedad. ¡Toda la libertad posible! ¡Sólo las intervenciones necesarias! ¡«Pessimae reipublicae plurimae leges»!

Nuestra Iglesia católica pudiera asemejarse nuevamente mucho más a la Iglesia apostólica y a la Iglesia primitiva — ¡tan bellas, tan amadas, tan deseables! — si el principio de subsidiariedad se tomara tan en serio como exigía el papa. Y si el episcopado y la Iglesia local — de una diócesis, de una nación, de un continente — adquirieran nuevamente más significación, una muchedumbre de fecundas iniciativas y desenvolvimientos hallarían espacio en la Iglesia. Realmente, no hay por qué temer un federalismo caótico, dada la importancia siempre grande y hasta primordial de la autoridad central y los muchos medios modernos de vigilancia e intervención. La significación del primado pontificio ha sido elaborada en la Iglesia con precisión dogmática contra los errores del jansenismo, galicanismo y febronianismo. No hay ni remoto peligro de que se abandone lo irrenunciablemente católico. La unidad está, a Dios gracias, tan firmemente asegurada entre nosotros, que el separatismo está muerto. Precisamente esta situación convida a aflojar en el interior del círculo y da la posibilidad de hacerlo

14. Pío XI, l. c., n.º 80. Sobre el fundamento filosoficoteológico del principio de subsidiariedad, cf.: W. BERTRAMS, S.I., *De principio subsidiaritatis in iure canonico*, «Periodica de re morali canonica liturgica» 46 (1957) 3-65; el mismo, *Vom Sinn des Subsidiaritätsgesetzes*, «Orientierung» 21 (1957) 76-79; el mismo, *Das Subsidiaritätsprinzips in der Kirche*, «Stimmen der Zeit» 160 (1957) 252-267.

sin riesgo. Y no hay que olvidar que desde el principio hubo en la Iglesia dos principios de unidad: la vinculación de los obispos al oficio de Pedro y la vinculación de los obispos entre sí. Esta *communio* de los obispos, que en la Iglesia antigua se mantenía de diversas formas, podría hoy alcanzar otra vez mayor significación por medio de mejores enlaces nacionales e internacionales periféricos de los obispos entre sí y no sólo hacia el centro. Por la solidaridad de los obispos de distintos países aumentaría también la solidaridad de los cristianos y de los pueblos, que sería urgente fomentar por muchos motivos y, ante todo, para el mantenimiento de la paz en el mundo.

Si la revalorización del episcopado ha de servir realmente para la renovación de la Iglesia y, por ende, para la unión, no ha de tener sólo carácter proclamatorio o perderse en nimiedades. Es sabido que en el concilio Vaticano hubo obispos que se quejaron de que, siendo «ordinarios», necesitaran facultades extraordinarias, que tenían que pedir cada cinco años a Roma, para casos que se repiten constantemente. Mas la devolución de estas facultades a los ordinarios, por muy apreciable que fuera, no impresionaría gran cosa a los protestantes ni operaría la renovación de la Iglesia intentada por el concilio. Se trata, para la unión, de cosas más fundamentales. Se trata de tener valor para tomar medidas, si no revolucionarias, sí por lo menos audaces. Valor para devolver a los obispos facultades originalmente ordinarias, con ordenación al oficio de Pedro y dentro del correspondiente marco legislativo, y quien dice a los obispos dice al episcopado de una nación, de un espacio lingüístico o de un continente.

Un ejemplo histórico concreto puede hacer ver cómo una reforma se ejecuta mucho más fácilmente a través de los obispos, que por las autoridades centrales. Como es sabido, en el concilio Vaticano se propuso y discutió largamente la introducción de un catecismo universal. Muchos obispos rechazaron enérgicamente pareja uniformación. El proyecto quedó finalmente arrumbado. Entre tanto, se vio

precisamente en Alemania que se imponía una reforma, pero que el episcopado la podría llevar mejor a cabo con la ayuda de una comisión de expertos. Lo que no puede dar un catecismo que vale igual para negros y esquimales, para americanos y japoneses, para españoles y alemanes (piénsese lo que se quiera del catecismo del cardenal Belarmino), lo logra el catecismo alemán* de forma ejemplar: volviendo de nuevo a la sagrada Escritura y a la historia sagrada y asentándose en la mejor tradición católica, tiene, no obstante, en cuenta los avances de la pedagogía, de la metodología, de la didáctica y de la teología, precisamente en el ámbito de lengua alemana y en relación con sus particularidades formativas, culturales, psicológicas y eclesiológicas. Es ejemplar en esta reforma: a) haber sido ejecutada dentro de un marco general legislativo de la Iglesia, que en este caso estaba dado por los símbolos generales de la fe y manifestaciones del magisterio de la Iglesia; b) no haber sido llevada a cabo por un obispo particular, sino por el episcopado de una nación. Éste puede cuidar de la necesaria unidad, dispone de recursos personales y financieros suficientes para que una comisión de expertos de primera categoría trabaje durante largo tiempo y, por su conocimiento exacto e inmediato de la situación, puede adaptarlo realmente a la nación de que se trate. Con lo cual no se excluye que esas reformas no puedan extenderse más allá de las fronteras de la nación, como lo ha demostrado justamente la adopción del catecismo alemán fuera de Alemania. Una reforma así protege la unidad de la Iglesia («in necessariis unitas») y, a par, la variedad católica («in dubiis libertas»); no se impone desde fuera, sino que nace orgánicamente de las iglesias locales. Además, no es menester, como acontece por fuerza en las reformas de la Iglesia universal, que se mantenga inmutable acaso demasiado tiempo, sino que es relativamente más fácil ajustarlo a nuevas situaciones. ¿No costaría siglos introducir

* Traducción castellana: *Catecismo Católico*, Herder, Barcelona 1962.

modificaciones en un catecismo universal y no se tropezaría inevitablemente con entorpecedoras cuestiones de principio?

Valdría la pena reflexionar si este caso particular, esta reforma del catecismo, podría servir de modelo para otras reformas correspondientes, por ejemplo, de la misa, del breviario, de la legislación matrimonial, etc., que devolverían al episcopado su alta significación y operarían una fundamental renovación en la vida de la Iglesia con miras también a la unión. La experiencia del Vaticano prueba que un concilio, no obstante deliberaciones de meses, no logra nada en orden a reformas prácticas si ha de bajar a todos los casos particulares. Lo que hoy es prácticamente posible a un concilio y lo razonable en la situación actual, son marcos legislativos fundamentales de reformas que los obispos de los correspondientes países, lenguas y continentes se encargarían luego de llevar a cabo bajo la dirección e inspección del oficio de Pedro. Esto no excluiría que, para determinados problemas, en lugar de estrictos marcos legislativos, se elaboraran directrices generales en forma de una encíclica conciliar, por ejemplo, para los misioneros sobre métodos misionales, para la curia, etc. En todo caso, dado el múltiple cambio de la situación actual, habrá que estar abierto a nuevas formas conciliares de trabajo. Acaso, en métodos de trabajo, pudiera aprenderse algo del Consejo Mundial de las iglesias, el cual, en el intensivo trabajo de estos últimos años, ha tropezado con análogas dificultades y ha recogido preciosas experiencias.

