

Notas, Textos y Comentarios

MISCELANEA ECUMENICA

Aunque con bastante retraso, consagramos la presente nota al Symposium teológico que, con motivo de los setenta años de OTTO KARRER, ha dedicado la abadía benedictina de Einsiedeln a este gran promotor del diálogo ecuménico. En los diecisiete temas de *controversa theologia* a donde el diálogo se ha llevado intencionadamente, quince son tratados en sendos artículos por un autor protestante y otro católico¹.

¹ *Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen.* Hrsgb. von MAXIMILIAN ROESLE und OSCAR CULLMANN. Evangelisches Verlagswerk Stuttgart und Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei (Frankfurt am Main, 1959), p. 696.—INDICE: *Widmung*, MAXIMILIAN ROESLE-OSCAR CULLMANN.—*Autobiographisches*, OTTO KARRER.—*Bibliographie Otto Karrer*. 1. *Jesus und die Kirche*: ERNST FINCKE-ANTON VÖGTLE.—2. *Die Einheit der Kirche im Neuen Testament*: PIETER ALBERTUS VAN STEMPVOORT (*Paulus und die Spaltungen zu Korinth*); HEINRICH SCHLIER (*Die Einheit der Kirche nach dem Apostel Paulus*).—3. *Schrift und Tradition*: ERNST KINDER (estudio con el mismo título); JOSEF RUPERT GEISELMANN (*Schrift-Tradition-Kirche, ein oekumenisches Problem*).—4. *Glaube und Sakrament*: HANS ASMUSSEN (*Glaube und Sakrament. Zwei Abschnitte aus «De captivitate Babylonica» (Luther)*); EUGEN WALTER (con el título del tema).—5. *Geistliches Amt und Gemeinde*: GEORG HOFFMANN (*Amt und Gemeinde*); MAGNUS LÖHRER (*Zur Theologie von geistlichem Amt und Gemeinde*).—6. *Rechtfertigung und Heiligung*: ADOLF KÖBERLE (*R. und H. in den Lutherischen Bekenntnisschriften*); HANS KÜNG (*Rechtfertigung und Heiligung nach dem N. T.*).—7. *Petrus der Fels*: JOHANNES RINGGER (*Zur Sinndeutung von Mt. 16, 18, vor allem im Lichte der Symbolgeschichte*); JOSEF SCHMID (*Petrus der Fels und die Petrusgestalt der Urgemeinde*).—8. *Das Petrusamt in der Urkirche*: ETHELBERT STAUFFER (*Petrus und Jacobus in Jerusalem*); KARL HOFSTETER (*Das Petrusamt in der Kirche des 1-2 Jahrhunderts*).—9. *Glaubensspaltung und Einheitsproblematik*: HANS DOMBOIS (*Geschichtliche Kirchenspaltung und Einheitsproblematik*); YVES M.-J. CONGAR (*Geschichtliche Betrachtungen über Glaubensspaltung und Einheitsproblematik*).—10. *Ausgustana und Trienter Konzil in oekumenischer Sicht*: MAX LACKMANN (*Wiedervereinigung und Confessio Augustana. Historisches und Theologisches zu den Bemühungen des P. Johannes Dez S. J. in Strassburg (1643-1712)*); HUBERT JEDIN (*Historische Randbemerkungen zum Thema: Tridentinum und Wiedervereinigung*).—11. *Patriarch und Bischof im Neuen Ostkirchlichen Recht*: KLAUS MÖRS DORF.—12. *Die empirische Spaltung und die aufgetragene Einheit*: JEAN JACQUES VON ALLMEN (estudio con el título del tema); (*Hinweise zur Methodik der Arbeit an der Luthertheologie*): ALBERT BRANDENBURG.—13. *Theologische Studien: Stand und Hoffnungen*: WILHELM ANDERSEN (*Die Reform des theologischen Studiums als theologisches Problem*); HEINRICH FRIES (estudio con el título del tema).—14. *Liturgische Erziehung*: WILHELM STÄHLIN-HEINRICH KAHLEFELD.—15. *Maria als Bild der Gnade und Heiligkeit*: WERNER MEYER-ALLOIS MÜLLER.—16. *Die Reformation*

Característico: el dual tratamiento de los temas no se ha realizado conforme al fácil esquema dialéctico de la afirmación y la réplica confesionales. Cada aportación ha sido hecha por amor de sí misma, con el *pathos* de acercarse más y más a la integral verdad, primitiva y actual del evangelio, «desde la propia posición y el propio suelo», en un sereno reflectir y dar a reflectir. El libro entero respira la serena y paciente confianza de que será «el único Señor de todos» quien lleve a la unidad, como clarificación y fidelidad de la propia confesión.

En este sentido, la Miscelánea entera, más allá de las aportaciones singulares de los distintos autores, es el mejor índice de la madurez a que ha llegado el diálogo ecuménico. Ni dialéctica, ni irenismo, sino diálogo honrado y respetuoso, sin precipitaciones; el deseo del corazón ya ha llegado allí donde el entendimiento confesional tiene que llegar todavía y sabe el largo camino que le queda. Homenaje real, por encima de las palabras, a la vida y la obra de Otto Karrer, un hombre que —como tantos otros— ha hecho posible la realidad del diálogo.

La significación eclesial de Otto Karrer puede ser fácilmente adivinada a través de los 183 títulos, libros y artículos, que contiene la bibliografía. De ellos, veintisiete han servido explícitamente a la Ekumene. Pero sería un error ver sólo en ellos la aportación ecuménica de Karrer. Toda la obra de Karrer es ecuménica, y su diálogo se nutre de sus estudios sobre Agustín, Newman, y de su continua meditación sobre el «Mysterium Christi». Lo ecuménico ha sido un problema de su propia vida para Karrer, más aún de lo que deja entrever el recato de la Autobiografía que prologa el libro.

De ella transcribimos la final resolución, porque nos parece anticipar un resultado decisivo de toda la miscelánea: «Es difícil atribuir al puro azar el que todos aquellos que llevan en el corazón la solicitud por la unión de la Iglesia, hayan hecho la misma experiencia: “la cruz” de la Ekumene hoy, no es ni la justificación por la fe, ni la relación fundamental de escritura y tradición, ni la sagrada Eucaristía en cuanto sacrificio, sino la sagrada jerarquía, tal como la entiende la Iglesia Católica como voluntad de Cristo que consiste en la sucesión apostólica de los obispos con la suprema instancia del primado de Pedro para la unidad eclesial. Ni puede desconocerse, que dentro de la cristiandad evangélica (protestantismo) se hallan en curso válidos esfuerzos para la recuperación del oficio apostólico. Si para algunos la sucesión apostólica es por lo menos deseable para la buena marcha de la Iglesia (für das “Wohl-Sein” der Kirche), no son pocos los teólogos, tanto reformados como luteranos, que han llegado a reconocer que la Sagrada Escritura, para la íntegra tradición del occidente y oriente eclesiásticos hasta el siglo XVI, contiene la consagración sacramental de los jefes eclesiásticos, de manera que la sucesión ha de valer como de derecho divino, esencial para el ser de la Iglesia. Pero tiene que asegurarse lo siguiente: primero, que el oficio apostólico tiene el sentido de servicio, no el de una gloriosa autocracia; segundo, que la Iglesia no descansa únicamente sobre el oficio apostólico,

im Urteil der Reformatoren; KARL KINDT.—17. *Neuere Einheitsbestrebungen*; REINHARD MUMM (*Das Bekenntnis zur Einheit der Kirche in der geteilten Christenheit*; *Neue Bewegungen im evangelischen Raum*); THOMAS SARTORY (*Die Stimme des Evangeliums*; *Erkenntnis und Erfahrung in der kath. Kirche*).
Personen und Sachregister.

sino también sobre los profetas o, respectivamente, sobre el sacerdocio de todos; tercero, que los obispos, porque no son delegados del oficio petrino, sino sucesores de los apóstoles, como vehículos del magisterio ordinario han de guardar ciertamente la solidaridad entre sí y con el oficio petrino por amor de la unidad eclesial, pero no pueden ser sustituidos por una auto-cracia papal».

Creemos, como hemos indicado, que este párrafo de Karrer contiene bastante del curso que, subterráneo a veces y otras veces visible, mantiene la inquietud y el amor del diálogo a lo largo de todo el volumen de homenaje.

Sería un error, empero, interpretar el presente libro como exponente integral de la situación recíproca de las Iglesias. Oscar Cullmann dice en sus breves palabras introductorias: «Con gusto hubiera visto representadas aquí corrientes más diversas de la teología protestante, especialmente aquellas que subrayan más netamente la oposición a la doctrina católica». Alude Cullmann, creo, al hecho de que bastantes de los teólogos protestantes representados en la miscelánea, forman parte del grupo renovador de «Sammlung», y representa así la corriente de la teología protestante más cercana al catolicismo, con un nuevo aprecio del acontecer sacramental y de su importancia en la formación de la misma Escritura (característico para el propio Cullmann), de la Iglesia y del dogma².

Con todo, si es cierto que la «reforma católica» de los teólogos del movimiento «Sammlung» ha suscitado viva oposición dentro del mundo protestante, es cierto también que su vitalidad confiere a estos teólogos una representación muy auténtica, y marca una honda dirección en el futuro del protestantismo. Y, en todo caso, «la presente miscelánea muestra... dónde reina la unidad hoy, dónde va teniendo éxito el acercamiento, dónde la contradicción se perpetúa».

Creemos, finalmente, que tiene razón Roesle al afirmar que, en el intento presente, se ha tenido deliberadamente en cuenta la recomendación del Santo Oficio: «Ut pars catholica et acatholica discussionis causa de rebus fidei et morum tractet suaeque fidei doctrinam tamquam propriam exponat, par cum pari agens... eum in finem, ut clare et considerate eis innotescat, in quo ipsa concordet cum doctrina catholica, in quo vero ab ea discrepet».

En la presente nota sólo intentamos dar un «torso» de la temática voluminosa de la miscelánea, centrado en una perspectiva sobre todo eclesiológica. En definitiva, la dura diferencia confesional en Occidente es, sobre todo, una diferencia eclesiológica.

JESUS Y LA IGLESIA

Por lo que toca al tema central *Jesús y la Iglesia*, E. FINCKE (prot.) establece un paralelismo fundamental entre la relación de Jesús e Israel y de Jesús y la Iglesia. Israel es «en» Jesús, pero también Jesús «en» Israel, en su historia, su fe, su destino de pasión; una paradoja que no puede ser debi-

² Cf. como característico el artículo de MAX LACKMANN: *Ruf der evangelischen Christenheit zur katholischen Erfüllung*, in: *Katholische Reformation*, hrsg. von Max Lackmann u. a., Schwabenverlag Stuttgart 1958.

litada por ninguna de sus dos vertientes. Y con esto queda dicho, *in nuce*, cuanto se puede decir de la relación Jesús-Iglesia. Fincke analiza tres dimensiones fundamentales de esta inmanencia mutua: la forma de la comunidad eclesial (autoridad); la forma de la predicación (escritura y predicación); la forma de la gracia (sacramento y sacramentalidad).

