

del propio Pablo, una respuesta: la Iglesia, a partir de una masa amorfa de hombres, se constituye en un solo sujeto, mediante lo que el Apóstol ha llamado su cabeza: Cristo. Esto significa que la Iglesia permanece como magnitud cohesionada sólo desde él. Existe como Iglesia en virtud de su adhesión a él. Es Iglesia porque se deja modelar y configurar por él como su Señor y así se entrega a él. Tiene su ser de sujeto no desde sí, sino en virtud del «enfrente» que la hace sujeto. Esta respuesta, a primera vista tan especulativa, adquiere una dimensión absolutamente práctica apenas nos preguntamos: ¿Cómo sucede esto? La entrega, la adhesión a Cristo, sólo puede acontecer en la práctica en cuanto que la Iglesia como un todo y cada uno de sus miembros en particular ora a Cristo y con Cristo. Se hace Iglesia a través del culto divino, en el que entra en la oración de Jesucristo y así se sitúa, con él, en la esfera del Espíritu Santo y se dirige al Padre. Se hace Iglesia a través de la adoración, una adoración que, contemplada desde Cristo, es forzosamente trinitaria. Éste es su nervio vital más auténtico, sin el que cesa de correr por ella el torrente de la vida. Hay aquí una relación mutua: sólo la oración de cada uno en comunión con los otros puede vivificar la liturgia, el culto comunitario. Y sólo este culto puede, desde su plenitud, sustentar la oración de cada uno y darle su fuerza.

Éste debería ser el punto de orientación, cuando, en el sentido del Concilio, se busca una jerarquía de verdades, por así decirlo un nudo de conexión, a partir del cual unas cosas se deducen de las otras. Porque así sucede de hecho: en la liturgia, cristológicamente entendida, se descubre, por un lado, la Trinidad, que incluye en sí la confesión de fe fundamental; con ella se expresa, por otra parte, la orientación de cada persona concreta a Dios; en ella se hallan insertos también los sacramentos, porque son la expresión de que aquí no sólo hay que intentar avanzar a tientas hacia la trascendencia, sino que el otro lado está abierto a nosotros y actúa en nosotros. Hay en ella, en fin, seguimiento de Cristo, participación en su quehacer, ya que en Cristo la palabra es acción en sumo grado. Cuando dice: «Esto es mi cuerpo», hay aquí anticipación de su muerte y, por consiguiente, el acto más radical del ser humano, un acto que sólo puede ser llevado a cabo por aquel que es, al mismo tiempo, el Hijo.

Con lo dicho, se ha dado ya, básicamente, respuesta a la pregunta de si todo esto no resulta en exceso intra-cristiano y beatería, a muchas leguas de las duras realidades del presente. Bastaría con aludir a

las palabras eucarísticas de Jesús, para hacer ver cuán seria y recia es la acción y el sufrimiento que se sigue de esta actitud. Pero quisiera añadir aún, para concluir, una observación a propósito del problema del realismo humano que subyace en esta intelección de lo cristiano. Una observación que tal vez nos obligue a reflexionar de nuevo sobre lo que es, estrictamente hablando, realidad para el hombre. No hace mucho tiempo, recibí la visita de dos obispos sudamericanos, con los que dialogué tanto sobre sus proyectos sociales como sobre sus experiencias y sus fatigas pastorales. Me hablaron de la intensa campaña de propaganda desarrollada por las cien denominaciones cristianas reformistas en aquel país tradicionalmente católico, que estaban cambiando la faz religiosa de la nación. La conversación recayó sobre una curiosa anécdota que ellos consideraban sintomática y que les forzó a un examen de conciencia sobre el rumbo seguido por la Iglesia de Sudamérica desde el fin del Concilio. Me contaron que visitaron al obispo los delegados de una aldea, para comunicarle que se habían pasado a una comunidad evangélica. Aprovecharon la ocasión para agradecerle todos sus esfuerzos sociales, todas las cosas hermosas que había hecho por ellos durante todos aquellos años y que ellos sabían apreciar en todo su valor. «Pero necesitamos además —añadieron— una religión, y por eso nos hemos hecho protestantes.» En estos encuentros, me dijeron mis dos huéspedes, habían redescubierto la profunda religiosidad que los indios —y en general las gentes de su tierra— llevan en su interior y que ellos habían pasado un tanto por alto, cuando pensaban que primero había que conseguir su desarrollo material y sólo después su evangelización.

Es bien cierto que no sólo de pan vive el hombre, y que lo otro no puede esperar hasta que el pan no ofrezca ya ningún problema. Bajo esta sentencia subyace una realidad mucho más profunda de la que capta nuestra mentalidad occidental. Lo genuino y permanente del cristianismo nos lleva muy por encima de lo que de ordinario llamamos realidad. Precisamente en esto se apoya su poder salvador.

#### 1.2.1.5. LA SIGNIFICACIÓN DE LOS SANTOS PADRES EN LA ESTRUCTURACIÓN DE LA FE

Quién acometa la tarea de calibrar la significación de los padres de la Iglesia para la moderna teología, tropezará sin tardanza con una

peculiar contradicción: el movimiento de renovación que se puso en marcha, desde finales de la primera guerra mundial, en el ámbito de la teología católica, se entendía a sí mismo como *Ressourcement*, como una vuelta a las fuentes, que ya no querían leerse a través de los anteojos del sistema escolástico sino en sí mismas, en su prístina pureza y amplitud.

Por supuesto, las fuentes, que ahora se creía haber descubierto por vez primera, fluían ante todo de la Sagrada Escritura; pero en la búsqueda de una nueva forma de elaboración teológica y de realización eclesial del contenido de la Escritura, se llegaba casi de una manera obvia a los santos padres, es decir, a la época de la primitiva Iglesia, durante la cual todavía seguía manando pura y sin contaminación, en toda su primitiva frescura, el agua de la fe. Bastará con mencionar los nombres de Odo Casel, Hugo Rahner, Henri de Lubac, Jean Daniélou, para recordar una teología que se sabía y se sabe muy cercana a la Escritura, porque está cerca de los padres.