Sería precario bajar a más particularidades respecto a medidas concretas de renovación de la Iglesia. Nadie quiere tocar un hierro ardiendo. Pero es serio deber del teólogo de la Iglesia, del que no le es lícito zafarse, no sólo sentar principios, sino señalar también imperativos, en el sentido, desde luego, de posibilidades discutibles y con todas las reservas. Sobre su realización decidirán luego los obispos. ¿Cuáles son, pues, las posibilidades concretas para elevar la significación del episcopado en el plano práctico de la or-

ganización? ¿Cuáles son las posibilidades concretas de reformas que, a par de revalorizar el episcopado, significarían pasos importantes para la renovación de la Iglesia y, de rechazo, para la unión? Distinguimos funciones sacerdotales pastorales y magistrales del episcopado y, en forma forzosamente concisa y escueta y sin posible razonamiento, vamos a citar unos cuantos ejemplos que, naturalmente, no agotan todas las posibilidades:

a) *Dentro de la función sacerdotal del obispo.* Sea el primer ejemplo la misa. Por medio de un marco conciliar legislativo que con la mayor brevedad y sencillez se concentrara principalmente en el «qué» y dejara ampliamente abierto el «cómo», cabría indicar qué es lo que absolutamente debe mantenerse en toda misa católica: una liturgia de la palabra divina, clara e inteligiblemente dispuesta, con oraciones, cánticos y lecciones de todo el Antiguo y Nuevo Testamento (eventualmente lectura seguida particularmente del Nuevo Testamento los días de feria), completada por una explicación siquiera brevísima de forma homilética; luego, al preparar los dones, oraciones de intercesión (eventualmente ofertorio u ofrenda de los fieles); luego, como parte central, la oración eucarística inteligible, clara y sencillamente dispuesta, variable, como los actuales prefacios, según los tiempos eclesiásticos (canon, con la memoria de la cena, al estilo, por ejemplo, de la más antigua oración eucarística, de Hipólito); finalmente, la comida eucarística y despedida. Todavía podrían añadirse otras determinaciones que parecieran de absoluta necesidad para la guarda de la unidad (p. ej., respecto a las fechas principales del año eclesiástico, etc.). Dentro de ese marco legislativo, el episcopado de una nación, de un ámbito lingüístico o de un continente tendría luego competencia para la configuración concreta de la liturgia de la misa. El episcopado podría aclarar, con ayuda de una comisión de expertos, que estaría en contacto con las comisiones de otros países y de esta manera orgánica se cuidaría de la necesaria unidad, las dificultades concretas de los distintos países y continentes, que han logrado

muy diversos progresos en la renovación litúrgica: lengua popular como cuestión actual de máxima importancia, ordenación de las lecciones escriturarias, posibilidad de la concelebración, comunión bajo las dos especies en determinadas circunstancias, reducción de las fiestas de santos, forma solemne y sencilla de la misa, vestiduras y gestos litúrgicos, música y canto. Al episcopado incumbiría también elaborar una forma fundamental de celebración de la misa que, en casos dados y en determinados puntos, como cantos, lecciones y oraciones, dejara otra vez cierta libertad al sacerdote celebrante. Este rito, así dispuesto, se sometería a la aprobación del papa. Este procedimiento de reforma sería semejante al seguido en la reforma del catecismo alemán. Así, la cuestión de los ritos, que no es menos importante para los países cristianos que para los de misión, se resolvería, sin detrimento de la necesaria unidad, en forma católica y moderna sin resabios de arqueologismo. A la vez, semejante reforma litúrgica crearía espacio para la unión con los hermanos separados, a los que, dentro de una unidad fundamental, se les podrían conceder amplias libertades en la configuración de la liturgia en concepto de otro rito. A la Iglesia católica misma, esa reforma litúrgica traería bienes maravillosos: la misa sería entendida y sentida por el pueblo, la viviría profundamente y sería fuente de fuerza poderosa, cosa que ahora busca derivativos en las múltiples devociones, se concentraría la piedad en lo esencial de nuestra fe y se recuperaría el amor profundo a la palabra divina, leída y explicada en toda su riqueza¹⁵.

15. Sobre la historia de la misa romana, cf. la obra fundamental de J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia, Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, t. I-II, Friburgo de Brisgovia 1952 (trad. cast.: *El sacrificio de la misa*, Madrid 1951). Sobre los actuales deseos de reforma, orientan las deliberaciones y conclusiones de los distintos congresos y semanas de estudios litúrgicos nacionales e internacionales, así como gran número de artículos. Estos deseos, sin embargo, no tienen en cuenta las posibilidades, aún mayores, de un concilio ecuménico. La obra de J. HOFINGER-J. KELLNER, *Liturgische Erneuerung in der Weltmission*, Innsbruck 1957, hace ver que los deseos de las misiones coinciden ampliamente con los de las tierras de origen cristiano. JOHANNES WAGNER, director del Instituto

Segundo ejemplo, el breviario para el sacerdote secular: el marco legislativo conciliar podría determinar, concentrándose también al fondo, que el sacerdote ha de consagrar diariamente un tiempo determinado a la oración, en conjunto una hora. Un cuarto de hora se dedicaría a la oración mental, practicable de formas distintas, otro a la lectura de la Escritura, con obligación de recorrerla íntegra del Génesis al Apocalipsis en lengua vulgar o, quien quisiera y pudiera, en la original, y media hora al breviario. Este breviario habría de ser un libro de preces para el sacerdote secular, dispuesto por días y compuesto de salmos y otras oraciones. El episcopado competente, por medio de una comisión de expertos, podría mandar elaborar ese libro de preces, que no sería ya una acomodación del rezo monacal. Su núcleo habrían de ser los salmos, oraciones de la Iglesia primitiva y moderna, de los grandes santos y místicos, etc., particularmente oraciones de la mañana y de la noche y para determinadas ocasiones, variables según el

Litúrgico de Tréveris, hace notar cómo en la reforma de la liturgia de semana santa se hallan ya indicios o puntos de partida para una reforma de la misa en el sentido propuesto: «Es un antiguo deseo de todos los que se esfuerzan para lograr una verdadera renovación de la liturgia que ésta, en toda su ejecución, tenga un claro sentido, más aún, que sea una verdadera representación dramática de muchos, en que cada uno tenga su parte o, en términos de teatro, represente su papel propio e intercambiable. La nueva ordenación de la semana santa ofrece muchos indicios de ello. La lectura es aquí nuevamente lectura, y sólo lee el lector mientras los demás escuchan. El canto coral es de nuevo canto coral, el canto del pueblo canto del pueblo, y el sacerdote celebrante no necesita recitar también y duplicar los textos, como si no fuera digno y justo lo que el lector, coro y pueblo, cada uno según su papel, hacen *rite*, ritual y debidamente. Hay también indicios que nos hacen barruntar que los ritos de entrada y conclusión de la misa, demasiado acumulados, han resultado también problemáticos a los redactores del nuevo orden. Ahí parece haber una ligera indicación de que la fundamental distinción entre liturgia de la palabra y celebración eucarística propiamente dicha aparecerá acaso más claramente aún en la disposición especial de la celebración total, y el altar quedará reservado a la eucaristía. A la verdad, se trata sólo de indicios. El nuevo *Ordo* no tiene unidad de redacción y hay otros elementos que contradicen a estos indicios y a las esperanzas que suscitan. ¿Podemos confiar en que las esperanzas por tanto tiempo mantenidas no serán un engaño, sino que tendrán por fin cumplimiento en un futuro cercano? En este caso, la restauración de la vigilia pascual sería efectivamente el comienzo de la gran renovación de la liturgia que necesita la Iglesia. ¡Dios lo quiera!» (Epílogo a: *Paschatis Sollemnia. Studien zur Osterfeier und Osterfrömmigkeit*, «Festschrift J. A. Jungmann, S.I.», Basilea-Friburgo-Viena 1959).