Muy característicos del estudio resultan las dos siguientes afirmaciones, referentes a la primera dimensión: «resulta ininteligible cómo se pudo llegar a pensar que no podía ser auténtica esta expresión, tan típica de esta doble tendencia de Jesús: "Yo edificaré mi Israel-comunidad-de-Dios (qahal = k'nischta)»». Para el autor, resulta evidente la intención instituyente de Cristo, y esta intención es totalmente concreta. El «hizo» a los doce. Y sigue, como explicación, esta segunda afirmación: «Ya de siempre existió este orden de cosas del mundo; que hombres individuos, independientemente de su dotación personal, incorporaran en sí a sus pueblos, como pastores, reyes, jueces, sacerdotes. Jesús transforma ahora este orden de cosas en receptáculo de su presencia. Propiamente es él, quien representa al auténtico Israel, como pastor, rey, sacerdote: pero lo son también otros doce, y entre ellos todavía, uno».

En la visión de Fincke, el principio de los reformadores «solus Christus», no sólo es perfectamente conciliable, sino que incluye en sí, los dos fundamentales principios del discrimen católico: el principio de la institucionalidad y el principio encarnativo en las perennes estructuras de este mundo. El cuadro principal de Fincke es perfectamente católico (kath'olon).

Quizá se pueda tacharse la visión de Fincke de ingenua. Pero esa ingenuidad es preciosa, porque comporta consigo una separación del racionalismo y del problemático «cristianismo de profesores». El trabajo de Fincke nos anuncia hasta qué punto muchas de nuestras diferencias confesionales pueden ser ya diferencias intraclesiales, e. d. posteriores a la plena aceptación evangélica de la Iglesia.

El estudio del tema por parte católica ha sido encomendado a ANTON VÖGTLE. En su estudio, pregunta Vögtle por la posibilidad, dentro de la trama histórica real de la vida de Jesús, de su intención instituyente de Iglesia. Es un trabajo sutilmente minucioso, y hay que hacerse ante todo a esta nueva óptica para no entender mal el empeño del autor y su resultado. El estudio es tanto más ecuménico, cuanto que las reflexiones de Vögtle no se producen de forma soliloquiante, sino en diálogo con las diversas hipótesis del campo contrario. Vögtle cree tener motivos sobrados para limitar su encuesta a la posibilidad histórica del logion de Mt 16, 18, punto neurálgico de una eclesiología referida a Jesús.

En una primera precisión preliminar, crea Vögtle, muy sutilmente, el ámbito de posibilidad de la solución que insinuará más tarde y que está montada sobre estas dos afirmaciones preliminares:

1) La Iglesia es una dimensión postpascual, inmediatamente referida a la iniciativa de Dios por la resurrección del crucificado y por la dádiva del Espíritu, afirmación que Vögtle comparte con Kümmel y el casi universal asenso de la investigación protestante actual.

2) Admitido el carácter integralmente revelativo del acontecimiento «Cristo», estará abierta una vía de posibilidad para encontrar la conexión objetiva entre la intención del Jesús terrestre y el fenómeno postpascual de la Iglesia.

La afirmación preliminar de que la Iglesia es una dimensión postpascual, debe ser tomada absolutamente en serio. Ello explica que la palabra «ekkle-

sña» y su contenido, no puedan encontrarse en la predicación del Jesús terrestre, puesto que éste no destina su predicación a constituir una sociedad esotérica en Israel (como las comunidades de Damasco o de Qumran), sino a lograr que Israel entero acepte su mensaje escatológico. Ahora bien: Mt 16, 18 va dirigido al círculo íntimo de los discípulos, es una iniciación en la economía que se abrirá *post mortem Jesu* y *propter mortem Jesu*. Esta afirmación, que constituirá finalmente el contenido de la tesis de Vögtle, habrá de ser todavía matizada.

Por de pronto insiste Vögtle no sólo en que la palabra *ekklesia* falta en la predicación de Jesús; falta la palabra porque falta su contenido. No vale identificar equivalentemente el concepto de *ekklesia* con otros conceptos centrales de la predicación de Jesús, p. ej. con el concepto de *reino de Dios*. Tal identificación parece a Vögtle insostenible. Y se siente sostenido en esta repulsa por el reciente estudio de Schnackenburg sobre el tema: «Por muy estrechas que sean las relaciones entre el reino de Dios y la Iglesia, ambas magnitudes no son de ninguna manera idénticas». Lo mismo cabe decir de la interpretación colectivista que la exégesis anglosajona hace del concepto mesiánico de «hijo del hombre».

De esta imposibilidad de equivalencia entre Iglesia y reino de Dios, y del carácter esencialmente escatológico de éste, concepto central de la predicación de Jesús dirigida a Israel, parece derivarse una creciente imposibilidad de que el logion Mt 16, 18 fuera pronunciado por Jesús, ni siquiera en el círculo esotérico de los discípulos. El problema central sigue siendo el de saber si el concepto de una Iglesia de orden institucional, como la esbozada en Mt 16, 18, que habrá de ocupar el espacio entre la resurrección y la parousía, se puede insertar en el horizonte escatológico de Jesús.

El problema queda agudizado por el hecho de que Jesús se sabía enviado sólo a Israel y prohibió expresamente a sus discípulos la misión entre los paganos (Mt 15, 24.26; 10, 5 s.). Y la última interpretación de Jeremías de este horizonte escatológico de Jesús, sirve a Vögtle como urgencia máxima de la dificultad. Según la hipótesis de Jeremías, Jesús identifica resurrección y parousía y no cuenta, por tanto, con un entretiem po como «tiempo de la Iglesia». La hipótesis propuesta por Vögtle, establece por tanto dos perspectivas distinguidas por la muerte de Jesús.

En la primera perspectiva, la de la íntegra hora terrestre de Jesús, él se hunde en su destino histórico de pregón escatológico de Israel. Vögtle concede entonces a Jeremías que Jesús toma tan en serio el primado de salvación de Israel, que con su obrar público y el de sus discípulos quiere preparar a Israel, y sólo a éste, para recibir la salvación inminente. Que, por lo mismo, proclama para la actual generación israelita «el reino escatológico de Dios, como una dimensión cercana e inminente», ya operante y adivinable, una dimensión salvadora que solicita la decisión de los oyentes. De esta forma quedaría justificada la manera profético-perspectivística en que Jesús habla, precisamente «porque la mirada de Jesús se dirige conscientemente y exclusivamente a Israel, a saber, para ganar la presente generación para la salvación inminente». Sin embargo, el rechazo de Jesús por Israel, no significa el final de la promesa de salvación dirigida al pueblo de la alianza, pues ahora interviene la segunda perspectiva creada por la muerte de Jesús. Como Legado de Dios, Jesús se sabe desde un principio deudor de la muerte y ha descubierto en ella un sentido querido por Dios y que crea una nueva situación de salvación, *post mortem et propter mortem*.

En esta nueva perspectiva señala Vögtle dos momentos importantes que pueden ser derivados de la tradición sinóptica, o al menos, no la contradicen. Puede suponerse, en primer lugar, que Jesús no habló en público de la necesidad de su muerte expiatoria vicaria. En segundo lugar, puede aceptarse fundadamente, que la falta de comprensión del pueblo y discípulos y la mortal enemistad de las clases dirigentes, fueran la ocasión de que Jesús subrayara en el círculo íntimo de los discípulos su misión mesiánica y les iniciara en el misterio del Mesías doloroso, revelando así un nuevo ámbito de su actividad salvífica de Mesías.

En esta hipótesis se puede preguntar, si el mismo Jesús, consciente de esta nueva situación, no tenía ante los ojos una nueva y definitiva oferta de salvación, y con ella la convocación de una comunidad de expectantes de la salvación, comunidad posibilitada por su muerte. Esta pregunta se impone tanto más, cuanto se debe admitir que Jesús contaba con un intermedio temporal entre su muerte-resurrección y parousía, y planeaba para este tiempo la repetición del convite eucarístico que va a representar y aplicar la virtud fundadora de alianza de su muerte.

Bajo estas presuposiciones, quedaría abierto un espacio para palabras de Jesús instituyentes de Iglesia en sentido estricto y expreso, y para la verificación de dos interrogantes fundamentales: Primero, si dadas las versiones plurales que la tradición pone en boca del resucitado comisionando poderes, no hay que suponer realmente una comisión por parte del resucitado, como médula histórica de las distintas versiones, aunque sea hoy difícil, por vía histórico-crítica, reconstruir un logion o logia primitivos. Y, segundo, si Jesús, de cara a un futuro en el que él no iba a estar presente, no transmitió su poder a uno de los doce en sentido excepcional y, en conexión con esta colocación de poderes, no hablaría expresamente de la constitución de «su» Iglesia.

Dentro de este contexto de sentido, busca entonces Vögtle el contexto histórico. Parece indubitable históricamente la denominación de Simón como Kephias por el Señor. Kephias es en arameo nombre de cosa. Fracasadas todas las explicaciones psicológicas o pedagógicas, tiene que suponerse que el mismo Jesús hubo de aclarar el sentido. Y esto es precisamente lo que sucede en Mt 16, 18. Y puesto que tal explicación se encuentra conexa con la constitución de la comunidad de salvación posibilitada por la muerte de Jesús, parece que Jesús sólo pudo expresar Mt 16, 18 en conexión con la iniciación de sus discípulos en el misterio de su muerte. Bien sea anticipadamente, quizás en la situación de la cena pascual como momento álgido de esta revelación o bien retrospectivamente, como resucitado, lo que cuadraría mejor con el solemne énfasis comisario de la segunda parte del logion. Nada parece a Vögtle que pueda alegarse desde la tradición contra ninguna de ambas posibilidades. Pues la colocación actual de Mt 16, 18 antes de la iniciación en el misterio de la pasión, es seguramente secundaria. Y tampoco la tradición nos señala un punto temporal concreto de la designación de Simón como Kephias, si esto sucedió al mismo tiempo que la explicación del sobrenombre o antes, y cuánto antes.

Esta interpretación de Anton Vögtle contiene elementos de muy diverso valor que se habrán de distinguir con sumo cuidado. La conexión estudiada entre la expresa intención del Señor de instituir la Iglesia, y el misterio de la muerte mesiánica, es sin duda valiosa; pero no ofrece novedad alguna. Creemos que sólo tiene el mérito de «recordar» a los dialogantes protestan-

tes de Vögtle (Kümmel, Jeremías, etc.) que la conciencia mesiánica de Jesús no puede ser fijada con medios puramente filológicos, como el residuo de verosimilitud que todavía permiten las dificultades escatológicas. Pero nos parece que Vögtle llega a este nivel de una manera excesivamente irénica y minimalista. La neta distinción afirmada por Vögtle entre el concepto de Iglesia como dimensión absolutamente postpascual y sólo criptogámicamente anticipada en la vida terrestre, y el concepto de reino de Dios como concepto central de la predicación terrestre de Jesús, apenas podrá ser mantenida en esa pureza estilizada con que Vögtle la afirma, desde el momento en que se cae en la cuenta de que el verdadero objeto real de la predicación de Jesús es Jesús mismo. Jesús lleva en sí mismo en todo momento y frente a toda posibilidad histórica (de rechazo o de aceptación por parte de su pueblo), en la absoluta reivindicación real de su absoluta potestad mesiánica, a la Iglesia consigo. Es esto algo de carácter metahistórico que no puede hacerse dependiente de la ocurrencia de determinadas contingencias históricas, por muy reales y atestiguadas que estas puedan resultar. En una palabra: Mt 16, 18 «puede» tal vez explicarse a través de la muy complicada red de hipótesis que Vögtle alza, pero «tiene» que explicarse en todo caso si Jesús es Jesús. Pero además Mt 16, 18 «puede» también explicarse de muchas otras maneras, entre otras, verosimilmente, por la que nos ofrece el texto inmediato de Mateo. Tanto más que por esto no queda en manera alguna debilitado cuanto Vögtle nota sobre el ministerio público de Cristo, dirigido exclusivamente a Israel. La dificultad escatológica puede ser resuelta como Vögtle lo hace —y no nos parece nada mal su manera de plantear el problema—, pero no es desde la dificultad escatológica desde donde ha de ser decidido «quién es Jesús». Admitida en definitiva, como Vögtle lo hace, la conexión objetiva entre el Cristo terrestre y la Iglesia postpascual (todo el fenómeno Cristo es postpascual; lo cual significa, por ende, que todo en Cristo tiene su dimensión prepascual) ¿no ha de resultar forzosamente «minimalista» el reducir la exteriorización de esa conexión instituyente a los últimos momentos que preceden a la muerte del Señor? ¿Existe entonces, todavía, una verdadera posibilidad pedagógica de asimilación por parte de los discípulos del texto de Mt 16, 18? ¿O ha de pasar todo en los días del resucitado donde, por ser la documentación más precaria, puede meterse todo lo que se tiene la sensación de no poderse meter en otro sitio? Y de todas formas, los textos que se refieren al resucitado y nos hablan de una colación de poderes, ¿no suponen una previa iniciación de los discípulos? ¿Por qué no será Mt 16, 13-17, 13 uno de los contextos originales en que esa iniciación acontece, preceptuándose a los discípulos que no manifiesten la mesianidad de Jesús (16, 20), ni su gloria? (17, 9). Las condiciones requeridas por Vögtle parecen cumplirse allí mismo.