Son muchos los indicios que señalan que esta situación se está acercando a su punto final. En el decurso de unos pocos años se ha forjado una nueva conciencia tan marcada a fuego por la urgente importancia del momento presente que para ella la vuelta al pasado parece una especie de arte romántico, tal vez adecuado para otros tiempos menos agitados, pero ciertamente no para los nuestros. El *Ressourcement* es desplazado por el *Aggiornamento*, por el enfrentamiento con el hoy y el mañana; aquí, en este actual enfrentamiento debe hacerse notar la presencia y la eficacia de la teología. Los santos padres retroceden hacia un remoto pasado, queda en el fondo una difusa impresión de exégesis alegórica que deja tras de sí un cierto mal sabor de boca y al mismo tiempo suscita un sentimiento de superioridad, que presenta el distanciamiento del ayer al hoy como progreso y, a una con ello, parece prometer un mañana mejor.

## I. La aporía del tema

### 1. Interpretación de la Escritura y teología patristica

¿Tienen, en definitiva, los santos padres alguna importancia para la teología actual o no la tienen? ¿Es que deben tan siquiera tenerla? ¿No es acaso mejor, por amor a la teología misma, recluir a los santos

padres en lo puramente histórico, en la simple investigación del pasado, que, a lo sumo, sólo de manera mediata puede ayudar a nuestro hoy? Analizando las cosas con mayor detenimiento, pronto se advierte que todo esto está muy lejos de ser una mera pregunta retórica. Hay aquí, por el contrario, un problema sumamente complicado, en el que se concentra y se sintetiza todo el dilema de la teología, de su escisión entre *Ressourcement* y *Aggiornamento*, entre retorno a las fuentes y responsabilidad ante el hoy y el mañana.

A primera vista, se diría que la respuesta es muy sencilla: Volver a las fuentes, sí, por supuesto. Pero, ¿por qué a los padres? ¿No basta la Escritura? Por lo demás, también podría afirmarse, desde el punto de vista opuesto, que no existe aquí ningún problema para la teología católica, porque la cuestión de fondo está ya resuelta desde hace mucho tiempo, concretamente desde que el concilio Vaticano I, siguiendo la línea marcada por el Tridentino, declaró expresamente que en los asuntos relativos a la fe y al orden eclesial debe considerarse como auténtico sentido de la Escritura «aquel que sostuvo y sostiene la santa madre Iglesia, a quien toca juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Escrituras santas y, por tanto, a nadie es lícito interpretar la misma Escritura Sagrada contra este sentido ni tampoco contra el sentir unánime de los Padres»<sup>1</sup>.

El Vaticano II no ha repetido esta afirmación, pero tampoco la ha rechazado. En cualquier caso, puede percibirse una apagada resonancia de la misma cuando la constitución sobre la revelación, tras aprobar la investigación de los géneros históricos y, por tanto, la aplicación, en principio, del método histórico-crítico para la interpretación de la Biblia, prosigue: «Y como la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió para sacar el sentido exacto de los textos sagrados, hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe»<sup>2</sup>.

Esta misma actitud se hace patente en el capítulo VI del mismo

1. DS 3007; 1507 (Tridentino). (La versión española del texto se toma de la traducción de Daniel Ruiz Bueno: Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963, n.º 1788.) Las formulaciones del Constantinopolitano II (DS 438; Dz 228) anticipaban ya estas afirmaciones.

2. *De revelatione* III, 12.

documento, en el que se expone la significación de la Sagrada Escritura para la vida de la Iglesia en íntima conexión con la tradición eclesial, especialmente cuando se dice: «La Esposa del Verbo encarnado, es decir, la Iglesia, enseñada por el Espíritu Santo, se esfuerza en acercarse, día a día, a la más profunda inteligencia de las Sagradas Escrituras para alimentar sin desfallecimientos a sus hijos con las divinas enseñanzas, por lo cual fomenta también convenientemente el estudio de los santos padres, tanto del oriente como del occidente, y de las sagradas liturgias»<sup>3</sup>.

A la vista de estos textos, parece justificada la afirmación de que se da algo así como una dogmatización de la actualidad de los padres para la teología católica. Pero, ¿se ha resuelto ya con ello el problema? Más bien podría afirmarse lo contrario: ha sido planteado en su total crudeza. Ateniéndonos a la constitución sobre la revelación del Vaticano II, hemos podido ver que la aceptación del método crítico histórico se da la mano con la aceptación de la interpretación a partir de la tradición, de la fe de la Iglesia. Pero esta doble aceptación encierra el antagonismo de dos actitudes básicas que discurren en direcciones totalmente opuestas, tanto en razón de su origen como de su orientación final.

El texto conciliar considera que la esencia del segundo camino es entender la Escritura como una unidad interna, en la que cada una de las partes soporta a la otra y es soportada por ella; por tanto, cada pasaje concreto sólo puede ser bien leído y entendido desde el todo. Con esto se llega a la idea básica de la interpretación patrística, cuyo concepto exegético central era la idea de la unidad, la unidad que es Cristo mismo y que penetra y soporta toda la Escritura. «Leer la Escritura a la luz de la gracia significa unirla. Si se la lee carnalmente, al modo de los judíos, entonces surge la ley como el segundo factor, junto al Nuevo Testamento. Pero si se la lee espiritualmente, se convierte en Evangelio», afirma Pontet, comentando algunos textos de Agustín y de Orígenes<sup>4</sup>.