año eclesiástico. Este libro de preces sería aprobado por el papa. Parejo libro sacerdotal de rezo, que estuviera en la gran tradición orante de todos los siglos cristianos y, a la vez, moderno, que tuviera en cuenta las múltiples solicitudes y necesidades del clero actual, podría contribuir infinitamente a la vida espiritual del sacerdote, conjuntamente con la lectura íntegra constantemente reiterada de la sagrada Escritura y la oración mental. Dada la fragilidad humana, este rezo tendría que ser obligatorio, pero no se referiría tanto a una materia que a todo trance hay que acabar, cuanto a un tiempo de oración que hay que llenar. Con ello se evitaría más fácilmente el mucho hablar de los gentiles (Mt 6, 7) y favorecería en la prisa de nuestro tiempo una oración tranquila, devota, recogida y alegre. No se trata, pues, primariamente de ahorro de tiempo, sino de una forma mejor de orar. A la vez, se intensificaría mucho el conocimiento y aprecio de la sagrada Escritura en su totalidad, y ello influiría fecundamente y de modo extraordinario sobre la predicación, la enseñanza, la cura de almas y la teología. También por este camino se aportaría una contribución preciosa no sólo a la renovación interna de la Iglesia, sino a la unión de los hermanos de fuera ¹⁶.

Otros ejemplos podrían ser la administración de distintos sacramentos, señaladamente del bautismo, penitencia y matrimonio. Aquí, por medio de rituales aprobados por Roma y propuestos por el episcopado del país con ayuda de expertos para su elaboración, se ha iniciado felizmente la reforma en el sentido que propugnamos. Lo que hemos dicho acerca de las ventajas de una reforma de la misa cabe aplicarlo por analogía a la reforma del resto de la liturgia.

16. Sobre la historia del breviario, cf. J. PASCHER, art. *Brevier*, en: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Friburgo de Brisgovia 1958, II, 679-684; y la bibliografía allí indicada, particularmente las obras de J. PASCHER y J. A. JUNGSMANN. Sobre las aspiraciones actuales, orienta: *Brevierstudien. Referate aus der Studientagung von Assisi 14-17. Sept. 1956*, publicados por J. A. JUNGSMANN por encargo del Liturgisches Institut de Tréveris, Tréveris 1958. Tampoco en este caso hay que olvidar las mayores posibilidades de un concilio ecuménico.

Otros puntos serían particularmente importantes para la unión. Citemos la dispensa del celibato, que, como es bien sabido, es mera ley canónica, sólo vigente para la Iglesia latina, concedida ya en casos particulares por Pío XII en la ordenación de pastores protestantes ya casados. Para casos de extraordinaria dureza, en conflicto permanente, podría hallarse también en la Iglesia latina una solución pasable jurídica y humanamente (eventualmente facilitando el paso al estado seglar).

Podría igualmente considerarse la dispensa del celibato para los diáconos. Desde hace tiempo se desean diáconos casados para ayuda de los sacerdotes ministerialmente sobrecargados. Muchas razones recomiendan la introducción de la disciplina de la antigua Iglesia, y no mirar sólo el diaconado como grado de paso para el sacerdocio. También debiera considerarse la oportuna reordenación de las órdenes menores¹⁷.

b) *En el cargo pastoral de los obispos.* Reforma del derecho matrimonial. Por medio de leyes conciliares se podría llevar a cabo una descentralización de los procesos matrimoniales, con el fin de evitar las insoportables dilaciones actuales, a menudo de muchos años: el tribunal episcopal, o, en las diócesis muy pequeñas, el metropolitano como primera instancia, y en el país o continente correspondiente una segunda y última instancia de apelación. Para la simplificación, rapidez y ahorro de fuerzas, el episcopado competente podría erigir un tribunal central, nacional o continental, a la manera de la Rota española, que juzga en última instancia, o de algo semejante que existe ya en Alemania. Con esta descentralización podría unirse una simplificación de la legislación matrimonial y una reducción de la innecesaria burocracia; por ejemplo, la abolición de aquellos impedimentos matrimoniales cuya dispensa es pura formalidad. Para los países confesionalmente

17. Cf. los puntos de discusión y la amplia bibliografía de P. WINNINGER, *Vers un renouveau du Diaconat*, París 1958 (entre las obras citadas, part. los trabajos de J. Hornef, W. Schamoni, J. Löw, F. X. Arnold, K. Brockmüller, K. Rahner, J. Hofinger, Y. Congar).

mixtos y con el fin de crear un clima mejor entre las confesiones, podría considerarse la reintroducción respecto de la disciplina vigente hasta 1918.

Reforma de la administración eclesiástica. En primer lugar, una simplificación y descentralización lo más amplia posible en el sentido del principio de subsidiariedad, traerían una facilitación y aligeramiento. Una ley conciliar devolvería a los obispos, como a sus tenedores ordinarios, las facultades quinquenales y otras, sin meterse a decidir las controversias canónicas acerca del origen o tenedor originario de tales facultades. Una reducción de las solitudes de dispensa y de las penas canónicas a un mínimo en conexión con la urgentemente necesaria reforma del derecho penal, sería ciertamente bien recibida por todos (supresión de excomuniones, por ejemplo, en relación con el *Índice*, que se consideran como muy exageradas y, consiguientemente, nadie toma ya en serio). Un contrapeso de la descentralización, el refuerzo de la representación con voz y voto de las iglesias locales en la curia romana, como hace ya tiempo y a menudo se ha reclamado. En segundo lugar, por medio de directrices generales, sería posible contrarrestar las tendencias naturales, inherentes a toda administración, a tomar carácter absoluto. También la administración, incluso las congregaciones romanas, a las que, como es sabido, no compete siquiera la interpretación auténtica del *Codex iuris canonici*, está naturalmente bajo el derecho. Pero sería importante se expresara más claramente en la práctica la distinción jurídicamente válida entre administración y justicia, y se expresara precisamente por el hecho de que los actos de administración pueden ser sometidos a revisión judicial.

c) *En el magisterio episcopal.* Una regulación conciliar podría establecer los principios fundamentales para una nueva ordenación de la censura de libros. La intervención no debería darse más que en caso de errores realmente serios, y darse sólo por parte de la autoridad eclesiástica competente en el asunto en cuestión. Así podría estatuirse

un procedimiento gradual de acuerdo con la extensión de los errores: para la diócesis, el obispo, el cual, dada esta limitación, rara vez se vería en el caso; para la nación o continente, la conferencia o una comisión episcopal; y, sólo en las inquietudes internacionales, Roma. Para protección del autor, que a menudo se arriesga con sus mejores fuerzas y su mejor voluntad por la Iglesia, habría que tener cuidado de guardar fielmente los principios generales del derecho aplicables en todo recto procedimiento disciplinar: V
óigase al autor mismo una vez se le hayan comunicado los pr- cargos y désele lugar para la defensa o corrección; nadie sea condenado sin indicación de motivos; al intervenir, la instancia superior ha de permitir se le informe a fondo por la inferior.

Habría que considerar una reforma a fondo del *Index librorum prohibitorum* o, mejor, su abolición. Hasta autoridades romanas opinan que el *Indice* no cumple ya su función. Es en gran parte desconocido, no se lo entiende ni se lo toma en serio. En él se da el caso de que, por mínimas desviaciones, teólogos eminentes y hasta algún santo se hallan en la misma lista de ateos, pornógrafos y enemigos mortales de la Iglesia. Y no han faltado casos en que el *Indice* consigue lo contrario de lo que se propone, excitando el apetito y asegurando al libro prohibido la máxima difusión. El tiempo actual sólo mira, en el orden del espíritu, a la autoridad moral. Así, una advertencia sólidamente fundada respecto a un libro determinado sería más eficaz que la simple inclusión, inmotivada, en el *Indice*. Frecuentemente — aplicando también aquí el principio de subsidiariedad — una discusión libre ha contribuido más al esclarecimiento y a la calma de los espíritus, que una rápida condenación¹⁸.