En justificación de Vögtle hay que decir que su labor ha querido ser tan sólo indicar la posibilidad histórica de una conexión objetiva y dogmática. Pero en el diálogo real con las actuales tendencias históricas, creemos que se deja llevar por el deseo de acercamiento. La filología no puede contentarse con las verosimilitudes históricas abstractas. Y las verosimilitudes históricas permanecen abstractas, mientras no fijan de antemano las posibilidades reales del agente histórico. El fenómeno «Cristo» es un fenómeno histórico único que ha de atenderse, para su interpretación, a la palabra misma revelativa de Cristo tal como ésta queda contenida en la tradición. Si ésta no es aceptada, incluso metódicamente en el diálogo con los que no la aceptan

—como recordará Löhrer al principio de su estudio en esta misma Miscelánea—, entonces la exégesis católica sólo podrá tener un carácter «reducido» y «minimalmente» católico, y el diálogo ecuménico no gana con ello. La intención de Vögtle es sin duda mejor que la dirección que su trabajo marca.

LA UNIDAD EN LA IGLESIA

PIETER AALBERTUS VAN STEMPVOORT (protestante) y HEINRICH SCHLIER (católico) tratan el tema de la *unidad de la Iglesia en el N.T.* Stempvoort encara sobre todo el caso corintio, recogiendo aspectos fundamentales de su trabajo doctoral: *Eenheid en schisma in de Gemeente van Korinthe volgens I Korinthiers*. Amsterdam, 1950.

Stempvoort parte de que la unidad visible de la Iglesia primitiva, admitida hoy como un hecho tras la superación del esquema dialéctico hegeliano, es, sin embargo, una unidad con sus grietas interiores. No hay lugar para un primitivismo romántico.

Contra ese cisma no proyectado en el exterior de la Iglesia, actúa Pablo con su palabra y su acción. El autor enumera primero algunos factores de unidad, tal como pueden ser derivados de Pablo. Primero, la liturgia que hace presente a la Iglesia total en la acción cúlrica de la iglesia local. Un segundo lazo es la influencia universal del Apóstol, en su mediación personal, sobre las iglesias locales: «Así lo dispongo en todas las comunidades» (1 Cor 7, 17). De la misma manera también la primitiva Metrópoli, Jerusalén, es un factor regulador de unidad. «La idea de centro cuadra con la estructura de la iglesia cristiana: este pueblo ha sido dado a luz en una ciudad y busca siempre caminos para “convenir” en una ciudad».

Frente a Regensterf, reivindica el autor la calidad «jurisdiccional» de la iniciativa y conducción apostólicas. La plenitud del poder apostólico se desempeña siempre mediante la fórmula jurídica del «en nombre de...». Por esto se ha de dar siempre un carácter patriarcal a la dirección apostólica: el Apóstol es *padre in Cto.* y sólo así director de la comunidad. Y aunque el Apóstol actúa conjuntamente con la comunidad. «es el Apóstol quien toma y tiene la iniciativa». Esta función apostólica persiste, necesariamente, en la iglesia postapostólica. Orillando el problema de la sucesión apostólica, Stempvoort constata que «el hombre llamado a procurar la unidad», como Ignacio se llamaba a sí mismo, es un factor necesario de unidad en la Iglesia, en cualquier forma que este factor, derivado de la médula del apostolado, pueda presentarse históricamente.

Stempvoort investiga a continuación los distintos tipos o motivos de esta predicación del apóstol sobre la unidad, referidos a las diversas modalidades del cisma corintio. Primero, el uso distinto del concepto «cuerpo» tal como se presenta en 1 Cor 10-12. En los capítulos 10 y 11 el concepto «cuerpo» es entendido en un contexto sacramental. La Cena es, en forma especialísima, *fundamentum unitatis*. En el capítulo 12 aparece una nueva modalidad del concepto. Pablo subraya el único Espíritu, elemento del que el «cuerpo» vive, bebida de que el cuerpo queda embriagado por la predicación y la enseñanza. El Espíritu inaugura este cuerpo por el bautismo. El concepto de *soma* adquiere así su perspectiva pneumático-funcional. El Espíritu provoca una múltiple gama vital en el único cuerpo de Cristo.

En 1 Cor 1-4, en cambio, el concepto *soma* no aparece. Los cuatro capítulos constituyen, sin embargo, un clásico *de unitate*. La ausencia del concepto *soma* nos hace ver que Pablo no trabaja sobre un único tipo de unidad. No tenemos todavía ninguna imagen clara de los grupos de la comunidad corintia, pero a través de estos primeros capítulos se esboza netamente una línea general y un tema principal. La comunidad ha caído en la compañía de los sabios, escribas y dialécticos de este mundo. A la sabiduría de este mundo (que para Stempvoort no es, en este caso, la *sofía* griega, sino la *chokma* judía) opone el Apóstol la sabiduría de Dios, que es fuerza realizadora y no estéril dialéctica. En los eventos históricos de la cruz y de la resurrección de Jesucristo, se ha presentado el designio salvador de Dios, la sabia iniciativa divina frente a las locas actividades humanas.

El resultado más significativo de sus investigaciones es para el mismo Stempvoort, el hecho de que el Apóstol no haga frente a los partidos con un esquema fósil, ni con un determinado y cuadrado tipo de unidad. En cada caso va a la médula de la situación cismática y contra ella dirige su predicación. Frente a los grupos constituidos sobre personalidades, y las dificultades comunitarias, sociales y pneumáticas, subraya él aquellos elementos del Evangelio que se refieren a la situación concreta.

Siempre es Cristo la fuente de la unidad. Por él, tienen la Cena y el Bautismo una gran significación como fundamento eficiente de unidad. También el *Corpus Christi* tiene, como organismo, una gran importancia para el entendimiento de la unidad como pluralidad diferenciada. Así, el concepto de cuerpo se entiende no sólo sacramentalmente, sino también pneumáticamente: el Espíritu es también *fundamentum unitatis*. La predicación apostólica no trabaja, pues, siempre con el concepto de cuerpo, y cuando trabaja con él, lo aplica cada vez de manera específica.

La predicación de la unidad —advierte Stempvoort— se fosiliza fácilmente. De las metáforas surgen fácilmente fósiles dogmáticos. Sólo puede conservarse viva por una matización que se acomoda cada vez a las situaciones cambiantes.

No quisiéramos ser injustos con Stempvoort. Su estudio alude a las concretas condiciones de Corinto, tal como Pablo las refleja. El concepto de *Cuerpo* que aparece en la argumentación paulina de los c. c. 10-12, es algo más que un concepto y una metáfora bíblica, algo más que un motivo funcional de la argumentación del Apóstol *pro unitate*. Zerwick y Nober (Ver Dom 39 [1961] 282) han notado también que este concepto, si no aparece en 1 Cor 1-4 como quiere S., es en cambio un supuesto (Cf. 1 Cor 1, 13: *Divisus est Christus?*). Algo de la unilateralidad con que Regenstorf concibe el apostolado de Pablo desde una perspectiva meramente profética, nos parece alcanzar también la perspectiva, un tanto actualística, desde la que Stempvoort ve la unidad eclesial. Lo ontológico de esa unidad en su historicidad concreta —material sí, pero estructural— nos parece insuficientemente estudiado.

Sin preferencias confesionales, el estudio de Schlier nos parece más complejo. La unidad según Pablo, es estudiada en su raíz ontológica, en su estructura histórica concreta, en su apropiación existencial. Y el estudio es —no por añadidura— absolutamente bíblico.

La raíz última ontológica de la unidad eclesial es el mismo Dios Trino. Schlier recorre los textos en que esta Trinidad trascendente es presentada, en la especificidad personal de la *oekonomia salutis*, como raíz originante y

sustentante de la unidad eclesial. «Por El (Cristo) tenemos ambos (judíos y paganos) el acceso al Padre en un Espíritu» (Ef 2, 18).

¿De qué manera (estructura histórica y plexo estructural de la unidad) se abre la unidad de Dios en Cristo por el Espíritu? En la Palabra, responde el Apóstol. Esa Palabra que es el Evangelio, no el de un apóstol, sino el de todos en su unanimidad. Este Evangelio único tendrá que ser en definitiva fijado en formas objetivas. Es la ulterior historicidad de la palabra. Objetivación que no es petrificación ni vaciamiento, nota Schlier, sino «radicalización de la misma y única realidad hasta que la capacidad de decisión comportada por cada revelación cobra su forma tangible».

En medio del Evangelio, ofrecido por él, iluminado por él y, a la vez, sello de él, se realiza, según el Apóstol, el bautismo. Schlier recorre los numerosos textos paulinos que, de una manera u otra, presentan el bautismo operando la unidad de la Iglesia (1 Cor 10, 1; 6, 11; Ef 5, 26; 1 Cor 12, 13; 1 Cor 1, 13; Ef 1, 13; 3, 6; 4, 30). Así, junto al único Señor y la única fe, aparece el bautismo como fundamento efectivo y, a la vez, exigitivo, de la unidad de los unidos.

Esta unidad constituida en el bautismo por el Espíritu es robustecida y se ofrece intuitivamente en la Eucaristía (1 Cor 10, 17). Y precisamente por esto, es en la Eucaristía donde la desunión y el sectarismo se hacen evidentes.

Otros dos factores estructurales de unidad son, para el Apóstol, apostolado y carisma. Evangelio y apostolado, desde su mismo origen, no pueden ser separados. El apostolado es uno y unánime (Cf. Gal 2, 7 s.).

La calidad de este apostolado es tal que la manera como el Apóstol dispone, en presencia y en ausencia, de las comunidades por él fundadas, deja bien claro que todas estas comunidades están sometidas a la «jurisdicción» del Apóstol, tienen en ella su unidad, son conservadas en ella.