3. Ibidem VI 23.

4. M. Pontet, *L'exégèse de St. Augustin prédicateur* (París, sin fecha) pág. 377. Pontet cita del *Sermo* 25,2 de san Agustín (PL 38, 168): «Lex ad servitutem generat (Gál 4,24). Quare? Quia carnaliter intelligitur a Judaeis. Nam spiritualiter intellecta, Evangelium est.» Menciona también el hermoso pasaje de Orígenes, en su Comentario a Jn 1,15 (GCS Origenes IV ed. Preuschen pág. 19): πὼς γὰρ ἀρχόμενος ἀπὸ τοῦ προφήτου εὐαγγελίζεται Ἰησοῦν (se refiere a Felipe, según Act 8,35), εἰ μὴ τῆς ἀρχῆς

Ahora bien, la tarea de los historiadores no es, en primer término, unificar, sino distinguir, no buscar aquel *pneuma* que la fe sabe que deja sentir su acción eficaz en toda la Biblia, sino descubrir y estudiar todos aquellos numerosos hombres que, cada uno a su manera, han actuado en este polícromo tejido. Su tarea consiste, por tanto, en hacer justamente aquello que los padres llamaron «lectura carnal al modo de los judíos» y a propósito de la cual Jerónimo amonesta: «Si litteram sequimur, possumus et nos quoque nobis novum dogma componere»<sup>5</sup>. Y así, parece que también aquí está prohibido aquel tanto como y que sólo es posible un estricto esto o lo otro. Y ello por ambas partes, porque el historiador adopta la postura contraria, esto es, que la exégesis debe ser o histórica o dogmática, la interpretación de un texto a partir de un dogma, es para el historiador exactamente lo opuesto de una interpretación histórica, que no admite ninguna otra ley sino la que brota del texto mismo.

Con todo esto, aún no se ha dicho que estas antítesis abarquen realmente la totalidad de la exégesis patrística y de la moderna. Pero si escondidamente ocurriera —tema que no analizaremos aquí con mayor detalle— que hubiera algo así como una unidad más profunda o al menos una complementaridad de ambos caminos, sólo podría salir a la superficie a través de esta antítesis. Por supuesto, los padres no son algo completamente sin valor para los exegetas modernos. Se les debe tener en cuenta al menos como testigos de la historia del texto y como pertenecientes a una época relativamente próxima al origen de la Escritura. Pero la función que, por esta vía, se les asigna es modesta y, en todo caso, totalmente distinta del concepto de fuerza normativa del *unanimes consensus Patrum* de que nosotros hemos partido.

Con las anteriores reflexiones se ha conseguido un primer resultado, que podemos sintetizar en la afirmación de que la fórmula tri-

τοῦ εὐαγγελίου μέρος τι ὁ Ἡσαίας ἦν... εἰ δὲ εὐαγγελιζόμενος «ἀγαθὰ εὐαγγελίζεται», πάντες δε οἱ πρὸ τῆς σωματικῆς Χριστοῦ ἐπιδημίας Χριστὸν εὐαγγελίζονται... πάντων πὼς εἰσιν λόγοι εὐαγγελίου μέρος...

5. *Dialogus adv. Luc.* PL 23, 182 (191). Cf. Pontet, op. cit., pág. 183; J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Munich 1954, págs. 64s, donde se muestra que esta misma concepción es también característica de san Buenaventura. Un rico material sobre esta cuestión lo ofrece H. de Lubac, *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1956; idem, *Exégèse médiévale*, 3 vols., París 1959-1964.

dentina relativa a la interpretación de la Escritura por los padres —que, por lo demás, se apoya, en lo esencial, en las determinaciones del Niceno segundo<sup>6</sup>— plantea un problema de teología dogmática y sólo mediatamente de teología exegética. La inevitable discrepancia entre aquella fórmula y el camino real de la exégesis ilumina de manera sorprendentemente clara tanto el problema *teológico* de la exégesis crítica *histórica* como los aspectos problemáticos del concepto de tradición y del pensamiento dogmático de nuestra actual situación espiritual. El problema de la actualidad de los padres nos enfrenta con el desgarramiento de la teología actual, un desgarramiento causado por la tensión en que se encuentra, a caballo entre dos mundos: el mundo de la fe y el de la ciencia. Por supuesto, la situación con que se encuentra la teología no es algo total y absolutamente nuevo para ella, es sólo la repetición, más agudizada, del viejo dilema de *auctoritas* y *ratio*, que ha tenido siempre su peculiar camino y también su peculiar dificultad.

## 2. El concepto de tradición y el problema de la actualidad de los santos padres

Pero volvamos ya a nuestro tema. Hasta ahora, sólo nos ha sido posible establecer la actualidad de los padres en el capítulo de la interpretación de la Escritura en una medida sumamente modesta, debido, entre otras cosas, al hecho paradójico de que la moderna ciencia histórica participa, en cierto sentido, de la orientación ahistórica del pensamiento técnico: para las ciencias naturales y la técnica, la historia de sus descubrimientos no constituye una parte esencial de sí mismas, sino que sólo es su prehistoria. Lo único decisivo son los resultados, no cómo se llegó a ellos. De similar manera, también para los exegetas la historia de la exégesis ha descendido a la categoría de la prehistoria, sin conexión inmediata con sus preocupaciones actuales.

A pesar de todo lo dicho, está muy lejos de haberse solucionado el problema de los textos del Tridentino y del Vaticano I que nos sirvieron de punto de partida. Podría decirse, en efecto: Bien, en definitiva y por lo que respecta a la exégesis de la Escritura, los santos

6. DS 600-609; Dz 307-308.

padres no tienen hoy la importancia que tuvieron en el pasado. No obstante, los textos mencionados muestran que para la teología católica la Escritura y la tradición son norma doctrinal y —podríamos añadir— tal vez el valor de los santos padres, como intérpretes de la Escritura, sea secundario, pero tienen un valor primario como testigos de la tradición. Con todo, tampoco por esta senda se llega a la meta con tanta facilidad como podría parecer a primera vista. Hay que empezar, en efecto, por plantearse la pregunta de si se puede ser testigo de la tradición en otro sentido que no sea el de ser testigo de la interpretación de la Escritura, del descubrimiento de su sentido verdadero. Tal vez la sabiduría de las fórmulas del Tridentino y del Vaticano en 1870 se halle cabalmente en que hacen desembocar la tradición en interpretación de la Escritura, en que entienden a los santos padres como expresión de la tradición, porque son explicación de la Biblia. Sea como fuere, la moderna teología católica del concepto de tradición, al recorrer los dos opuestos caminos que se abrían ante ella, ha desembocado ambas veces en una creciente disociación del nexo entre el concepto de tradición y la teología patristica.