Naturalmente, en el ámbito del magisterio podría también pensarse en tareas positivas; por ejemplo, en la ele-

vación de la predicación y del estudio de la teología. Para una mejor preparación al ministerio de la predicación y una formación teológica más a fondo, sería de gran provecho en toda la Iglesia, y particularmente en los seminarios, un amplio desenvolvimiento de la teología bíblica.

En este contexto hay que llamar la atención sobre un punto particular. Pocas cosas serían tan beneficiosas, así para la renovación interna de la Iglesia como, indirectamente, para la unión de los separados, como que el concilio pusiera de relieve la significación salvadora de la palabra de Dios. No en balde, en el concilio Vaticano, la sagrada Escritura, puesta en un trono en presencia de todos los obispos, constituía, juntamente con el altar, el centro espiritual de la magna junta de la Iglesia. Confesar solemnemente el concilio la palabra de Dios, confesar que no se compromete en la difícil cuestión de la relación exacta entre la Escritura y la tradición, sino que, continuando al Tridentino y al Vaticano, pusiera de relieve la trascendencia de la palabra de Dios por encima de toda palabra humana, su fuerza conciliadora y salvadora, de iluminación, fortaleza y consuelo, todo eso, decimos, podría tener un inmenso efecto benéfico en todos los órdenes de la vida de la Iglesia, en la liturgia y predicación, en la enseñanza y en la teología, en la cura de almas y en la vida espiritual.

Hasta aquí los ejemplos de una revalorización práctica del episcopado. No hemos de callar una objeción que seguramente se nos pondrá. Pensamos, desde luego, en la dificultad de la desigualdad efectiva del episcopado en los distintos países, que no en todas partes hará un uso bueno y hábil de las facultades concedidas. Naturalmente, toda regulación tiene sus peculiares peligros; pero éstos podrían reducirse a un mínimo tolerable por un buen marco legislativo, por los enlaces de los episcopados y sus expertos y, finalmente, por la buena inspección y dirección de parte de Roma. Pero hay otra dificultad más importante: la descentralización propugnada ¿no lleva a otra centraliza-

18. Cf. el artículo escrito, con miras al futuro concilio, bajo el pseudónimo FELIX LEKTOR, *Der Index der verbotenen Bücher*, en: «Orientierung» 23 (1959) 124-129 (con preciosas referencias a los postulados del episcopado alemán y francés en el concilio Vaticano).

ción en el obispo que tendría en pequeño las mismas desagradables consecuencias que la centralización romana en lo grande? ¡Cuántas veces se ha sentido gozo en la Iglesia de poder apelar a Roma! Esta apelación, claro está, ha de ser posible en la nueva regulación. Y, por lo demás, los obispos mismos no dejan ciertamente de ver los peligros. Mas, aparte que, según las posibilidades señaladas, las mayores competencias no se conceden en primer término al obispo particular, sino al episcopado local, tarea será de los obispos, y no del todo fácil — aquí también de acuerdo con el principio de subsidiariedad —, continuar también ellos la descentralización abdicando hacia abajo de su poder en todo lo posible, y preocuparse de la unión personal con sus sacerdotes y pueblo. Según la doctrina antigua, la Iglesia está en el obispo, pero éste no es la Iglesia. Como el obispo es el *pleroma* de la Iglesia, así el pueblo es *pleroma* del obispo.

Aquí habría que considerar si una definición de los derechos de los obispos no podría dar una falsa impresión autoritaria y clericalista de la Iglesia católica. Por otra parte, habría que redondear la configuración de la doctrina de *Ecclesia* iniciada por el concilio Vaticano. Para evitar aquella falsa impresión y lograr este redondeamiento, sería muy de desear, y nuestro tiempo lo espera ciertamente, una declaración de principio acerca de la significación del seglar en la Iglesia. Una nueva redacción del derecho canónico laical no parece estar aún madura. Naturalmente, nada se haría tampoco con una codificación de la Acción católica, muy distinta en los diversos países. Tal codificación más bien la trabaría, que favorecería su positivo desenvolvimiento. Sin embargo, una declaración de principios en una hora que por muchas razones ha sido llamada la hora de los seglares, podría ser de máxima importancia teológica y práctica para la Iglesia. También aquí quedan aún, naturalmente, muchas cuestiones que aclarar¹⁹, pero

19. Sobre la teología del laicado, cf., entre las obras más recientes: Y. CONGAR, O.P., *Jalons pour une théologie du laïc*, París 1953; F. X.

lo fundamental debiera poderse expresar clara y luminosamente. La concepción bíblica del cuerpo de Cristo, del que todos los cristianos son miembros, y del regio sacerdocio, al que todos los cristianos son llamados por el bautismo, debiera constituir el sólido fundamento para enunciados teológicos esenciales: el seglar no pertenece, como si dijéramos, secundariamente a la Iglesia, sino que es la Iglesia, no simplemente en el sentido pasivo y receptivo de objeto encomendado, sino en el papel activo y en función de iniciativa del sujeto que participa en la responsabilidad de la Iglesia²⁰. Por aquí podría definirse brevemente la función litúrgica, jurídica y apostólica del seglar en la Iglesia, y su posición en el mundo, que habría de concebirse como una liturgia o servicio de Dios en la familia, profesión y vida social, la justificación de una piedad propia del seglar y su unión con la jerarquía. La jerarquía tendría que mostrar que toma en serio sus propias declaraciones, y signo expresivo de ello sería la concesión en principio del cáliz de los seglares, posible sin más no sólo en los ritos orientales, sino también en el latino.

Aludamos finalmente a dos posibilidades del concilio, cuya realización haría al mundo aguzar los oídos. El concilio debiera pronunciar una palabra de penitencia y una palabra de fe.

Una palabra de penitencia: Nadie de nosotros es inocente, dentro de la Iglesia, en la miseria actual del mundo. Sobre nosotros pesan además las culpas de nuestros padres. Sería un acto verdaderamente cristiano que el papa y el

ARNOLD, *Kirche und Laientum*, Tubinga 1954; H. U. VON BALTHASAR, *Der Laie und die Kirche*, Einsiedeln 1954; G. PHILIPS, *Le rôle du laïc* dans l'Eglise, Tournai 1954; K. RAHNER, *Über das Laienapostolat*, en: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1955, II, 339-373; A. SUSTAR, *Der Laie in der Kirche*, en: *Fragen der Theologie heute*; publicado por FEINER-TRÜTSCH-BÜCKLE, Einsiedeln 1957, pp. 519-548; H. KÜNG, *Ihr seid eine königliche Priesterschaft*, fasc. 2 del *Arbeitsmappe für die Frauen- und Mütterseelsorge*, Lucerna 1958; J. SABATER MARCH, *Derechos y deberes de los seglares en la vida social de la Iglesia*, Barcelona 1954; R. SPIAZZI, *El laicado en la Iglesia*, Barcelona 1961.

20. Cf. la alocución de Pío XII a los nuevos cardenales, en 1946, y al III Congreso de seglares, en 1957.

concilio, en conexión acaso con la invocación del Espíritu Santo al comienzo de las sesiones, pidieran perdón de la culpa general de la Iglesia, de la parte justamente de culpa en su escisión secular. Así lo hizo ya el papa Adriano VI. Esta sincera y humilde confesión de parte de la actual jerarquía de la Iglesia sería más agradable a Dios que cualesquiera otras acciones y palabras. Una palabra de penitencia nos abriría entre nuestros hermanos separados más puertas que todas las invitaciones al retorno.