El carisma es la otra posibilidad del Espíritu para promover y robustecer la unidad. Según Ef 2, 20, desde el comienzo judíos y paganos son reunidos sobre «el cimiento de los apóstoles y profetas».

Suscitada y mantenida por todos estos factores, la unidad de la Iglesia se manifiesta como fenómeno histórico tangible y total, como unidad del pueblo de Dios, del Cuerpo de Cristo, del Templo del Espíritu.

Este único pueblo, magnitud sin problema para el Apóstol, se extiende además a todos los tiempos. Pues continúa a Israel y le cumple (Cf. Gal 6, 16; 1 Cor 10, 18; Rom 9, 25 s.; 15,4 s.; 1 Cor 10, 1 s.).

El único pueblo de Dios es también el único pueblo de Cristo. Este concepto cobra su rotundidad en el concepto paulino de «cuerpo de Cristo». Prescindiendo del origen del concepto y su evolución en Pablo, Schlier subraya que con él se expresa «la unidad esencial y al mismo tiempo concreta de la Iglesia»; es, pues, un concepto ontológico-histórico. Este cuerpo es uno, porque es el cuerpo del único Cristo (la cabeza) y así es Cristo en su cuerpo.

Con el concepto de cuerpo de Cristo se apareja en Pablo el concepto de «edificio» o «templo». También este concepto sirve para hacer intuitiva la unidad de la Iglesia como único santuario de Dios. Este edificio o templo único lo es, como lo muestran especialmente 1 Cor 3, 16 s. y Ef 2, 20 s., en virtud del único Espíritu, que edifica con los creyentes esta «habitación de Dios en el Espíritu», para que ellos, a su vez, en unidad y concordia,

sean los custodios de este Espíritu uno, que llena con su inspiración esta casa o templo.

Finalmente analiza Schlier las condiciones existenciales de asunción de la unidad, según San Pablo. ¿Cómo asume y conserva el hombre esta unidad? En la fe. Esta unidad es una unidad de fe, como respuesta al evangelio uno. Como condición del bautismo que incluye en la unidad. La fe es una renuncia a toda justificación propia por las obras, la raza o la gnosis. Es una entrega a la justicia de Dios anunciada en el evangelio y, como tal, es obediencia. De esta audición obediente del evangelio brota entonces un saber de la fe (Glaubenswissen) y una progresiva e interior intelección de la fe (Glaubenserkenntnis). La unidad de la Iglesia es también unidad de este saber interiorizante y progresivo de la fe. Pero éste no puede ser separado de la confesión de la fe (Glaubensbekenntnis), de la homología. Participando en la unidad comunitaria de la homología es asumida y conservada la unidad de la fe. Lo mismo acontece con la esperanza designada expresamente en Ef 4, 4 como fundamento de la unidad de la Iglesia. Ella es la perspectiva de profundidad de la unidad de la fe. Todo cisma en la Iglesia —como lo muestra el caso de los entusiastas de Corinto— nace de una sustitución de la esperanza de Cristo por las propias vivencias actualísticas (gnosis, sabiduría verbal, gozo mágico del sacramento).

Pero es sobre todo la caridad la que asume y conserva la unidad. Su fundamento es la amorosa entrega de Cristo con que El asumió a los hombres y sus pecados. El Espíritu derramado en nuestros corazones nos abre a ese amor. La forma general de éste en la comunidad y más allá de ella, es la *filadelfia*: amor fraternal.

A esta tríada conservadora de la unidad, subordina todavía Pablo una forma especial de la fe y la caridad: la humildad. Esta es la que falta a los judaístas y a todos los «snobistas» cristianos de la gnosis y del actualismo individualista. La unidad de la Iglesia, que se fundamenta en la cruz de Cristo, sólo es garantizada finalmente por la aceptación de la cruz de Cristo, que nos hace soportarnos y amarnos los unos a los otros.

Cimientos y líneas fundamentales de la unidad quedan claros en la enseñanza paulina. Schlier resume así el resultado de su estudio: «esta unidad es el efecto y el reflejo de la unificante unidad de Dios en Jesucristo en virtud del Espíritu Santo. Radica en el ser salvador y en la voluntad salvadora de Dios. Crece a partir de los medios y dones de salvación, de los que se sirve Dios en Jesucristo por el Espíritu Santo y que constituyen también en sí una unidad esencial; de la única palabra y sacramento que operan la unidad; del apostolado que la protege y la exige; del carisma que la vivifica y la alimenta. Así, la unidad de la Iglesia se evidencia como histórico-concreta y no sólo ideal; actual y no sólo futura, ya dada y no sólo a producir, la unidad del único pueblo de Dios, que es el cuerpo único de Cristo y el templo del Espíritu Santo. Es experimentada y garantizada en la experiencia de la fe y de su conocimiento, de la esperanza y del amor, y primera y últimamente en la humildad».

De esta manera contempla Schlier la unidad de la Iglesia, totalitariamente, desde sus dos polos esenciales: como permanente acción unificadora del Dios uno y trino, pero también en toda su encarnación concreta en que la unidad surge de la docilidad a la voluntad histórica del Dios que asume la historia y su pesadez, incluso su petrificación institucional. Pero la fe, la esperanza y la caridad que el Espíritu imprime en los corazones unificados,

son capaces de transformar las piedras en el único hijo de Abraham, en el Hijo de Dios, en el Cristo uno.

ESCRITURA Y TRADICION

ERNST KINDER (evangélico) y R. GEISELMANN (católico) tratan el tema de la «Tradición» en su conexión con la «Escritura».

Subraya Kinder, desde un comienzo, que no se puede partir de la oposición Escritura-Tradición para referirlas ulteriormente una a otra. El indecible evento de la irrupción salvadora de Dios sobre nuestra historia en Cristo es origen, «asunto» y fin de ambas dimensiones. Desde él ha de ser encarada su mutua y nativa imbricación.

La tradición no es primariamente transmisión de enseñanzas, sino testimonio continuado de ese indecible evento salvador ya realizado. Ese evento, empero, dado su carácter salvador que se ofrece a nuestra libertad, no puede ser transmitido sino de la fe a la fe. Y esto implica que, las experiencias personales de la fe abultan necesariamente la ulterior transmisión de ésta. De aquí que se haga necesario un contraste (entre el evento engendrador de la fe y la personal y sucesiva transmisión de ésta) para que la fe pueda seguir siendo fe en la «historia» acaecida totalmente de una vez por todas. Lo mismo ha de decirse de la transmisión comunitaria de la fe, de la transmisión eclesial, ya que la palabra de Dios en Cristo engendra siempre comunidad en torno a sí. Pero vehiculada necesariamente por la fe y la comunidad de la fe, éstas no son el «spiritus rector» de esta transmisión. Dios mismo, como Espíritu Santo, es y tiene que ser el auténtico sujeto de transmisión de esta acción salvadora del Padre en Cristo, que ninguna tradición puede «arrendar» y reducir así a inactividad. Vertical y horizontal son absolutamente necesarias, pero no pueden sustituirse mutuamente.

El canon de la Sda. Escritura es precisamente la objetivación de ese «contraste estructural» (bleibender Gegenüber) entre lo «transmitido» y la «transmisión», y es la hipóstasis de la irreductibilidad del evento salvador. Ciertamente que la misma Escritura es un fragmento de tradición, pero un fragmento «cualitativamente irrepetible», pues es la tradición primitiva mensurante del acontecer salvador, está señoreada por éste de manera única, y es así la medida que mide toda otra tradición.

Es decir, Iglesia y N. T. nacen ambos implicados del mismo evento salvador. Pero dentro de este acontecer pneumático se da una diferencia estructural e insuprimible. El canon de la Sda. Escritura representa en la Iglesia lo «permanente apostólico», es decir, la representación de Cristo en la Iglesia y para la Iglesia. Toda otra instancia autoritativa en la Iglesia, piensa Kinder —tradición oral o formal institución de la sucesión jurídica del oficio apostólico—, están sometidas a este elemento y son determinadas por él.

Ahora bien: tradición oral y sucesión apostólica constituyen el concepto romano de tradición, en cuanto éste se puede contraponer a la Escritura. En ambos se encuentran elementos muy justificados y necesarios, subraya Kinder. Pero, por lo dicho, ambos deben quedar normados por el testimonio apostólico en su objetivación escrituraria.

Por lo que se refiere en concreto a la tradición oral, admitida su existencia y validez, se subraya su deficiencia en el «carácter objetivante».

No sometida a la normación de la Escritura, queda expuesta fácilmente a la dominación de otros motivos. Esta es la razón de que, al aceptar el canon como «norma normans» de toda tradición y para todo tiempo, la Iglesia primitiva se sepa dominada, ligada y determinada por este acontecer salvador. Le pone «frente» a ella, de cara a toda su ulterior vida y actividad, ya que él, en su autonomía y, también, en su misma contingencia irremplazable e incompletable, permanece el *elemento rector*. En la confirmación del canon, la Iglesia no se sentía como productiva, sino como confesante.

La Escritura, empero, no es un elemento aislable frente al resto de la tradición. Kinder cita a Karrer: «La Escritura no es Escritura, para permanecer Escritura; el Cristianismo no es una religión del libro, aunque viva de la palabra bíblica». Y por su cuenta añade: la experiencia y la expresión de la fe de la Iglesia, son el «comentario primario», suscitado por la Biblia misma, para la recta inteligencia de ésta.

Sería caprichoso reconocer un valor teológico a la Iglesia primitiva como recipiente y confirmante del canon de la Escritura, y desvalorizar teológicamente el ulterior tiempo de la Iglesia, o tomarlo tan sólo como objeto de crítica.

Sin recelo afirma Kinder que católicos y protestantes estamos de acuerdo, primero, en la afirmación de la tradición. Sería un error de los evangélicos considerarse como posición absoluta, sin raíces históricas. Esto hay que afirmarlo sin complejo de inferioridad como voluntad de Dios. También ambas confesiones están de acuerdo en no permitir un crecimiento autónomo, puramente orgánico, de la tradición. Pero ambas confesiones realizan la crisis de la tradición por la Escritura de manera distinta. Dos garantías de esta crítica cree poseer la Iglesia Católica: el «consenso universal de la fe» (*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*), y la jerarquía de magisterio que la preside. En ambas, la Iglesia Católica se presenta a los ojos de Kinder y de sus hermanos de confesión conducida por un optimismo excesivo. La primera garantía intenta fundarse en la tradición apostólica oral —así lo ve Kinder— de la que sucesivamente van deduciéndose nuevos «dogmata materialia». Esta dimensión parece a Kinder demasiado vaga, amenazada de justificar sólo formalmente, y en justificación puramente aposteriorica, tradiciones prolíficas nacidas de otros fundamentos históricos. ¿No será sólo un pretexto para escapar a la única crisis de la Escritura? Ciertamente fe e Iglesia viven siempre del evento salvífico, pero no lo tienen nunca en sí, sino que más bien se les contraponen. Y, cuando se la entiende bien, éste es el sentido de la fórmula de los reformadores: *sola scriptura*.

Por lo que se refiere al magisterio infalible, cierto que los católicos admiten la Escritura como norma de la tradición. Pero creen también que la interpretación del magisterio es, *eo ipso* cristomorfa, porque el magisterio —*qua* institución— comporta consigo la asistencia de Cristo. Pero... «*muestra* convicción —añade Kinder— es que el acontecer salvador, por su mismo ser, no puede sufrir tal condensación absoluta en una instancia histórica y fijada jurídicamente».