Se encuentra, por un lado, aquella orientación cuya mejor descripción es atribuirle el nombre de Geiselman. Su contenido esencial es que la tradición no es sino la presencia viviente de la Escritura. La tradición no implica un plus material frente a la Escritura, sino que es simplemente la traducción de la Escritura en el presente viviente de la Iglesia. Por tanto, la tradición, al igual que la Escritura, está totalmente presente en todos los tiempos y, dado que toda época puede decir, a su modo, una referencia inmediata a la Escritura, la llamada al pasado pierde, en el fondo, su sentido. Por supuesto, la riqueza acumulada de la interpretación de la Escritura de todos los tiempos puede ayudar a cada período concreto a comprender más profundamente la amplitud del testimonio bíblico. Pero por eso mismo no acaba de verse la razón de limitar la tradición a un período determinado; esta delimitación —por ejemplo a los cinco primeros siglos— suena más bien a «romanticismo» o «clasicismo»<sup>7</sup>. Habría

7. Cf. J. R. Geiselman, *Das Konzil von Trient über das Verhältniss der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen*, en M. Schmaus, *Die mündliche Überlieferung*, Munich 1957, págs. 123-206, especialmente 184-193. Respecto de la importancia del clasicismo en el movimiento de renovación del argumento patristico, cf. también el ponderado estudio de P. Stockmeier, *Die alte Kirche - Leitbild der Erneuerung*, en ThQ 146 (1966) 385-408.



que decir, por consiguiente, que el argumento patrístico sólo comienza a existir con la época romántica o clásica. Por otro lado, sus fuentes llegan hasta el siglo IV y alcanzan su punto culminante casi simultáneamente, a comienzos del siglo V, en oriente, en la controversia de Cirilo de Alejandría con Nestorio y, en occidente, en la polémica de san Agustín con Julián de Eclano, a propósito de la doctrina del pecado original<sup>8</sup>. A partir de aquí, determina todo el camino del pensamiento escolástico, para más tarde, tras superar la convulsión del racionalismo de la ilustración, reaparecer de nuevo y suscitar a través de hombres como Möhler y Drey un nuevo amanecer de la teología.

La otra orientación de la nueva teología tradicional se ha desarrollado sobre todo en conexión con los dogmas de 1854 (Inmaculada Concepción) y 1950 (Asunción de María), como un intento por llenar las lagunas de su fundamentación histórica mediante reflexiones sistemáticas. El resultado de estos esfuerzos se sintetiza, por ejemplo, en la fórmula según la cual para demostrar que una afirmación dada pertenece a la tradición, no es necesario que deba probarse su presencia en ella desde los mismos comienzos y a todo lo largo del trayecto, sino que basta con un corte transversal en la conciencia de fe de la Iglesia en un momento cualquiera de su historia, porque lo que la Iglesia universal cree que ha sido revelado, ha sido revelado *de hecho* y pertenece a la auténtica tradición<sup>9</sup>. Con esta deshistorización del concepto de tradición se daba la mano una minimización, no expresa, pero sí tácita, de la importancia de los padres. En este enfoque, postular un puesto especial para ellos tienen menos razón de ser y se explica menos que en la exposición de Geiselman.

Este proceso tiene un interés primordial, porque la conexión entre el concepto de tradición y la teología patrística, que hasta entonces parecía indisoluble<sup>10</sup>, quedaba ahora rota y la importancia de los san-

8. Cf. la síntesis de A. Stuiber, *Kirchenväter*, LThK VI, 272ss (con bibliog.); A. Benoit, *L'actualité des Pères de l'Église*, Neuchâtel 1961, págs. 5-9; también la importante tesis doctoral de E. Nacke, *Das Zeugnis der Väter in der theologischen Beweisführung Cyrill v. A.*, Münster 1964.

9. A. Lang, *Der Auftrag der Kirche (Fundamentaltheologie II)*, Munich 1962, págs. 290s; O. Müller, *Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre*, MThZ 4 (1953) 164-186; D. van den Eynde, *Tradizione e Magistero*, en: *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Milán 1957, I, págs. 231-252.

10. Pueden encontrarse numerosos textos sobre este tema en H. Schauf, *Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen*, Essen 1963. Cf. también los

tos padres, que ya se había visto muy disminuida en virtud del método crítico histórico de la exégesis de la Escritura, era ahora puesta en duda también por el pensamiento dogmático y en el campo mismo de la tradición. Lo menos que podía decirse es que ahora parecían quedar reducidos al mismo nivel que el resto de la historia de la teología, de tal suerte que dentro de esta historia no conservaban ninguna posición peculiar. La pregunta de su lugar en la teología se limitaba a la cuestión general de cuánta actualidad concede la teología a su historia pasada y hasta qué punto no debería hacer suyo aquello que en el método de las ciencias naturales es un postulado, a saber, el olvido consciente de la historia o bien si no está referida, desde su propio interior, a otra orientación frente a la historia.

### 3. Las Iglesias separadas y los «padres de la Iglesia»

Dejemos para más tarde las preguntas que pugnan por abrirse paso aquí y mencionemos una tercera aporía, que amplía aún más el círculo de esta problemática y que, por tanto, puede ayudar a aportar una solución para todo el conjunto. ¿No les compete a los santos padres una excepcional importancia ecuménica, aunque parecen haber bajado de rango en cuanto intérpretes de la Escritura y testigos de la tradición? Tomás de Aquino y los restantes grandes maestros escolásticos del siglo XIII son los «padres» de una teología específicamente católico-romana, de la que la cristiandad reformada se sabe radicalmente separada y que también le resulta extraña a la mentalidad de la Iglesia oriental. En cambio, los maestros de la Iglesia antigua exponen un pasado común que, precisamente como tal, puede significar una promesa para el futuro<sup>11</sup>. Esta reflexión tiene, sin duda, un gran peso. Debe considerársela, de hecho, como la palanca que

textos de Denzinger citados en las notas 1 y 6. Tanto en el Constantinopolitano II como en el Niceno II la tradición parece equipararse a la διδασκαλία πατέρων y a la πίστις ἁγίων τεσσάρων συνόδων. Cf. también el *Decretum Gelasianum*: «...Romana Ecclesia post illas Veteris vel Novi Testamenti, quas regulariter suscipimus, etiam has suspici non prohibet Scripturas, id est: Sanctam Synodum Nicaenam... Constantinopolitanam... Ephesinam... Chalchedonensem.» Y la adición del siglo VI: «Sed et si qua sunt concilia a s. Patribus hactenus instituta, post istorum quattuor auctoritatem et custodienda et recipienda decrevimus.» DS 352.