Una palabra de fe: El mundo torturado y angustiado de hoy tiene ciertamente derecho a esperar del concilio ecuménico una palabra de fuerza, de consuelo y confianza. No sólo decretos sobre doctrina y disciplina de la Iglesia, sino también, al estilo de los antiguos concilios, una profesión de fe. Una gozosa y firme confesión del Dios vivo que, aun en esta época de los satélites artificiales y de los viajes astronáuticos, está invariablemente cerca de nosotros, que no nos ha olvidado ni siquiera en la calamidad de dos guerras mundiales, sino que nos es propicio en su Hijo Jesucristo, cuyo segundo advenimiento esperamos confiadamente a fin de que Dios lo sea todo en todos.

Tales son las posibilidades de un concilio ecuménico en nuestro tiempo tal como se dibujan en el fondo de nuestro análisis teológico e histórico. La realización de estas posibilidades nos llevaría — así lo creemos — a lo que se puede esperar del concilio: a una profunda renovación interna de la Iglesia por medio de la revalorización del episcopado y de la Iglesia local encarnada en él, revalorización en el plano teórico del dogma y en el práctico de la organización. Todo ello como presupuesto de la unión.

Las posibilidades señaladas no atentan a nada intangiblemente católico, no abandonan nada irrenunciablemente católico. A muchos parecerán seguramente audaces, a algunos tal vez demasiado audaces. Mas todas las precedentes páginas han tenido por objeto hacer ver que hoy se requieren medidas audaces. ¿Es hacerse ilusiones pensar

en tales posibilidades? A esta pregunta hay que contestar con otra: ¿No es hacerse ilusiones no pensar en tales posibilidades? Es decir, ilusiones sobre las condiciones concretas de una renovación interna de la Iglesia y de una unión con los hermanos de fuera.

3. *Unión por grados*

Aun cuando las posibilidades indicadas se convirtieran en realidad — y hemos de esperar que sea este concilio y no otro más remoto el que las realice —, no por eso se lograría sin más la unión. Cuatrocientos y hasta mil años de separación no se franquean de un salto. Son menester muchos pasos. Pero, indudablemente, ello sería un gran avance, y no un andar a tientas y sin plan.

No se diga que, aun cuando los católicos hiciéramos todo eso, los protestantes no cambiarían. Ninguna confesión vive en una campana neumática. Si nosotros cambiamos, los otros cambian sin querer. No se diga, pues, que, aun cuando nosotros hagamos todo eso para que el primado del papa brille con más pureza, los protestantes no admitirán nunca un primado en la actual Iglesia. No. Hagamos nosotros ante todo lo nuestro y los otros no serán ya lo que hoy son. Más de uno que hoy protesta en voz alta contra esto o lo otro, mañana sólo protestará en voz baja, y pasado mañana acaso ya no proteste en absoluto, pues habrá visto que, entretanto, su protesta se ha quedado sin objeto. Demos, pues, hoy nosotros un paso bien pensado, grande y audaz y no nos preocupemos si de él ha de seguirse o no la unión. Cada día trae su cuidado. ¿O es que Dios ha dejado a los cristianos de su mano?

Además, el valor de todas las posibilidades anteriormente mentadas radica en que no se agota en su finalidad hacía fuera. Ciertamente su realización será gratamente acogida como un gran progreso por los protestantes y, sobre todo, por los ortodoxos. Hemos hablado generalmente de

las aspiraciones protestantes; sin embargo, en ellas están también en gran parte recogidas las de los ortodoxos. Pero lo mejor de estas posibilidades está en que su realización sería una representación más pura de lo católico mismo en su mayor plenitud: ¡una fundamental renovación de la Iglesia católica! Incluso de haber una reacción insuficiente por parte de los hermanos separados, nada quitaría al valor cristiano de las posibilidades en cuestión. Lo que importa en primer lugar no es mejorar nuestra posición ante protestantes y ortodoxos, sino mejorarla ante nuestro señor Jesucristo. Por Él, por la gloria del Padre y por el advenimiento de su reino, hemos de hacer lo mejor en nuestra Iglesia. Lo demás se nos dará por añadidura.

La tarea del concilio es gigantesca. Por eso es de esperar que no se reúna pronto. Sólo un concilio bien preparado puede ser un concilio con éxito. La buena preparación ha de ser una preparación en grande. Una de las principales razones por las que no maduró ni uno solo de los decretos de reforma del concilio Vaticano, fue porque todos eran demasiado nimios y minúsculos. Como católicos, podemos aquí hacer nuestro el deseo del famoso teólogo ortodoxo Jorge Florowsky: «La Iglesia católica vive en la actualidad indiscutiblemente un período de florecimiento teológico y litúrgico. Pero el nuevo movimiento, síntoma y prenda de viva actividad creadora, no ha penetrado aún con mucho en toda la Iglesia ni ha alcanzado a todas sus capas. La preparación del concilio ha de ser teológicamente desapasionada e imparcial, lo que, desgraciadamente, no puede decirse de la preparación del Vaticano. Es de desear que los trabajos preparatorios del concilio estén a la altura del actual pensamiento teológico dentro de la Iglesia romana. La multiplicidad y toda la elasticidad de este pensamiento y las experiencias espirituales incluso fuera de la Iglesia romana, deberían ser tenidos en cuenta con sabio tino en los trabajos preparatorios... Es particularmente de desear que, en los trabajos preparatorios del concilio, se tengan suficientemente en cuenta las conquistas de la cien-

cia bíblica y de la historia eclesiástica dentro de la Iglesia romana. Ni en exégesis ni en historia de la Iglesia puede el concilio quedarse rezagado. Sería de desear que en la argumentación dogmática se concediera al testimonio de los padres de la Iglesia más espacio del que se le ha concedido desde los tiempos de la escolástica»²¹.

Será también importante, precisamente en el período de preparación, oír a las confesiones no católicas, ortodoxas, anglicanas y protestantes. Los católicos no podemos desconocer que casi todas las confesiones no católicas están representadas en el Consejo mundial de las iglesias. No podemos tampoco ignorar que en ese consejo, aun dentro de todas las divergencias fundamentales, se ha logrado ya una gran obra de unificación. Una obra no contra nosotros, sino — bien entendida — por o para nosotros. También nosotros nos damos cuenta de que una unión con los ortodoxos a costa de los protestantes no tiene sentido alguno. Mas también de parte protestante se comprenderá que la Iglesia católica concentre sus esfuerzos de unión por el lado en que aparece más fácilmente posible.

El papa mismo ha hablado de un proceso gradual de unión: una aproximación (*avvicinamento*); luego, una marcha juntos (*riaccostamento*); por fin, la perfecta unidad (*unità perfetta*)²². Dos cosas hay que observar sobre ello:

La aproximación tiene lugar sobre una amplia base común. Los hermanos separados de nosotros son ya nuestros hermanos. Existe ya una comunión (*koinonía*) entre ellos y nosotros. Esta comunión se funda en el bautismo único, en la fe única en el solo Señor y el amor a Él. Ella es más fuerte y más importante que todo lo que nos separa. Nosotros somos cristianos y también ellos son cristianos: También ellos «porque llevan en la frente el nombre de Cristo y leen su evangelio santo y bendito, no son insensibles

21. G. FLOROWSKY, *Das bevorstehende Konzil der römischen Kirche, «Una Sancta»* 14 (1959) 173 s.

22. JUAN XXIII, Carta al clero de Venecia, de 23 de abril de 1959.

a las inspiraciones de la piedad religiosa y de la caridad benéfica y bienhechora»²³. Se trata, pues, en la unión, de que esta comunión que ya existe, crezca. Se trata, por una y otra parte, de crear más y más elementos comunes, hasta que finalmente pierda importancia lo que nos separa y la unidad perfecta sea una realidad.