Kinder reconoce, finalmente, que también la Escritura como absolutización histórica del vehículo de la fe, constituye un peligro para la comprensión evangélica: espiritualismo, actualismo, biblicismo, confesionalismo, purismo atradicional.

El autor acaba con esta conclusión: «La acción salvífica de Dios en Cristo, que es en definitiva lo decisivo de toda tradición eclesiástica, obliga

a tomar en serio la tradición suscitada por aquella acción y a través de la cual llega ésta última a nosotros y continúa hacia otros; pero prohíbe la absolutización de cualquier fragmento de esa tradición. Se sirve de ella, pero quiere conservar a todo trance su autonomía creativa. Y, precisamente para esto, se da en la Iglesia la Escritura en su carácter de última instancia.»

En su estudio nos ofrece Kinder uno de los recelos más profundos de los evangélicos frente a la Iglesia Católica. El lo expone con serenidad y manteniéndose en el terreno de los principios, evitando la polémica sectaria. Y desde ese terreno, hay algo que llama la atención del lector católico en el estudio de Kinder. Si el Espíritu es, en definitiva y decisivamente, el rector de la transmisión del acontecer salvador, ¿puede El asegurar esta transmisión de otra forma que garantizando la transmisión histórica de los transmisores? Católicos y protestantes estamos de acuerdo en que esto ha sucedido de manera privilegiada y decisiva en el hacerse Escritura la tradición primitiva. Pero, si la «Escritura es Escritura para no permanecer Escritura, sino operar la redención viviente de la comunidad que la lee», ¿no ha de garantizar también el Espíritu la misma lectura histórica de la comunidad que lee la Escritura? Con todas las precisiones que puede ser y son oportunas, este optimismo sobre la historia de la Iglesia pertenece a la misma esencia de la «Buena Nueva». Y el contenido de ese optimismo es, en definitiva, lo que afirma el católico con su doctrina de la infalibilidad del magisterio. Kinder llama muy bellamente a toda actual expresión de la fe de la Iglesia «comentario primario» de la Escritura. Pero, si la viva voz de ese «comentario» no estuviera señoreada por la misma asistencia del Espíritu, ocurriría un hiato insalvable entre Escritura y vida de la Iglesia, y quedaría truncada la obra redentora. No podemos salvar tanto la pureza de la acción divina en la historia de la Iglesia, que nos quitemos la misma alegre seguridad de haber sido redimidos, y continuar siéndolo, que es en definitiva el contenido de nuestra fe común.

Por lo que se refiere a la «tradición oral», no nos parece que pueda identificarse sin más, sin hacer de ello problema alguno —como no parece hacerlo Kinder—, el dogma católico de las «sine scripto traditionibus», con una determinada interpretación histórica católica de ese dogma. Aunque esa interpretación histórica haya sido de hecho la más común, por ser la más «fácilmente representable», la más «cosista». Desde luego, las «sine scripto traditiones» de que el Tridentino habla, *no pueden* ser entendidas primariamente, y partiendo del texto mismo del Tridentino, como contenidos absolutamente independientes de los contenidos «in libris scriptis». Puesto que el Tridentino, en definitiva, *no quiso* definir esto. El texto mismo del Tridentino es mucho más rico y más matizado de lo que una visión superficial puede pensar. Pero de esto tendremos ocasión de hablar al comentar el punto de vista del interlocutor católico de Kinder: Josef Rupert Geiselman.

El estudio de Geiselman lleva por título: *Escritura-Tradición-Iglesia. Un problema ecuménico*. Se subraya así la evidente importancia del tema en el diálogo ecuménico.

Reitera G. su tesis de que la teología posttridentina del *partim-partim* es el mayor obstáculo, aún hoy, para el entendimiento ecuménico respecto al tema. Esta dificultad, más que al Tridentino mismo, sería imputable a la «tradición didáctica» y, por ende, simplificadora de los dos grandes catequistas de la Contrarreforma: Belarmino y Canisio. Ambos a su vez no hacen más que universalizar los «Loci Theologici» de Cano. A éste atribuye G.,

en definitiva, gloria y responsabilidad de la victoria de la teología del *partim-partim* en el área católica.

Es la tradición anglicana la primera, cronológicamente, en exteriorizar sus dudas sobre la realidad de esta presunta decisión tridentina. Para Palmer, el artículo 6 de la confesión anglicana, que expresa la suficiencia de la S. E., está mucho más cerca del decreto tridentino de lo que muchos teólogos romanos quisieran aceptar. Rich reiterará el mismo planteamiento en 1953. No es la doctrina de las dos fuentes, sino la interpretación del magisterio como instancia exegética autoritativa de la fe, lo que separa a Inglaterra de Roma.

Para Taylor, en cambio, la interpretación tradicional del *partim-partim* es una pieza central del dogma católico. Sobre esa interpretación se funda en definitiva la exigencia católica del primado romano. Crammer añade: si se diera cualquier palabra de Dios fuera de la Escritura, no podríamos nunca estar seguros de la palabra de Dios. Si estuviéramos obligados a creer determinadas cosas que sólo por tradición oral de los apóstoles han sido transmitidas, estaríamos obligados a creer no se sabe qué.

Geiselman reitera una vez más que el decreto Tridentino ni decide la suficiencia, ni decide la relación en el sentido del *partim-partim*. Ciertamente que la intención de Roma, expresada por Del Monte en la asamblea general del 12 de febrero de 1546, era definir la relación de Escritura y Tradición en el sentido del *partim-partim*. Pero la enérgica oposición de Bonucci y Nacchianti hizo que apareciera un texto modificado en la decisiva sesión del 8 de abril. El *partim-partim* quedaba sustituido por el *et-et*. El Concilio no quiso dar la razón a ninguno de los dos partidos teológicos.

Geiselman concede, sin embargo, que el Concilio decreta antirreformísticamente. El Vaticano no va tampoco más allá. El problema, pues, se sigue viendo con la «óptica» de la contrarreforma. Y hora es ya —piensa G.— de plantearlo en una visión integralmente católica, como lo ha hecho H. Küng con la doctrina de la justificación y Deneffe con el concepto de Tradición.

Geiselman reparte prolijamente las responsabilidades de este aislamiento teológico en la consideración de las relaciones entre Escritura y Tradición. Por una parte, la extrema teoría luterana de la inspiración que considera la Escritura como un arcolito bajado del cielo (siglos XVI y XVII). Pero, también la teología católica del XIX es hija de la teoría del *partim-partim*. El mismo proceso de aislamiento resulta de la consideración puramente filológica o arqueológica de la Biblia. La dificultad de una recta inteligencia se patentiza también en las dos extremas interpretaciones que actualmente se contraponen. La una, la interpretación existencial de la palabra de Dios, tal como se presenta en la comprensión actualística y kerigmática extrema de la teología de Bultmann. De otra parte, nos encontramos con una interpretación de la revelación como un «plus» de verdades comunicadas, en que queda olvidado el Dios revelante que ciñe al hombre en situación y decisión frente a El. La Biblia no nos es ofrecida por la Iglesia como una cantera de la que podamos extraer fragmentos para confirmar nuestros presupuestos teológicos.

El centro de la Sagrada Escritura es el misterio de Jesús, el Cristo, el Salvador del mundo. Este es el misterio que se ha producido entre nosotros, y es un acontecimiento orgánico total, del que la *paradosis* fijada en la Escritura, y condensada en forma sólida y en fórmulas —homologías, himnos y formaciones cúllicas— es sólo la concreta formación de ese misterio en la

vida de la Iglesia Apostólica. Si esta Sagrada Escritura no es una dimensión aislada, sino en conexión con la tradición que la guarda y que no queda suprimida por la canónica institución de la Escritura, y si —como G. ha hecho notar antecedenemente— las palabras y los hechos de Jesús han sido ensamblados por esta viva paradosis dentro de la respectiva situación, entonces no puede hablarse de que la Sagrada Escritura nos suministre tan sólo fragmentariamente el Evangelio de Jesucristo. Leída en la Iglesia, comentada por ella, *anuncia la totalidad del misterio de Cristo*.

Bajo estas condiciones cree G. poder hablar de una suficiencia de contenido de la Sagrada Escritura. En su favor se encuentra en el siglo XIX con Dobmayer-Senestrey, Möhler, Newman, Joh. Ev. Kuhn. Y en el XX con numerosos teólogos representativos: Deneffe, K. Rahner, O. Karrer, P. A. Liégé, M. Chenu, Danielou, Henry St. John, Seb. Bullough, y otros que simpatizan. Especial importancia concede a las ideas de A. M. Dubarle, cuyo tratamiento del tema reseña más extensamente, en especial su reivindicación del Newman católico para la teoría de la suficiencia de la Escritura.

No son sólo teólogos católicos los que ven así el tema. En círculos representativos luteranos observa G. la misma tendencia. Cita en especial a su codialogante Ernst Kinder, y a Max Lackmann. Geiselman cree, incluso, que la posición de este último puede llegar a coincidir con la de la Iglesia Católica. Escribe Lackmann: «la fe católica no puede leerse en la Escritura de una forma simplemente gramatical y racional... pero sí que es ciertamente atestiguada por la Escritura, cuando uno vive y cree con la Iglesia Católica. Lo que a la Iglesia no le es testimoniado por la Sagrada Escritura, queda sin más evidenciado como no-católico». Esto tiene su raíz en que «las decisiones de fe católicas exigidas una y otra vez a lo largo de la historia de la Iglesia, no obtienen su legitimidad divina sólo porque se manifiesten simplemente idénticas, formal o materialmente, con la palabra escrita. Pues en ellas se despliega en proceso histórico —bajo las especiales exigencias y condicionamientos del pueblo de Dios conducido a través del desierto por el Espíritu Santo— la vida de Cristo y la obra de Cristo, que, sin duda, ha quedado documentada en forma única y obligatoria en la palabra de la Escritura, pero que se crea también de nuevo conceptos, y desvela nuevos contenidos de la palabra de la revelación, que en la Escritura no se encuentran así explícitamente». (MAX LACKMANN: *Ruf der evangelischen Christenheit zur katholischen Erfüllung*, in: *Katholische Reformation*, hrsgb. von Max Lackmann u. a., Schwabenverlag, Stuttgart, 1958, pp. 90-91).

Se consultará con provecho, en la citada nota de Zerwick y Nober (Verb Dom 39 [1961] 281), la serie de teólogos que en la actualidad defienden una actitud fundamentalmente contraria a la de Geiselman. Allí mismo también, algunas notas históricas sobre la interpretación del Tridentino. Tal vez no nos equivoquemos demasiado si compendiamos así la reserva de estos teólogos contra la teoría histórica y dogmática de Geiselman: «cierto que la teoría del *partim-partim* es un error, interpretada extremamente. Ciertamente ella no respeta la intención clara del Tridentino. Pero, Geiselman, a su vez, vulnera la letra y la mente del Tridentino, tendiendo a hacer desaparecer esa "interior dualidad" en que la Revelación se escinde, y que tan *marcadamente* subraya el "et". Suprimiendo la interpretación cosista del *partim-partim*, no se puede sustituir a ella una interpretación anti-anti-reformística que no respete la real dualidad de fuentes dentro de la única revelación, dualidad a la que el Tridentino se refiere tan netamente como a la unidad

del Evangelio de Jesucristo de que esa dualidad resulta. En la teoría de Geiselmann, las "traditiones sine scripto" que vehiculan hasta nosotros "veritatem et disciplinam" de Critso, apenas son salvadas».