11. A. Benoit, op. cit. (nota 8), págs. 81ss.

puede poner en movimiento la relación entre la teología patristica y la moderna teología. Pero también debemos guardarnos de creer que las cosas son fáciles, pretendiendo ignorar los obstáculos de que está sembrado el camino. Mientras que la teología de la Iglesia oriental nunca ha pretendido ser otra cosa que teología patristica, la actitud de la reforma frente a los padres fue, desde el principio, ambivalente y así lo sigue siendo en nuestros días. Melanchthon se esforzó denodadamente por demostrar que en la *Confessio Augustana* se restablecía la herencia de la antigua Iglesia, traicionada por el catolicismo medieval<sup>12</sup>. Flaccius Illyricus, el primer gran historiador de la reforma, ha seguido este mismo camino<sup>13</sup>, y en la misma dirección avanza la obra de Calvino, con su radical orientación hacia Agustín<sup>14</sup>. En cambio, la actitud de Lutero frente a los santos padres, incluido san Agustín, fue cada vez más crítica y, al parecer, cada vez se fue acentuando más en él la convicción de que el distanciamiento respecto del Evangelio se produjo en fechas muy tempranas de la Iglesia. Baste aquí con citar un texto significativo: «Y hablo de esto yo, que también he consumido y he perdido mucho tiempo en Gregorio, Cipriano, Agustín, Orígenes. Los padres tuvieron, en efecto, en su tiempo, un gusto especial por las alegorías, las buscaron por doquier y descubrieron que todos los libros estaban llenas de ellas... Y la causa es ésta, que todos ellos seguían las oscuras opiniones de su cabeza, tal como les parecían, y no a san Pablo, que quiere que el Espíritu Santo actúe en el interior»<sup>15</sup>. Se describe a los padres como desacreditados por sus interpretaciones alegóricas, se presenta la lectura de sus obras como pérdida de tiempo comparada con la dedicación inmediata a la palabra de la Escritura.

Esta escisión en el interior del pensamiento reformista que aquí se insinúa, se prolonga hasta el momento actual y no ha sido superada ni siquiera mediante la tentativa de Benoit que, siguiendo la orien-

12. Benoit, pág. 17. Cf. especialmente, en la nota 4, la cita de Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle*, Gembloux 1932, pág. 37: «On peut presque dire que l'idée fondamentale de Melanchthon dans tout son oeuvre polémique est de démontrer l'ancienneté du luthéranisme, sa concordance avec l'Eglise des premiers siècles.»

13. Ibidem pág. 22. Cf. P. Meinhold, *Flaccius*, LThK IV, 161s.

14. Benoit, págs. 19-22.

15. *Predigten über das 2. Buch Mose*, Alleg. 1 WA 16, 67, citado por Benoit, nota 1.

tación señalada por Melanchthon, intenta definir a los padres no —como hace la teología católica— desde su función eclesial, desde su importancia para la Iglesia, sino desde su función escriturística, es decir, desde su posición respecto de la Escritura, presentándolos como aquellos autores cristianos «que consciente o inconscientemente, expresan y desean interpretar la revelación de Dios en Jesucristo transmitida por la Escritura»<sup>16</sup>. Este enfoque no soluciona el problema básico, a saber si, respecto la Escritura, los padres siguieron el camino recto, o bien dieron rodeos o incluso se alejaron de él. Y ello aun prescindiendo del hecho de que la función escriturística de los padres no puede dissociarse de su función eclesial, ya que tal disyunción introduce una perspectiva ahistórica. Y precisamente en esta conexión o vinculación radica el problema que aquí nos ocupa.

En algún aspecto, parece que hoy estamos alcanzando una clarificación que más parece desaconsejar que aconsejar una dedicación intensa a los padres y que nos devuelve, una vez más, a nuestra anterior aporía. En efecto, en la controversia sobre dónde se halla la mayor fidelidad a la Iglesia de los padres, se está abriendo paso la idea de que el instinto histórico de Lutero dio con la solución acertada. Hoy sabemos, y se acepta casi sin discusión, que los padres no fueron ciertamente católicos romanos en el sentido que tiene esta denominación en el siglo XIII o en el XIX. Pero, en todo caso, fueron «católicos». Más aún, lo «católico» se remonta hasta el canon del Nuevo Testamento<sup>17</sup>. Y con esto, paradójicamente, los padres pierden valor para las dos partes, porque en la controversia en torno al

16. Pág. 50. Cf. todo el capítulo 2: *Les pères de l'Eglise: Essai de définition*, págs. 31-52.

17. Sobre este punto, Ph. Vielhauer, *Zum «Paulinismus» der Apostelgeschichte*, en *Ev. Th.* 10 (1950-51) 1-15; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübinga 1960; vers. cast.: *El centro del tiempo*, Fax, Madrid 1974. E. Käsemann, *Paulus und der Frühkatholizismus*, en: *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, 1964, págs. 239-252; vers. cast.: *Ensayos exegeticos*, Sígueme, Salamanca 1978; H. Küng, *Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als kontroverstheologisches Problem*, en *ThQ* (1962) 385-424. Trae también abundante material sobre el problema K. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, Tübinga 1966. Sigue conservando su valor A. von Harnack, *Dogmengeschichte I* (1931), págs. 239-243; 337-425. Para el punto de vista opuesto, R. Sohm, *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Leipzig 1912. Para el con junto, el esquema clásico de E. Peterson, *Die Kirche*, en: *Theologische Traktate*, Munich 1951, págs. 411-429; vers. cast.: *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966.