La unidad perfecta no será uniformidad. Como dijo el papa, unidad en lo necesario, libertad en todo lo demás. No cabe en absoluto pensar que las iglesias separadas durante siglos puedan de la noche a la mañana reducirse no sólo a un común denominador, sino también a un solo numerador. Unidad, en el sentido de la *koinonía* bíblica viva, es unidad en la variedad, en la multiplicidad de ritos, lenguas, usos, unidad de pensar, obrar y orar. Esta unidad es más perfecta y, desde luego, infinitamente más fecunda que la uniformidad.

¿Llegará un día la unión? No contamos con nuestra propia fuerza. Confiamos, incommoviblemente, en la virtud del Espíritu Santo:

*Envía tu Espíritu y nos darás nueva vida
y renovarás la faz de la tierra*

APENDICES

23. JUAN XXIII, Mensaje de Navidad de 1958, «Ecclesia» 19 (3-1-1959) 7.

I. POSICIÓN DE LOS OBISPOS ALEMANES ANTE LA POSICIÓN DEL EPISCOPADO FRENTE AL PRIMADO PONTIFICIO

Como hemos expuesto, la significación del episcopado ha pasado nuevamente, con ocasión del próximo concilio, a primer plano. Por eso reproducimos aquí una importantísima declaración de principios del episcopado alemán hecha poco después del concilio Vaticano (1875) acerca del puesto de los obispos en la Iglesia católica. Esta declaración no sólo fue aceptada por el cardenal Dechamps, de Malinas, y por el episcopado inglés, sino también solemnemente aprobada por el propio Pío IX por medio del breve a los obispos alemanes de 2 de marzo de 1875: «Vuestra declaración expresa la doctrina genuinamente católica, que representa a la vez la doctrina del concilio Vaticano y de la santa sede» (lo mismo en la alocución consistorial de 15 de marzo de 1875).

Aquí damos esa declaración, publicada en «Der Katholik» 55 (1875) 201-213, juntamente con un ceñido comentario de dom Oliver Rousseau, O. S. B. (Chevetogne), tomado con amable permiso de la Dirección de las Circulares para el encuentro interconfesional, «Una Sancta» 12 (1957) 226-228. No se lea el documento desde el punto de vista político, sino teológico, y no se haga caso de las alusiones a la situación política del momento.

Declaración colectiva del episcopado alemán con ocasión de la circular del canciller del Reich sobre la futura elección pontificia

El «Boletín del Estado» ha publicado no hace mucho un despacho circular del señor canciller del Reich, príncipe von Bismarck, relativo a la futura elección pontificia, con fecha 12 de mayo de 1872. Esta circular, según expresa declaración del «Boletín», constituía la base para todo el pliego secreto de las actas, de contenido politicoeclesiástico, frecuentemente citadas en el proceso contra el conde von Arnim.

Este despacho circular parte del supuesto de que «el concilio Vaticano, y sus dos más importantes definiciones sobre la infalibilidad pontificia y la jurisdicción del papa, ha modificado la posición de éste aun con relación a los gobiernos», y de ahí se deduce que «el interés de éstos en la elección del papa ha subido hasta lo sumo, pero con ello se ha dado también una base más firme al derecho que tienen de preocuparse por ella».

Estas deducciones son tan injustificadas como infundada su supuesto. Y, dada la importancia de este documento oficial y la conclusión que permite para los principios directivos de la cancillería imperial en el trato de los asuntos eclesiásticos, los obispos que suscriben se creen autorizados y obligados a oponer, en interés de la verdad, una declaración pública a los errores ahí contenidos.

El despacho circular afirma, con referencia a los decretos del concilio Vaticano: «Por estos decretos, el papa puede tomar en cada diócesis los derechos episcopales y sustituir la autoridad pontificia a la episcopal ordinaria.» «La jurisdicción episcopal ha pasado a la papal.» «El papa no usa ya, como hasta ahora, determinadas reservas particulares, sino que en su mano está toda la plenitud de los derechos episcopales.» «En principio, se ha puesto en lugar de cada obispo particular», y «sólo de él depende po-

nerse prácticamente en cada momento en lugar del obispo frente a los gobiernos». «Los obispos son ya sólo instrumentos suyos, sus funcionarios sin responsabilidad propia.» «Respecto a los gobiernos, se han convertido en empleados de un soberano extranjero», y «de un soberano que, en virtud de su infalibilidad, es perfectamente absoluto, más que monarca alguno sobre la tierra».

Todas estas frases carecen de fundamento y están en contradicción con el texto no menos que con el recto sentido de los decretos del concilio Vaticano, tal como reiteradamente han sido explicados por el papa, por el episcopado y por los representantes de la ciencia católica.

Ciertamente, según estos decretos, la potestad de jurisdicción del papa en la Iglesia es una potestad suprema, *ordinaria et inmediata*, concedida por Jesucristo, Hijo de Dios, al papa en la persona de san Pedro; una suma potestad de oficio que se extiende directamente a toda la Iglesia, a cada diócesis y a todos los fieles para la conservación de la unidad de la fe, de la disciplina y del régimen de la Iglesia, y en modo alguno una facultad que consistiera en la reserva de algunos derechos. Pero esto no es doctrina nueva, sino verdad siempre reconocida de la fe católica y principio notorio de derecho canónico. El concilio Vaticano, siguiendo el sentir de anteriores concilios generales, no ha hecho sino declarar y confirmar nuevamente esta verdad contra los errores de galicanos, jansenistas y febronianos. Según esta doctrina de la Iglesia católica, el papa es obispo de Roma, no obispo de cualquier otra ciudad o diócesis, no obispo de Colonia o Breslau, etc. Pero, como obispo de Roma, es a la vez papa, esto es, pastor y cabeza suprema de toda la Iglesia, cabeza suprema de todos los obispos y fieles, y su autoridad pontificia no sólo cobra vida en casos excepcionales, sino que siempre, en todo momento y en todo lugar, tiene fuerza y vigor. En esta posición suya, el papa tiene que velar por que cada obispo cumpla su deber en toda la extensión de su cargo; y si un obispo está impedido u otra necesidad lo reclama, el papa tiene el de-

recho y el deber, no como obispo de la diócesis en cuestión, sino como papa, de ordenar en ella todo lo que pertenece a la administración de la misma. Estos derechos pontificios los han reconocido hasta el presente todos los estados de Europa como inherentes al sistema de la Iglesia católica, y en sus tratos con la sede pontificia han considerado siempre a su poseedor como efectiva cabeza suprema de toda la Iglesia católica, de obispos y fieles, y en modo alguno como el mero sujeto de algunas reservas jurídicas.

Los decretos del concilio Vaticano no ofrecen la menor sombra de motivo para afirmar que, en virtud de ellos, el papa sea un soberano absoluto y que, precisamente por su infalibilidad, lo sea más perfectamente que monarca alguno sobre la tierra.