Esta objeción es seria. Pero antes de tomarla en cuenta hay que felicitar a Geiselmann, y hay que felicitarse con él de algunas cosas. De que haya quedado más clara, en la interpretación de Geiselmann y Dubarle, la interior unidad del Evangelio de Jesucristo, anterior a su escisión en diversos modos expresivos; unidad demasiadas veces olvidada en la «tradición» didáctica y simplificadora de los manuales. De que la Escritura queda subrayada de manera neta, como queda en el Tridentino, precisamente al referirse a ella el Concilio enfrentándola con el más vago «sine scripto traditionibus». Que finalmente se nos insinúe la posibilidad de admitir una «real dualidad» de las fuentes de la «revelación única», sin tener que concebir la relación entre ellas como una relación de «distintos contenidos». Sin duda, la relación es mucho más matizada.

Pero habría también que preguntar a Geiselmann: ¿qué es esa «tradición» que, según el Tridentino, junto a la Escritura y distinta de ella, continúa y vehicula la «transmisión del Evangelio de Jesucristo» hasta nosotros? ¿Es ella tan sólo la «conciencia eclesial de la Escritura»? Supuesta su real «objetividad», afirmada sin reserva por el Tridentino, junto a la real objetividad de la Escritura, ¿cuál es su función concreta en la economía de la revelación? ¿Qué calidad cobra en ella «lo revelado»? Mientras todo esto no quede claro, nos parece que el tratamiento del tema «Escritura-Tradición» no se enfoca de manera verdaderamente «católica». Seguimos dentro de la dialéctica de la Reforma.

Lo que nos deja insatisfechos de la exposición de Geiselmann, no es lo que se nos dice *positivamente* de la Escritura. Sino lo que se nos silencia de las otras «sine scripto traditionibus». Porque, si es cierto que el Concilio marginó conscientemente el *partim-partim*, decidió el «et-et», que hace de la «Tradición» con la «Escritura» *fontem omnis et salutaris veritatis*. No es sólo tarea de Geiselmann. Es una urgente tarea ecuménica. Pues, ciertamente, sólo desde un concepto profundizado —escrituraria, teológica y filosóficamente— de «tradición», puede entenderse lo que la Iglesia Católica ha querido ser siempre y desde donde siempre ha querido entenderse a sí misma.

MINISTERIO Y COMUNIDAD

GEORG HOFFMANN y MAGNUS LÖHRER estudian el central tema eclesiológico: *Amt und Gemeinde*.

Hoffmann parte de un planteamiento misional. De cara a la tarea misional brota la pregunta: ¿Cuál es, propiamente, la situación del simple miembro de la comunidad, que ni es teólogo, ni ostenta función ninguna oficial, en la Iglesia Evangélica? ¿Cómo lograr que se encuentre en la Iglesia como en su patria? Esta pregunta es un aspecto del problema de las relaciones entre «ministerio» y «comunidad». Y el tema, como el tema pariente «palabra-sacramento», si tiene una importancia intraconfesional, tiene también una actualidad decisiva en el diálogo interconfesional.

Prescindiendo de si no es ya una simplificación el dividir las confesiones por su acentuación respectiva del «ministerio» o de la «comunidad»

—de la «palabra» o del «sacramento»— ambas confesiones se esfuerzan hoy por tener ante la vista ambos aspectos y vencer las unilateralidades derivadas de la propia comprensión. Por ambos lados, nombres muy representativos se esfuerzan por una visión totalitaria. Y, sin embargo, sería superficial hablar de tendencias protestánticas en el catolicismo, o de tendencias romanizantes en el protestantismo. En su acercamiento asintótico por razones de integridad dogmática, ambas confesiones permanecen afinadas en sus opciones de principio: concepción de la jerarquía como sacramento en el catolicismo; suficiencia universal del bautismo en la concepción luterana.

Pero, sin menoscabo de estas diferencias, ambas confesiones se plantean el problema de cómo reactivar, en una colaboración adecuada, a ese simple miembro —sin oficio— de la comunidad, que es el laico. Hoffmann encuentra curiosamente extraño que, en la Iglesia del sacerdocio universal, esté todavía por solucionar el papel de la comunidad. Pero es así. El protestantismo, en especial, el luteranismo alemán, ha vivido una curiosa evolución.

Si desde el punto de vista teórico tiene el peligro de quedarse muy corta la reflexión teológica luterana sobre la importancia específica del «pastor», en la práctica, la trama de la situación concreta ha llevado a una dimisión de la actividad adulta del fiel. El predominio de la «palabra», en la Iglesia luterana, ha conducido al «comisionado» de la palabra a una acción unilateral, quedando convertidos los miembros de la comunidad en pasivos «oyentes». La ortodoxia luterana de la «pura doctrina» ha tenido como consecuencia una estilización doctrinaria de la proclamación del evangelio, y una «escolastización» del pensamiento de la Iglesia.

Apoyándose en los correspondientes artículos de la Augustana, Hoffmann afirma que la auténtica relación entre ambas magnitudes sólo puede ser determinada por una doble afirmación complementaria. Por una simultánea afirmación de recíproca contraposición y solidaridad (ein *Zugleich* von *Gegenüber* und *Miteinander*). Igualdad de rango (*Gleichrichtung*) y contraposición dentro de éste (*Gegenstellung*) determinan la comprensión evangélica de las relaciones entre «ministerio» y «comunidad».

Claro está que la teoría deja siempre margen al desviacionismo práctico y Hoffmann describe con detención los dos posibles errores prácticos: el sistema de «un solo hombre» (*Einmannsystem*) y la pura yuxtaposición espacial del «ministro» y la «comunidad», en que el «ministro» queda convertido en el que «precede en el rezo».

La auténtica relación se hace intuitiva en el servicio divino que es, más fundamentalmente, la fuente misma de la diferenciación y de la unidad. En la predicación, vuelto hacia el pueblo, el ministro expresa la contraposición (*Gegenüber*). En la adoración, vuelto hacia el altar, el ministro expresa la solidaridad (*Miteinander*). Pero estos aspectos no son puros, sino que se producen con interferencias que se hacen también intuitivas en el decurso del servicio. Por lo que se refiere al aspecto esencial e intrínseco del problema, opina Hoffmann que, de acuerdo con la mentalidad evangélica más predominante, no se podría derivar del evangelio una doctrina de los «ministerios», concreta en sus detalles, y que pudiera ser decisiva para nuestra actual estructura eclesial. Una referencia a esta libertad podría ser vista en el hecho neotestamentario de que se nos relate por tres veces la transmisión del poder, una a sólo Pedro, otra a toda la Iglesia, otra al círculo de los apóstoles. Sin embargo, el «ministerio» no aparece como pura función. Junto

a los cristianos que, como bautizados, son reyes y sacerdotes, se presentan ya, en las comunidades del N. T., los comisionados —personalmente— para servicios a la comunidad y en ella.

La diferencia entre ambas categorías la sitúa Hoffmann, con la confesión augustana, en el «publice docere» y el «rite vocatus». Mientras que el laico testimonia en el ámbito de su vida personal, comisionado tan sólo por el mandato universal de Cristo, el «ministro» está comisionado por la misma comunidad para el ámbito total y oficial de ésta. Pero el bautismo sigue siendo suficiente fundamento de ambas comisiones.

Ahora bien: la comisión dada por la Iglesia al ministro, es también comisión dada por el Señor de ella, y es así como queda estructuralmente fundamentado el momento de la «contraposición» dentro de la solidaridad.

La vocación del ministro no puede ser entendida como mera delegación de la comunidad. Y sería malentender a Lutero insistir exclusivamente en los textos que podrían sugerir esta interpretación. Además del aspecto jurídico-representativo existe otro, interior y personal, que se da entre Cristo y el que va a ser su servidor en la comunidad. Este es el decisivo. Por encima de todo respaldo en la comunidad, el comisionado está respaldado por Aquél que le dice: «Mira, yo te envío».

Pero esta contraposición, nacida de la vocación interior del ministro y de su vocación referendada por la comunidad, queda siempre frenada por la solidaridad que nace del sacerdocio universal de los fieles. Hoffmann sensibiliza estas ideas sobre la intrincada relación «ministerio-comunidad» en el siguiente esquema. Imagínese un triángulo cuyo ángulo superior designa a Cristo, el ángulo inferior izquierdo al «ministerio», el derecho a la comunidad. Las líneas ascendentes de los ángulos inferiores al superior, significan la solidaria radicación de ministerio y comunidad en Cristo. Pero, al mismo tiempo, existen dos líneas de distinta dirección que refieren «ministerio y comunidad» de distinta manera entre sí y con Cristo. Por un lado, una línea que uniría Cristo-comunidad-ministerio; ministerio y comunidad se encuentran entonces en la misma línea de movimiento; en el ministerio se continúa el encargo dado a toda la comunidad, es como una condensación del universal ministerio cristiano. Pero hay otra línea que desciende en la forma Cristo-ministerio-comunidad; este movimiento se contrapone al anterior; en el ministerio por El comisionado se presenta el mismo Cristo a la comunidad. Y este ir y venir del ministerio a la comunidad, y viceversa, es posible solamente porque ambos ángulos quedan unidos al tercero, que representa a Cristo.

Hoffmann anticipa la impresión que estos desarrollos pueden causar en una mentalidad católica. La inteligencia católica —apunta él mismo—, aún aprobando largamente muchos de estos desarrollos, vendría a preguntar, si las seguridades dadas para una recta relación entre «ministerio» y «comunidad», pueden mantenerse fuera de una inteligencia sacramental. La comprensión evangélica, en cambio, no puede verse libre del temor de que, el ministerio sacramentalmente entendido —a pesar de una óptima voluntad—, se convierta en un muro de separación frente al cristiano común. Las diferencias permanecen. Pero, tal vez son más sutiles de lo que cabría pensar. En todo caso merece la pena que se siga hablando del problema no sólo entre «nosotros» —piensa Hoffmann—, sino en un ámbito interconfesional.

Tiene razón Hoffmann al anticipar el punto de vista católico. Su estudio, en que tantos puntos de contacto podemos verificar con alegría, nos resulta

demasiado aposteriórico, demasiado derivado de las necesidades de la praxis pastoral. Ese *Plus* que Hoffmann afirma, sobreañadido al sacerdocio universal de los fieles ¿qué base neotestamentaria tiene? ¿Cómo explicar el carácter no meramente delegado del ministro, sino por un *plus* pneumático operado en la visibilidad de la Iglesia? ¿Y no es ésta la pura noción de «sacramento»? Ciertamente, en la concepción de Hoffmann echamos de menos una más amplia «teología sacramental». La ordenación como sacramento, por otra parte, en nada deroga la primacial dignidad del bautismo. El dogma católico admite y ha afirmado siempre una intrínseca gradación de lo sacramental, que permite la diferenciación orgánica de la Iglesia, sin establecer «muros» en ella. *Et divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus*. Las fácticas praxis erróneas en el seno de la Iglesia, que nadie puede negar, pero que tampoco pueden tajarse de manera absoluta por ninguna praxis reformatoria, como la misma historia protestante confirma, nunca pueden ser motivo para una modificación de los principios.