principio básico de comprensión de la Escritura, con su autoridad ya no se puede ni demostrar ni refutar nada. No es que hayan perdido toda su importancia, porque la diferencia entre el catolicismo de un Agustín y de un Tomás de Aquino, o del cardenal Manning y san Cipriano, por poner algunos ejemplos, abre un amplio espacio de discusión teológica incluso después de la relativización que esta diferencia ha experimentado como consecuencia de los resultados antes mencionados. Sólo una de las partes puede, por supuesto, seguir pensando en ellos como en sus auténticos padres. La prueba de la continuidad, que en el pasado fue uno de los recursos de esta parte, no parece ya hoy deseable, en una concepción de la historia y de la fe que considera que la continuidad sólo puede transmitirse a través de la ruptura<sup>18</sup>.

## II. Ensayo de respuesta

### 1. Padres y «padres de la Iglesia»

A pesar de todo, en las anteriores reflexiones se hace perceptible un hecho que permite proseguir nuestra investigación. En efecto, por un lado debemos constatar que, desde hace algún tiempo, también para la teología católica los llamados «padres de la Iglesia» sólo son «padres» de una manera mediata, mientras que el auténtico «padre» de la versión de la teología que acabó por imponerse en exclusiva en el siglo XIX fue Tomás de Aquino y la *doctrina media* del siglo XIII por él sistematizada de forma ya clásica. Esta doctrina descansa, a su vez, en los padres, aducidos como *auctoritates*<sup>19</sup>. Se advierte asimismo, por otro lado, que tampoco la teología evangélica carece de «padres», en el sentido de que en ella los reformadores tienen una

18. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, pág. 45: «Debo responder que no existe la constancia en el espacio histórico y que lo único que aquí puede decirse, a propósito de la continuidad, es que está de hecho dialécticamente vinculada a la discontinuidad.» Cf. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* II, Tubinga 1952, págs. 162-186, especialmente 183ss; vers. cast.: *Creer y comprender*, 6 vols., Studium, Madrid 1974-1976.

19. Para la conexión entre teología medieval y teología patristica, cf. especialmente J. de Ghellinck, *Patristique et Moyen Âge*, 3 vols., Brujas 1946-1948. Para la interpretación medieval de la *Auctoritas*, cf. M.D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, París 1957, págs. 353-357.

posición comparable a la función desempeñada por los padres de la Iglesia: el horizonte en el que se interroga a la Escritura y el punto de partida desde el que se lleva a cabo la vida eclesial está fuertemente marcada por ellos y sería inimaginable sin su obra<sup>20</sup>. Si se diera un paso más, habría incluso que decir: la escisión de la Iglesia se muestra precisamente en el hecho de que los padres de una parte de las partes escindidas no son los padres de la otra parte. Y viceversa. La imposibilidad —una y otra vez comprobada— de llegar a la mutua comprensión, en razón del lenguaje y del enfoque del pensamiento, se debe a que cada una de las partes ha aprendido a pensar y hablar desde diferentes padres. La diferencia de las confesiones no procede del Nuevo Testamento, aunque pueden encontrar en él razones a favor de cada uno de los caminos; esta diferencia procede de que se lee el Nuevo Testamento en compañía de padres distintos.

Con esto, hemos llegado, desde un punto en el que apenas podíamos esperar nada, hasta descubrir la enorme importancia de los padres en la Iglesia, incluso antes de que hayamos establecido el contenido estricto de este concepto de «padres». Pero, ¿no surge aquí automáticamente una nueva idea? Tomás de Aquino y Lutero son —¿quién puede negarlo?— padres sólo para cada una de las partes. Por supuesto, bajo condicionamientos muy diferentes y de tal modo que ninguno de los dos sectores considera adecuado nombrarlos juntos a los dos en una misma frase. Pero incluso admitiendo en su totalidad esta diferencia en la valoración y en la pretensión, sigue teniendo validez lo antes dicho. Aunque para los cristianos de las dos confesiones son figuras muy distintas, admiten que, aun con esta distinción, cada una de ellas es «padre» para la otra. Deberán intentar comprenderlos, para comprenderse entre sí<sup>21</sup>. Pero esta comprensión

20. Ha surgido, mientras tanto, una nueva «capa» de padres: los fundadores de mentalidad liberal del método histórico-crítico en la teología. E. Käsemann expresa con decisión la conciencia de que son «padres» y de que no es posible dejarlos de lado «sin precipitarse en el vacío y caer en un espacio ahistórico»: *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, pág. 36.

21. En este sentido, puede resultar esperanzador el hecho de que está creciendo el número de obras católicas sobre Lutero y, por el otro lado, el de investigaciones evangélicas sobre Tomás de Aquino. Cf., para una de las partes, por ejemplo H.J. McSorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen*, Munich 1966; O.H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Maguncia 1967; para la otra parte, U. Kühn, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Berlin 1964; Th. Bonhoeffer, *Die Gotteslehre bei Thomas von Aquin als Sprachpro-*

no los convierte aún en padres para las Iglesias separadas. Sigue, pues, en pie la pregunta: si sólo pueden ser padres para una de las partes, ¿no deberíamos dirigir la mirada a aquellas otras figuras que fueron padres para todos?