En primer lugar, el dominio a que se refiere la autoridad eclesiástica del papa es esencialmente distinto del dominio en que se ejerce la soberanía temporal del monarca. Y la plena soberanía del príncipe terreno en dominio estatal no ha sido jamás discutida por los católicos. Mas, aparte de eso, no es lícito llamar al papa monarca absoluto ni siquiera en relación con los asuntos de la Iglesia, puesto que está bajo el derecho divino y ligado a las leyes dadas por Cristo para su Iglesia. El papa no puede modificar la constitución dada a la Iglesia por su divino fundador como el legislador temporal puede modificar la constitución del estado. La constitución de la Iglesia, en sus puntos esenciales, estriba en ordenación divina y está sustraída a todo humano capricho. En virtud de la misma institución divina en que se funda el sumo pontificado, existe también el episcopado. Éste tiene también sus derechos y deberes en virtud de la ordenación establecida por Dios, y el papa no tiene derecho ni poder para cambiarlos. Es una total mala inteligencia de los decretos del concilio Vaticano creer que, por ellos, la jurisdicción episcopal ha pasado a la pontificia, que el papa se ha puesto en principio en el lugar de cada obispo particular, que los obispos son ya sólo instrumentos del papa y funcionarios suyos sin responsabilidad propia.

Según la doctrina constante de la Iglesia católica, tal como ha sido expresamente declarada por el concilio Vaticano, los obispos no son meros instrumentos del papa, no son funcionarios pontificios sin responsabilidad personal, sino que han sido puestos por el Espíritu Santo, suceden a los apóstoles y apacientan y rigen, como verdaderos pastores, la grey que les ha sido encomendada.

En los dieciocho siglos pasados de la historia de la Iglesia, en el organismo de la Iglesia ha existido siempre por institución divina el primado juntamente con el episcopado, igualmente ordenado por Cristo. Uno y otro han colaborado a la salud de la Iglesia, y así sucederá en el porvenir. El derecho del papa, que ha existido siempre, de ejercer su potestad de régimen sobre todo el mundo católico, no ha hecho jamás ilusoria la autoridad de los obispos. La nueva declaración de la vieja doctrina católica sobre el primado no puede tampoco fundar el temor de que eso pueda acontecer en lo futuro. De hecho, como es notorio, las diócesis de todo el mundo católico son regidas después del concilio Vaticano del mismo modo que antes del mismo.

Por lo que se refiere señaladamente a la afirmación de que, por los decretos del concilio Vaticano, los obispos se han convertido en funcionarios pontificios sin responsabilidad personal, no podemos menos de rechazarla con toda decisión. La Iglesia católica no ha aceptado jamás el principio inmoral y despótico de que la orden del superior exima absolutamente de la propia responsabilidad.

La idea, finalmente, de que, en virtud de su infalibilidad, el papa es un soberano perfectamente absoluto, se funda en un concepto completamente erróneo de la infalibilidad pontificia. Como el mismo concilio Vaticano ha expresado con palabras claras e inequívocas y la naturaleza misma de la cosa lo reclama, la infalibilidad se refiere únicamente a una cualidad del supremo magisterio pontificio. Éste se extiende exactamente al mismo dominio que el magisterio infalible de la Iglesia en general y está ligado a

la sagrada Escritura y a la tradición, así como a las decisiones doctrinales dadas ya por el magisterio de la Iglesia.

Respecto a las relaciones del papa con los estados, nada ha cambiado lo mínimo. Si, por lo dicho, carece absolutamente de fundamento la idea de que los decretos vaticanos han alterado la posición del papa respecto al episcopado, con ello también cae por su base la consecuencia, sacada de ese supuesto, de que la posición del papa ha cambiado respecto a los estados por efecto de los mencionados decretos.

Por lo demás, no podemos menos de lamentar profundamente que, en el tantas veces mentado despacho circular, la cancillería del Reich ha formado su juicio acerca de los asuntos católicos basándose únicamente en afirmaciones y suposiciones puestas en curso por algunos antiguos católicos que han llegado a rechazar la legítima autoridad de todo el episcopado y de la santa sede, y por cierto número de eruditos protestantes. Pero tales afirmaciones e hipótesis han sido reiterada y expresamente reprobadas por el papa y los obispos, así como por los teólogos y canonistas.

Como legítimos representantes de la Iglesia católica en las diócesis encomendadas a nuestro gobierno, tenemos derecho a reclamar que se nos oiga cuando se trata de juzgar principios y doctrinas de nuestra Iglesia. Y, mientras dirigimos nuestras acciones por estos principios y doctrinas, nos es lícito esperar que se nos crea.

Al rectificar por la presente declaración la exposición de la doctrina católica contenida en el despacho circular del señor canciller del Reich, no es en modo alguno nuestra intención entrar a fondo en las ulteriores explicaciones del despacho acerca de la futura elección del papa.

Pero nos sentimos obligados a protestar pública y solemnemente contra el ataque que así se intenta contra la plena libertad e independencia en la elección de la cabeza suprema de la Iglesia católica. Hacemos juntamente notar que sobre la legitimidad de la elección del papa en todo

tiempo sólo incumbe juzgar o decidir a la autoridad de la Iglesia, y a esa decisión ha de someterse todo católico sin reservas, en Alemania como en todos los otros países del mundo.

Siguen las firmas de los 23 prelados que forman la jerarquía católica de Alemania.

Comentario sintético de dom Olivier Rousseau, O.S.B.

Es de notar que en el despacho de Bismarck, aparte aquellas premisas que miraban a realizaciones políticas, los siete puntos positivos se refieren todos al poder de los obispos y a su supuesta absorción por la jurisdicción pontificia desde el concilio Vaticano. Éste es el núcleo de toda la polémica y la causa de la viva toma de posición por parte del episcopado alemán y del mismo Pío IX. Se trata, pues, de un elemento dogmáticamente muy importante en la estructura de la Iglesia. Si bien el concilio sólo aclaró prácticamente la situación jurídica respecto a las prerrogativas del obispo de Roma, es evidente que aun ahí los decretos del concilio no pudieron ir más allá de la definición de una doctrina de fe de antiguo dominante en la Iglesia, y nada absolutamente han cambiado, sobre todo respecto al episcopado. Cada una de estas siete afirmaciones del despacho circular han de ser consideradas como falsas y en abierta contradicción con los decretos del concilio Vaticano y con la doctrina católica. Ésta, pues, puede formularse con sólo afirmar lo contrario de las proposiciones de Bismarck:

1. El papa no puede pretender para sí los derechos episcopales o sustituir por su propia autoridad la de los obispos.
2. La jurisdicción episcopal no ha pasado a la pontificia.
3. Las definiciones del concilio Vaticano no pusieron en manos del papa toda la plenitud del poder episcopal.
4. El papa no ocupa en principio el puesto de cada obispo particular.

5. No puede, en cada momento, ponerse en lugar del obispo respecto a los gobiernos.

6. Los obispos no se convirtieron en instrumentos del papa.

7. No son, respecto a los gobiernos, funcionarios de un soberano extranjero.

«Todas estas proposiciones — insisten los obispos alemanes refiriéndose a las afirmaciones de Bismarck — carecen de fundamento y están en abierta contradicción con el texto y el sentido de los decretos del concilio Vaticano.» El papa es y sigue siendo obispo de Roma y no es obispo de Colonia ni de Breslau, etc. Es papa en su calidad de obispo de Roma y sucesor de san Pedro en la sede de esta Iglesia. El papa está bajo el derecho divino y obligado a las leyes dadas por Cristo a su Iglesia. No puede, consiguientemente, alterar la constitución dada a la Iglesia por su fundador divino. El episcopado, exactamente como el pontificado, es de institución divina. El papa no tiene ni derecho ni poder para cambiar nada en ella. Los obispos no son funcionarios pontificios, sino que han sido puestos por el Espíritu Santo, suceden a los apóstoles y apacientan y rigen, como verdaderos pastores, la grey que les ha sido encomendada.