La contribución de Löhner es densa y clara a la vez. Forzosamente habremos de simplificar su presentación. Comienza con unas consideraciones metódicas definitivas en su obviedad. Se refieren tanto a la actitud católica en el diálogo ecuménico (necesidad de enlazar en él la trama entera de la tradición, incluso allí donde metódicamente habrá de ser marginada provisionalmente), como al problema del valor de los términos usados por la teología católica para la designación de las realidades cristianas trascendentales. Esta última nota tiene especial aplicación al tema: términos como «jerarquía», «derecho», «institución monárquica», etc., son recibidos con prejuicios por nuestros dialogantes evangélicos. Lo mejor que puede decirse de las obvias consideraciones que Löhner dedica al tema, es que están muy en su punto.

Lo más interesante del estudio de Löhner es la intentada perspectiva sacramental desde la que encara los dos polos de la relación: «ministerio» (jerarquía) y comunidad. Jerarquía y comunidad poseen —precisamente en su mutua relación— una *realidad figurativa sacramental*. Hay que verlas —para poder entenderlas— en su conexión con la Iglesia. Esta tiene que ser visible y, como tal, significar de manera eficiente la realidad invisible de la salvación. No existe, pues, una Iglesia visible «al lado de» la verdadera invisible, sino que la única Iglesia es teándrica.

El concepto de sacramento va unido esencialmente con el de signo. Pero un signo que no sólo significa una realidad, sino que la produce. No es sólo cifra. Lo mismo pasa con la Iglesia, en cuanto ella significa y contiene al mismo tiempo la realidad sobrenatural de la salvación. También ella es más que cifra. Jerarquía y comunidad pertenecen en su íntima relación a esta realidad figurativa y realizadora de lo figurado que es la Iglesia. Es cierto que la contraposición «ministerio-comunidad» existiría también en una Iglesia considerada como mera institución humana. Pero dentro de la estructura teándrica de la Iglesia, esa relación ha de ser entendida como el signo realizador de aquel encuentro que ha sucedido en Cristo entre Dios y el hombre. Como dice Semmelroth: «En el encuentro de la comunidad eclesial en esta tierra con los sujetos jerárquicos visibles e inmediatos, el encuentro del hombre con Dios es transferido a la superficie horizontal de la existencia social de la Iglesia, sin cesar de ser por esto, en lo más íntimo, el encuentro en la vertical entre el hombre y Dios».

En su significatividad sacramental jerarquía y comunidad poseen entonces una realidad sobrenatural pluridimensional. Como los sacramentos que son siempre, para Tomás de Aquino, signos anamnésicos, actualísticos, pronósticos y escatológicos. No existe gracia sacramental alguna que no esté determinada por la cruz, la resurrección y la plenitud escatológica, es decir, por el todo de la historia de salvación. De la misma manera, jerarquía y comunidad significan de manera efectiva la perenne y renovada fundación y vitalización de la Iglesia por el Cristo glorificado en el Espíritu Santo, y esto, en estricta referencia a la edificación de la Iglesia sobre el misterio pascual, y en referencia a la futura plenitud celestial.

De aquí se desprenden dos consecuencias sumamente importantes para el diálogo ecuménico: 1) referencia al acontecimiento pascual al que están estrictamente sometidos ministerio y comunidad; 2) referencia a la plenitud futura sin figuras que señala la provisionalidad de toda la economía sacramental, a pesar de su realidad actual y, por tanto, la provisionalidad también de la jerarquía.

Tras algunas consideraciones dedicadas al estudio de la estructura fundamental del ministerio espiritual, fijada en el par palabra-sacramento (consideraciones en que Löhner sigue a Semmelroth en la exposición de éste en *Das Geistliche Amt*), incorpora Löhner al estudio del tema el tratamiento sucinto del «carisma». Ha habido una subestima de este tema por parte de la teología católica, debida en parte a una reacción explicable contra el montanismo y donatismo y, modernamente, contra concepciones unilaterales como la de Sohm. Pero la *Mystici Corporis* ha inaugurado nuevas perspectivas.

Una fructuosa inteligencia de la relación entre jerarquía y carisma, exige ante todo superar toda exclusividad. La jerarquía es ya estructuralmente y no sólo episódicamente, en su magisterio ordinario y no sólo en el extraordinario, *carismática*. Sería curioso y contradictorio buscar y encontrar siempre la eficacia redentora de la gracia del Espíritu al margen de lo jerárquico. Pero, al mismo tiempo, jerarquía y carisma no se identifican. El carisma recuerda perennemente a la jerarquía la libertad del Espíritu dentro de «su» Iglesia. Pero sólo en la subordinación del viviente carisma a la jerarquía cobra el carisma su visible significación eclesial. Muy bellamente aplica Löhner estos principios a la vida religiosa como vida carismática «ligada» jerárquicamente con votos, no para extinguir la libertad, sino para señalar el sentido eclesiológico de ésta.

Finalmente dedica Löhner unos párrafos a la importante distinción entre la Iglesia como institución y la Iglesia como acontecer. Sigue en sus líneas generales el pensamiento de Karl Rahner (*Zur Theologie der Pfarre*). En definitiva, concluye Löhner, la realización existencial de la relación entre jerarquía y comunidad sólo podrá ser vivida allí donde la Iglesia es vivida en su acontecer más actual: en la celebración de la eucaristía por la comunidad local.

Lo mejor que podemos decir de la aportación de Löhner es que es católica, por la cuidada convergencia, en el tratamiento del tema, de cuanto había de ser tenido en cuenta para una visión suficiente —desde el punto de vista de una teología comprensiva del misterio cristiano, y desde el punto de vista de las consideraciones previas al diálogo ecuménico, es decir, desde la «actitud» católica para éste—. De manera muy especial nos parece iluminadora la concepción sacramental —en el sentido de símbolo y en el sentido de eficiencia simbólica— de la relación misma «jerarquía-comunidad».

Con todo, el estudio de Löhner está hecho sobre todo desde el punto de vista de la significación estructural y esencialista de la relación. Desde la perspectiva de la Iglesia como acontecer material habría que haber tenido más en cuenta la implicación del «laicado» en el mundo. Pues, de nuevo, no sólo se ha de tratar de no definir al laico negativamente desde el «clérigo», ni de una manera meramente formal como posible miembro pneumático de la Iglesia. Habría que hacer ver la significación última positiva del laico, implicada en su caracterización negativa como «profano» (cf. el sentido del término en el Exodo). La profanidad del laico como concepto negativo, implica su cosmicidad como elemento positivo. Esta cosmicidad es la que el Verbo baja a informar, aunque lleve a trascenderla. El amor del Padre a los hombres en Cristo, el amor del Padre al mundo, es, como el mismo K. Rahner ha señalado muy bien —porque es un amor redentor—, un amor cósmico. Y porque el laico queda incluido de forma esencial en la significatividad sacramental de la Iglesia, es por lo que ésta significa la glorificación sacramental del mundo.

Y ésta anuncia a su vez la definitiva recapitulación del cosmos en el sacramento primario y escatológico del glorificado Hijo de Dios.

En una palabra, el problema no es tan sólo: ¿cómo encontrar un puesto al laico en la Iglesia? Sino entender a la Iglesia como la continuidad de aquel amor redentor y restaurador que encuentra al «laico» allí donde éste ya siempre está, en la múltiple tarea y quehacer mundano, que por la encarnación del Hijo de Dios se ha trocado en tarea de santificación de la vida mundana, en *sacramentum mundi*.

PEDRO, LA ROCA

JOHANNES RINGER (evangélico) y JOSEF SCHMID tratan el tema clásico *Pedro, la Roca* desde dos perspectivas muy distintas.

En el estudio más largo de toda la miscelánea (pp. 271-347, de ellas 36 de densas notas), se esfuerza Ringger por demostrar que Mt 16, 18 con su contexto forma una unidad respaldada por todo un simbolismo religioso arcaico y que, por tanto, no sería fácil descomponer ese texto. El estudio lleva por subtítulo *La palabra sobre la Roca* (Das Felsenwort). «Interpretación de Mt 16, 18 sobre todo a la luz de la historia de los símbolos».

Frente a la pretensión de Calvino de que la «roca» de Mt 16, 18 se refiere al mismo Cristo, el consentimiento casi universal de la exégesis protestante hoy afirma que es Pedro el designado con «roca». La disensión, aún dentro del campo protestante, empieza con la interpretación positiva del sentido. Desde luego, negativamente, se afirma que el texto no puede ser utilizado para una fundamentación bíblica del Oficio Apostólico. Tal uso del texto queda fuera de las posibilidades exegéticas y no corresponde al sentido de Jesús. Desde luego, ambas confesiones están de acuerdo en reconocer la irrepitibilidad del apostolado neotestamentario, y también de alguna manera en que una cierta administración intraeclesial es necesaria y está de acuerdo con el sentido del conjunto del mensaje neotestamentario.

Antes de entrar en la auténtica médula del estudio —iluminación del texto desde la historia de los símbolos— toma partido Ringger en el debatido problema de la redacción original del texto. Para Ringer es aramea. Y aún en este lenguaje el juego de palabras «petros-petra» debió ser menos forzado

que en griego. La palabra original designa la «roca» y no la piedra de construcción. Con K. J. Schmidt sustenta Ringer el género masculino de la palabra en arameo. Y en la misma dirección se encuentran O. Holtzmann, J. Jeremías, E. Klostermann, etc.

Ringer se esfuerza por sacar a luz la primitiva simbólica que subyace al inmediato sentido textual, o más bien aquella simbólica de la que el sentido inmediato se nutre. Ya Cullmann se ha referido a ella (*Die Symbolbe-deutung des Felsens*: Theol. Wörterbuch z. NT VI, 95). Pero es sobre todo J. Jeremías quien lo ha hecho más extensa y penetrantemente en su trabajo *Golgotha und der heilige Felsen*. Otto Karrer ha tomado en cuenta este estudio de Jeremías en su libro *Um die Einheit der Christen*.

La leyenda del Gólgota en la tradición cristiana oriental depende en su mayor parte de tradiciones judaicas. El Gólgota se encuentra en relación, por una parte, con el sepulcro de Adán y con el sacrificio de Isaac, cuyo lugar se traslada desde el altar de los holocaustos en el Templo al Gólgota. Dentro de esta misma simbólica el lugar de la cruz de Cristo es el centro del cosmos, tanto centro de expansión de la creación como centro escatológico del trono divino, es decir, como el lugar de reunión de dos fines contrapuestos. La roca santa era tanto la puerta hacia el mundo superior como el ingreso en el inframundo. Pone límite a las caóticas aguas del inframundo que, sin embargo, suministran el agua de vida para la conservación del mundo.

La relación de la denominación «roca» a esta simbólica cósmica de la «roca» resulta así esencialmente polar. Pedro queda designado como roqueño cimiento para el fundamento del edificio de la comunidad mesiánica. Recibe la promesa de que el inframundo no tendrá poder alguno sobre él y sobre la Iglesia edificada sobre él. El Hades del texto griego no es, según la representación judía contemporánea, el lugar de los muertos en general, sino tan sólo el lugar de alojamiento de los muertos impíos hasta su definitiva condenación. Aunque Pedro muera, y aunque «se muera» en la Iglesia, el que «muere en el Señor» está sustraído al inframundo. Sobre él no tiene Satanás poder alguno. La roca y la edificación sobre ella persistirán hasta el fin de este tiempo.