## 2. ¿Quién es «padre de la Iglesia»?

Habríamos llegado así a un punto desde el que puede formularse un concepto positivo de los padres y es posible echar una ojeada sobre su auténtica significación. ¿Quién es, propiamente hablando, padre de la Iglesia? Ya antes hemos mencionado de pasada el nuevo intento de definición de André Benoit, patrólogo de la Facultad de teología evangélica de Estrasburgo. Aunque contiene elementos importantes y dignos de reflexión, no es suficiente —como ya vimos— como principio básico. Por su parte, Benoit rechaza los intentos de definición, meramente históricos, de F. Overbeck y A. Mandouze<sup>22</sup>. Por lo demás, estas tentativas de signo historicista no tienen aplicación al tema que nos ocupa, ya que por definición consideran que los padres son algo perteneciente al pasado mientras que, en nuestra visión del problema, estas personas pueden tener también presente y futuro. Benoit critica, en fin, también, con argumentos de peso, el concepto católico de padre de la Iglesia, según el cual los padres se caracterizarían por las cuatro notas siguientes: permanencia en la comunión doctrinal ortodoxa, santidad en el sentido en que este concepto era entendido en el paleocristianismo, reconocimiento, expreso o tácito, por la Iglesia y, en fin, *antiquitas*, es decir, pertenencia a la antigüedad cristiana<sup>23</sup>. Sería ciertamente muy interesante analizar a fondo estas ideas de Benoit, pero semejante intento desborda los límites de este pequeño ensayo. Nos limitaremos, pues, a algunas breves reflexiones sobre los puntos neurálgicos de esta definición, ciertamente no carente de di-

blem, Tubinga 1961; H. Vorster, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, Gotinga 1965.

22. Op. cit., págs. 36-43, citando a F. Overbeck, *Über die Anfänge der patristischen Literatur*; en: «Hist. Zeitschrift» 48 (1882) 417-472; A. Mandouze, *Mesure et demesure de la patristique*. Ponencia para el III Congreso de patrología de Oxford (*Studia Patristica* III, part. 1, ed. Cross, Berlín 1961; TU 78, págs. 3-19).

23. Benoit, págs. 31-36. Cf. las Introducciones a las varias patrologías (Quasten, Cayré, Altaner-Stuiber). Da una síntesis Stuiber, en LThK VI, 274.

ficultades, y a exponer, de la mejor manera posible, los aspectos positivos del planteamiento del patrólogo de Estrasburgo.

Los puntos más discutibles de la definición son los conceptos de «ortodoxia» y de «antigüedad». Para nuestro propósito, podemos contentarnos con analizar un poco más de cerca esta última nota. Prescindiendo del hecho de que resulta muy difícil afirmar hasta cuándo se podrá seguir hablando en la Iglesia de «antigüedad», se impone la pregunta de si para los cristianos el dato de la antigüedad puede constituir por sí un criterio y de si no habrá, en la valoración positiva de lo antiguo, una especie de categoría fundamental mítica, tal como se expresa en los conceptos *πάλαι* y *ἀρχαίοι* de Platón, que hacen decir a este autor griego que los antiguos «eran mejores que nosotros y habitaban más cerca de los dioses»<sup>24</sup>. Prevalece aquí un concepto natural de lo antiguo para el que lo anterior es, en cuanto tal, de mayor rango, más próximo a lo divino; en consecuencia, a medida que se avanza en el tiempo, las sucesivas generaciones se van distanciando cada vez más del origen, de suerte que por eso mismo estas generaciones necesitan más preservar lo originario, que transmite a su época tardía el mensaje de la verdad ya distante.

En cambio, para la autointelección de la teología cristiana se ha hecho programática a lo largo de los siglos una sentencia poco menos que incidental de san Benito, según la cual todos son llamados a la comunión monacal, jóvenes y viejos, «porque a menudo el Señor revela a los jóvenes qué es lo mejor»<sup>25</sup>. Esta sentencia posibilitó a la teología medieval poner límites al principio de la *auctoritas* y formular la actualidad de la revelación cristiana, que no sólo tiene su *πάλαι* sino también, desde la fe en el *pneuma*, su verdadero hoy. También es válido para los cristianos, por supuesto, un acontecimiento original vinculante y, en este sentido, una capacidad normativa de lo antiguo, de lo acontecido «en el pasado». Pero este «pasado» no se define como aquello protooriginal que solemos incluir en el mito, de tal modo que todo lo que es más antiguo, por el hecho de serlo, sea también más auténtico. Hay una determinación histórica, una nueva

24. *Filebo* 16c, 7s. Sobre esto, J. Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, Colonia-Opladen 1958; idem, *Über die platonischen Mythen*, Munich 1965; versión castellana: *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona 1984.

25. c. 3. Sobre la historia de la repercusión de esta sentencia en la teoría medieval de la evolución de los dogmas, J. Ratzinger, *Offenbarung - Schrift - Überlieferung*, TThZ 67 (1958) 13-27.



acción de Dios, que supera y desvaloriza el mito de lo antiguo. A esto se añaden los componentes «actuales», ya antes mencionados, cuya unidad de tensión con el origen debe comprobarse una y otra vez<sup>26</sup>.

Se ha trazado así una estricta línea de separación entre el principio mítico de tradición y el principio patrístico cristiano. En todo caso, no debería negarse que, aunque hay una oposición entre ambos principios, se da también una cierta analogía en la vinculación cristiana normativa a un origen. Debe decirse abiertamente que los padres no tienen crédito por la simple razón de ser «antiguos». Y tampoco el hecho de que estén *temporalmente* más cerca del origen del Nuevo Testamento es una prueba concluyente de que también lo estén internamente. Y de esto es justamente de lo que se trata. Si su cercanía temporal ha de tener significación teológica, ésta sólo puede derivarse de que forman parte, de singular manera, del acontecimiento originario o de que están vinculados a él a través de una comunidad que encierra en sí, en sentido teológico, una especial significación.

En realidad, podrían darse ambas cosas. Podemos, para empezar, remitirnos a una idea que ya antes hemos analizado: los padres son los maestros de una Iglesia todavía indivisa, circunstancia a la que Benoit concede, con toda razón, una gran importancia<sup>27</sup>. Por ella debería medirse el criterio de la *antiquitas* o, lo que es lo mismo, fijar su contenido teológico interno, lo que, por consiguiente, ayudaría a trazar los límites cronológicos de la edad patrística. Me parece ciertamente demasiado mecánico fijar, como quiere Benoit, fundado en este criterio, el fin de la patrística en el año 1054. En el extremo contrario, también parece excesivo marcar este límite, con Basil Studer, en el año 451<sup>28</sup>. Sin duda, la controversia en torno al canon 28 del

26. Para toda esta temática debe consultarse la controversia entre J. Pieper y J. Moltmann a propósito de la cuestión de promesa y tradición. En este lugar no podemos entrar en la problemática de ambas posturas. Cf. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Munich 1966, págs. 268-279 y la respuesta de Pieper: *Hoffnungslose Zukunft und Hoffnung ohne Grund?*, «Hochland» 1967, págs. 575-589. Cf. también mi discusión con Pieper en J. Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Colonia-Opladen 1966, págs. 35-39 y 42ss. Hay importante material para todo este complejo de cuestiones en N. Brox, *Antignostische Polemik bei Christen und Heiden*, MThZ 18 (1967) 265-291, especialmente en el capítulo 5: *Wahrheit und Überlieferung*, págs. 277-291.