Y Pío IX alaba al episcopado alemán porque de esta manera ha expuesto el verdadero sentido de los decretos del concilio Vaticano y ha evitado que los fieles se formen ideas falsas de ellos.

La exactitud de esta declaración de los obispos es tal, que, según el papa, no deja nada que desear y no es menester que el papa añada nada. Si quiere confirmarlo solemnemente es para salir al paso de los que quisieran ver en ella una interpretación errónea del concilio contraria a las intenciones de la santa sede. La declaración de los obispos es doctrina genuinamente católica, muy bien demostrada por pruebas evidentes e irrefutables y... claramente expresada. La inmediatez y precisión de las declaraciones del episcopado y del papa, que procede de la espontaneidad de su

reacción indignada, apoya aquí plena y totalmente las más conocidas verdades dogmáticas acerca del episcopado. Sólo por este hecho pueden tenerse por providenciales las acusaciones de Bismarck. Pudieran alegarse otros textos en general sobre esta cuestión, que tratan a la vez del episcopado y del pontificado, pero estos documentos tienen la peculiaridad de que en ellos es el episcopado objeto único del testimonio magisterial, lo que se comprende porque todo lo demás fue dicho en el concilio.

Indudablemente, todo esto se concentra en unos hechos perfectamente delimitados: los obispos han sido instituidos por Cristo, que nombró a los doce apóstoles, cuyos sucesores son ellos. Así permanecerá hasta el fin de los tiempos, y nadie puede mudar nada en esta estructura esencial de la Iglesia.

II. SÍNTESIS DE LOS 20 CONCILIOS ECUMÉNICOS DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA

Tomamos la siguiente síntesis de la *Kleine Konziliengeschichte*, de HUBERT JEDIN (aparecida como tomo 51 de la Herder-Bücherei, Friburgo de Brisgovia 1959; trad. esp.: *Breve historia de los concilios*, Herder, Barcelona 1960), que completa excelentemente este libro en su aspecto histórico.

1. Primer concilio de Nicea, 20 de mayo a 25 de julio (?) de 325. Papa Silvestre I (314-335). Símbolo niceno contra Arrio: consubstancialidad del Hijo con el Padre. 20 cánones.
2. Primer concilio de Constantinopla. Mayo-julio de 381. Papa Dámaso I (366-384). Símbolo niceno-constantinopolitano: divinidad del Espíritu santo. 4 cánones.
3. Concilio de Éfeso, 5 sesiones, 22 de junio a 17 de julio de 431. Papa Celestino I (422-432). Divina maternidad de María contra Nestorio. 6 cánones.
4. Concilio de Calcedonia. 17 sesiones, 8 de octubre a 1.º de noviembre de 451. Papa León I Magno (440-461). Dos naturalezas y una sola persona en Cristo. 28 cánones.
5. Segundo concilio de Constantinopla. 8 sesiones, 5 de mayo a 2 de junio de 553. Papa Vigilio (537-555). Condenación de los tres capítulos de los nestorianos.

6. Tercer concilio de Constantinopla (Trullano). 16 sesiones, 7 de noviembre de 680 a 16 de septiembre de 681. Papa Agatón (678-681); papa León II (682-683). Condenación de la doctrina sobre la voluntad única en Cristo (monoteletismo); cuestión del papa Honorio.

7. Segundo concilio de Nicea. 8 sesiones, 24 de septiembre a 23 de octubre de 787. Papa Adriano I (772-795). Culto a las imágenes. 20 cánones.

8. Cuarto concilio de Constantinopla. 10 sesiones, 5 de octubre de 869 a 28 de febrero de 870. Papa Nicolás I (858-867); papa Adriano II (867-872). Contra el cisma del patriarca Focio. 27 cánones.

9. Primer concilio Lateranense, 18 de marzo a 6 de abril de 1123. Papa Calixto II (1119-1124). Confirmación del concordato de Worms. 25 cánones.

10. Segundo concilio Lateranense. Abril de 1139. Papa Inocencio II (1130-1143). El cisma de Anacleto II. 30 cánones.

11. Tercer concilio Lateranense. 3 sesiones, 5-19 (ó 22) de marzo de 1179. Papa Alejandro III (1159-1181). 27 capítulos; mayoría de dos tercios en la elección del papa.

12. Cuarto concilio Lateranense. 3 sesiones, 11-30 de noviembre de 1215, Papa Inocencio III (1198-1216). 70 capítulos: profesión de fe contra los cátaros; transubstanciación en la eucaristía; confesión y comunión anual.

13. Primer concilio de Lyon. 3 sesiones, 28 de junio a 17 de julio de 1246. Papa Inocencio IV (1243-1254). Deposición del emperador Federico II. 22 capítulos.

14. Segundo concilio de Lyon. 6 sesiones, 7 de mayo a 17 de julio de 1274. Papa Gregorio X (1271-1276). Ordenación del cónclave; unión de los griegos; cruzada. 31 capítulos.

15. Concilio de Vienne. 3 sesiones, 16 de octubre de 1311 a 6 de mayo de 1312. Papa Clemente V (1305-1314). Supresión de la orden del temple; disputa franciscana sobre la pobreza; decretos de reforma.

16. Concilio de Constanza. 45 sesiones, 5 de noviembre de 1414 a 22 de abril de 1418. Arreglo del gran cisma de occidente: abdicación del papa romano Gregorio XII (1405-1415) el 4 de julio de 1415; deposición del antipapa Juan XXIII (1410-1415), elegido en concilio y del avignonés Benedicto XIII (1394-1415) el 26 de julio de 1417. Elección de Martín V el 11 de noviembre de 1417. Condenación de Juan Hus. Decreto *Sacrosancta*, sobre la superioridad del concilio sobre el papa, y decreto *Frequens*, sobre la periodicidad de los concilios. Concordatos con las cinco naciones del concilio.

17. Concilio de Basilea-Ferrara-Florenia. En Basilea, 25

sesiones, 23 de julio de 1431 a 7 de mayo de 1437. Traslado a Ferrara por Eugenio IV (1431-1447) el 18 de septiembre de 1437 y, definitivamente, el 1.º de enero de 1438; de allí a Florenia el 16 de enero de 1439. Allí, unión con los griegos el 6 de julio de 1439, con los armenios el 22 de noviembre de 1439, con los jacobitas el 4 de febrero de 1442. Traslado a Roma el 25 de abril de 1442.

18. Quinto concilio de Letrán. 12 sesiones, 10 de mayo de 1512 a 16 de marzo de 1517. Papa Julio II (1503-1513); papa León X (1513-1521). Contra el concilio cismático de Pisa 1511-1512. Decretos de reforma.

19. Concilio de Trento. 25 sesiones, 13 de diciembre de 1545 a 4 de diciembre de 1563, en tres períodos: sesiones 1-8 en Trento 1545-1547; sesiones 9-11 en Bolonia, todas bajo Paulo II (1543-1549); sesiones 12-16 en Trento 1551-1552, bajo Julio III (1550-1555); sesiones 17-25 en Trento, bajo Pío IV (1559-1565). Doctrina sobre la Escritura y la tradición, el pecado original y la justificación, sacramentos y sacrificio de la misa, culto a los santos; decretos de reforma.

20. Concilio Vaticano. 4 sesiones, 8 de diciembre de 1869 a 18 de julio de 1870. Papa Pío IX (1846-1878). Definiciones sobre la doctrina de la fe católica, el primado y la infalibilidad del papa.