Así como la montaña cósmica se alza hasta el mundo superior, también Pedro como vicario de la «santa montaña» —Cristo— tiene concedida sobre la tierra la función de atar y desatar para el cielo, como se expresa definitivamente en la subsiguiente palabra de las llaves. Mt 16, 17-19, es, pues, una unidad indisoluble. Aunque con esto no se hace más que tocar el problema de la genuinidad que requeriría toda una serie de consideraciones de por sí.

Desde luego ha de considerarse propio de las expresiones simbólicas el cambio en su aplicación, por lo que Ringer no cree que pueda oponerse contra Mt 16, 18 palabras como 1 Cor 3, 11 donde se habla de Cristo como cimiento, o Ef 2, 20 de los apóstoles. Que esta simbólica está profundamente arraigada en la conciencia simbólica del judaísmo y de la primitiva cristiandad, es lo que quiere confirmar ahora Ringer con nuevas comprobaciones añadidas al material ofrecido por Jeremías.

Un primer material comprobatorio le encuentra Ringer en los documentos de Qumran. Apoyándose sobre los dos libros de Millar Burrows, pone por delante esta declaración de principio: «Relaciones directas de Qumran a Jesús, sus discípulos y la Iglesia naciente no han podido ser probadas

hasta hoy». En cambio, «se dan conexiones ideológicas de múltiple especie, que no permiten, sin embargo, “deducir” los contenidos de la fe cristiana, entre otros bautismo y cena, a partir de las representaciones e instituciones de la comunidad de Qumran».

O. Betz ha mostrado que las metáforas del edificio y la plantación con las que —juntamente con la metáfora del «cuerpo»— se designan en los escritos neotestamentarios la vida interna y externa de la comunidad de Cristo, se encuentran también en los escritos de Qumran.

La imagen del edificio se diversifica en las de templo, ciudad firme, comunidad radicada en la roca, torre sólida y alto muro. El poeta de la comunidad entiende de sí mismo estas dos últimas metáforas, si bien como exponente de la comunidad. Por otra parte, el poeta-orante compara la rabia de los enemigos de la comunidad —entendida ésta como la potencia contraria de Belial— con el estruendo de las aguas del abismo, y su suspiro llega hasta las «puertas de la muerte». Es la misma simbólica que hemos encontrado en el texto de Mt 16. Lo diferencial consiste, por una parte, en que mientras Jesús es el que va a fundar su comunidad escatológica, Dios es el edificante de la comunidad de Qumran, aunque también el orante de Qumran hable de «mi comunidad». Este claro paralelo lingüístico de la expresión de Jesús testimoniada por Mt 16, «mi iglesia», hace menos probable el argumento de los que quieren rechazar la genuinidad de Mt 16 por creer imposible tal expresión en los labios de Jesús. Otra diferencia es, que Mt 16, 18 designa a una persona singular y su función como «roca», mientras que en los textos de Qumran no se explica más esa «roca» sobre la que la comunidad se alza (signo claro, para Ringger, de que la imagen nace de una simbólica cósmica).

Esencial para la inteligencia del texto de Mateo es la manera cómo la comunidad de Qumran ve su relación al «esjaton». El edificio escatológico de Dios ya está preformado en la actualidad «por un círculo de hombres que se han congregado en torno a un hombre y su doctrina: el maestro de la justicia». A él se aplica la imagen del puntal que es usada paralelamente a la cepa.

También resulta instructivo, como paralelo a Mt 16 y Mt 18, lo mismo que a los lugares de los Hechos en que se habla de la cooperación de autoridades secundarias o conductores extraordinarios de la comunidad, de los ancianos y apóstoles, el complejo de las instituciones de Qumran en que interfieren distintas instancias. Se trata de círculos y poderes que se imbrican mutuamente más que subordinarse: el «plenum», el «consejo de la comunidad», el inspector que preside, como singular, al plenum, y tiene además de las funciones docentes y pastorales, también funciones administrativas y está constituido «sobre los asuntos del plenum», administrando también las posesiones de los recién ingresados.

Ringger concluye: «La comparación con la comunidad de Qumran muestra, ...que, tanto desde el aspecto histórico-simbólico como del de la constitución, hay que atribuir al Apóstol Pedro una situación directiva de excepción en la Iglesia primitiva, función de la que Jacobo no le desplaza, sino sólo le sustituye localmente al hacerse cada vez más amplios los círculos alrededor de Pedro, primero hacia Siria, y finalmente hacia Roma».

Ringger persigue su simbólica todavía a través de la compleja alegoría del Pastor de Hermas. Tras la minuciosa descripción de los momentos temáticos de éste que le interesan en su presente investigación, Ringger hace

suya la conclusión de Vielhauer: «Histórico-religiosamente se encuentra Hermas en la línea de Mt 16, 18; 1 Petr 2; Jeph 2 y 4, continúa esta línea y la remata». En último término esta simbólica se encuentra todavía, a través de mil variantes y modificaciones, en la *Leyenda judía de Pedro*. (En las tres variantes editadas por Ad. Jellinek.)

De su investigación concluye Ringger una fuerte verosimilitud en favor de la unidad del bloque Mt 16, 18 s. y, en general, en favor de la historicidad del contexto. «Rechazar el contexto de Mateo, sólo podría hacerlo legítimamente, quien tras aducir los motivos que a ello le han movido, aclarará también cómo Mateo, o la tradición o escuela que se esconde tras su nombre, ha llegado a este contexto, y qué se quiere decir con él». Pues explicar por puro azar el denso nudo de matices y relaciones que constituyen la unidad matheana, sería difícil en la edad de las perspectivas literario-históricas, de la historia de las formas, y de la investigación de la composición teológica.

El estudio de Ringger es demasiado amplio para poder ser siempre de igual valor, aun cuando siempre es sugestivo. Resulta aleccionador saber cómo tras las fórmulas que la tradición nos ha hecho demasiado familiares y obvias, puede acumularse una profunda significación simbólica. Los «logia» no son tal vez tan sólo piezas de un «puzzle» a recomponer conforme a las verosimilitudes de un mero análisis filológico. Pero también nos resulta atrevido buscar tras los textos fundamentales de la fe una simbólica que se entreabre hacia la penumbra de lo arquetípico primitivo. La palabra de Jesús, como la de Yahvé, tiene sin duda todas las resonancias y todas las profundidades humanas, pero en definitiva saca a esas profundidades de su ambigüedad, y dice con ellas lo que intenta.

El estudio de Joseph Schmid es mucho más breve y de líneas más sencillas. «Pedro “el roca” y la figura de Pedro en la comunidad primitiva». Se trata de iluminar la historicidad del «logion» de Mt 16, 18 desde dos vertientes:

1.º Desde la efectiva situación de Pedro en la comunidad primitiva.

2.º Desde el apellido «Pedro» que Jesús le ha dado. El carácter de la situación de Pedro en la comunidad primitiva, tal como los Hechos nos la atestiguan, no es necesario interpretarlo como un papel meramente efectivo que se ve eclipsado por la aparición de Jacobo. El carácter «no-ideal» de la primacía de Pedro en la comunidad primitiva es precisamente una objeción seria contra quienes quisieran ver en Mt 16, 18 una creación posterior de la comunidad primitiva. La fisonomía semítica del logion no permite que sea interpretado tampoco como una creación de una comunidad siria, p. ej., que idealiza a su apóstol efectivo. Por otra parte, la primacía petrina —que no puede estar fundada en una evidente primacía efectiva— es atestiguada en otra forma por Lc (22, 31 s.) y Jo (21, 18-21) que son independientes de Mt 16, 18 s.

El sentido del nombre dado por Jesús a Pedro resulta bastante claro del tratamiento del nombre por la comunidad primitiva. Nos encontramos con el hecho de que un apodo entendido primitivamente como caracterización de función (*Sachbezeichnung*), se convierte en nombre propio y sustituye por entero al nombre propio primitivo. El que, por otra parte, se haya traducido al griego también este nombre propio, prueba que de manera inmediata se le entendía como nombre de función. La tradición es, por tanto, anterior a la transformación en nombre propio, y nos revela así la comprensión de Pedro ya existente en la comunidad primitiva. Y el lugar que ésta daba a Pedro.

Para tener en cuenta todas las aportaciones que interesan más de cerca

al tema eclesiológico, tendríamos que reseñar también el tema octavo: «El oficio de Pedro en la Iglesia primitiva», tratado por Ethelbert Stauffer y Karl Hofstetter. Pero esta nota es ya excesivamente larga. El estudio de Stauffer nos ha parecido una recaída en la crítica racionalista. Ojalá sea sólo un error nuestro. En cambio, Hofstetter se mueve en un terreno en que nos parece difícil distinguir lo histórico de la construcción fantástica. La idea central sería interesante: la posibilidad de una traslación temática de la capitalidad eclesiástica desde Jerusalén a Roma, coincidiendo con la muerte de Jacobo.

De los restantes temas queremos señalar, tal vez por un interés un tanto subjetivo, el tema 14, «Educación litúrgica, y el 15, «María como figura de la gracia y de la santidad». El tratamiento de la educación litúrgica por Wilhelm Stählin nos ha parecido muy bueno. En el estudio de Werner Meyer sobre el dogma mariano se pueden ver, presentadas con desenfado, las suspicacias evangélicas frente al desarrollo del dogma mariano.

El conjunto de la miscelánea es una aportación de valor, si no siempre como investigación de primera mano, sí como indicio de dónde están hoy las posiciones respectivas y la línea asintótica de acercamiento entre las confesiones. La obra, en definitiva, respira un paciente optimismo «católico» en el sentido más universal de la palabra.

Quisiéramos notar todavía algo ya mencionado en las breves glosas a los estudios reseñados. Nos ha extrañado que no figure entre los temas elegidos uno consagrado expresamente a la «Evolución del Dogma». ¿O es que «expresamente» se ha querido evitar? Y sin embargo, si el conjunto de la miscelánea confirma las palabras de Karrer en el prólogo autobiográfico: «la cruz de la Ecumene es hoy... la santa jerarquía... tal como la Iglesia católica la entiende», no es menos cierto que una de las razones más profundas de ese recelo evangélico frente al magisterio entendido católicamente, nos parece ser la relación de éste y su función respecto a la evolución del dogma. Sólo un estudio lento y sereno del concreto *fieri* de la constitución del dogma, y de la radical dotación de la Iglesia para él, podría mostrar cómo el magisterio católicamente entendido no es «sólo una instancia devenida históricamente y fijada jurídicamente», sino la primera y última garantía pneumática de la Iglesia, para que la perenne palabra de Dios, a través de la actualidad histórica, sea siempre presencia redentiva que no abandona al hombre en un pretérito oscuro. Claro está que por estudio de la evolución del dogma no entendemos tan sólo la investigación historiográfica de las fuentes empíricas y de los momentos de surgimiento de determinadas expresiones, sino el estudio de la misma historicidad radical de la Iglesia (de su «Geschichte», no sólo de su «Historie»). En definitiva, ¿qué es y cómo es la Iglesia como *traditio tradens*? Si la economía de la Encarnación es economía redentiva, ¿qué facultades de «tradición» —pneumáticamente aseguradas— tiene que tener la Iglesia para que su transmisión de lo «recibido» no sea tan sólo «piedad archivera» sino reencuentro de lo idéntico desde las nuevas formas de los nuevos mundos históricos, por el hombre siempre idéntico y, sin embargo, siempre históricamente análogo? He ahí una tarea *ecuménica* de la teología. Porque, acabemos con palabras de Karrer: «la Escritura no es Escritura, para permanecer tan sólo Escritura».