27. Op. cit., págs. 81s.

28. B. Studer, *Die Kirchenväter*, en Feiner-Lohrer, *Mysterium salutis* I, Einsie-

concilio de Calcedonia era ya una seria premonición de la amenaza de separación entre oriente y occidente<sup>29</sup>. No es menos cierto que no debe subestimarse la importancia de las escisiones producidas tras el Calcedonense, ya que implicaron el alejamiento, respecto de la gran Iglesia, de casi todos los elementos semitas, es decir, no estrictamente grecorromanos. En este sentido, el final del cuarto gran concilio traza una cierta línea divisoria. Aun así, todavía se prolongó en el tiempo la época de las asambleas conjuntas de las Iglesias orientales y occidentales. La unidad de la fe y de la *communio* se seguía expresando en la unidad de un común pensamiento teológico<sup>30</sup>.

También, a la inversa, el año 1054 es una fecha demasiado extrínseca y accidental como para poder calificarla de hito orientador. Los sucesos de aquel año sólo fueron manifestación externa de una realidad mucho más antigua: que oriente y occidente hablaban lenguas distintas, pensaban en teologías distintas, que ya no había una «teología ecuménica» tal como había existido en la época de los padres. Habría, pues, que decir que la era patrística tuvo una ruptura espiritual con las invasiones de los bárbaros por un lado y la irrupción del islam por el otro. Como señales externas de esta convulsión pueden señalarse la orientación del papa al imperio carolingio, en virtud de la cual quedaba definitivamente rota la antigua *ecumene* y —en conexión con la formación de los Estados Pontificios— una nueva autoconcepción del occidente, con la que se creaba el entramado básico de la edad media<sup>31</sup>.

No sólo hemos llegado así a una fijación cronológica, sino tam-

deln 1965, págs. 588-599; versión castellana: *Mysterium salutis* I, Cristiandad, Madrid 1969, págs. 669-687.

29. Cf. Th.O. Martin, *The Twenty-Eight Canon of Chalcedon: A Background Note*, en Grillmeier-Bacht, *Das Konzil von Chalkedon* II, Würzburgo 1953, págs. 433-458; J. Olš - J. Gill, *The Twenty-Eight Canon of Chalcedon in Dispute between Constantinople and Moscow*, ibid. III, 1954, págs. 765-783. Texto del canon en: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Herder, Friburgo de Brisg. 1962, págs. 75s.

30. Debe admitirse, ante todo, que los siguientes concilios se dedicaron con intensidad —aunque no siempre por puros motivos de fe— a la tarea de cerrar las heridas abiertas por el Calcedonense, de tal modo que forman con este último una unidad histórica. Cf. G. Kretschmar, *Die Konzile der alten Kirche*, en J. Margull, *Die ökumenische Konzile der Christenheit*, Stuttgart 1961, págs. 13-74.

31. Cf. la síntesis de F.X. Seppelt - G. Schwaiger, *Geschichte der Päpste*, Munich 1964, págs. 75-109. Debo a P. Hacker, Münster, estas sugerencias para situar el cambio.

bién al punto central para una definición teológica respecto de lo que se quiere significar cuando se habla de los padres, de la época y de la patología patrísticas. Ahora podemos ya señalar que los padres son los maestros teológicos de la Iglesia indivisa, que su teología es, en el sentido original de la palabra, «teología ecuménica», que pertenece a todos. Son «padres» no para una parte, sino para la Iglesia universal. Por todo ello, les compete el nombre de padres en un sentido diferenciador y excluyente, que sólo ellos pueden ostentar.

### 3. Consideraciones básicas sobre la función de los padres en la estructuración de la fe

Puede profundizarse aún más esta concepción y llenarla de contenido. La conclusión antes extraída, según la cual cuando se lee la Escritura se la lee siempre con unos «padres» determinados, puede desembocar ahora en una fórmula más general: la Escritura y los padres forman un todo, como la palabra y la respuesta (*Wort y Antwort*). Estas dos cosas no son lo mismo, no tienen el mismo rango, no poseen la misma fuerza normativa. La palabra es lo primero, la respuesta lo segundo, y esta secuencia es irreversible. Pero aunque tan diversas, aunque no admiten mezcla, tampoco admiten separación. Sólo cuando la palabra encuentra respuesta puede permanecer y ser eficaz. La palabra es, por su propia naturaleza, una realidad de relación, presupone al hablante no menos que al oyente-receptor. La palabra se extingue no sólo cuando nadie habla sino también cuando nadie escucha. Hay un silencio que es respuesta, el silencio del que escucha. Pero hay también un silencio en el que la palabra se apaga, a saber, allí donde nadie escucha. Así pues, la palabra sólo se da con la respuesta, a través de ella. Y esto es aplicable también a la palabra de Dios, a la Escritura.

Ciertamente esta palabra trasciende siempre infinitamente todas nuestras respuestas, nunca es plenamente contestada, tal como dice Agustín en una espléndida comparación. Comentando la sentencia del Salmo 103,11 «abrevan a todas las bestias de los campos, en ellas su sed apagan los onagros», interpreta el agua que beben los animales como imagen de la Sagrada Escritura, abierta a todos, grandes y pequeños, sabios e ignorantes en la que todos pueden apagar su sed. «Aquí bebe la liebre y bebe el onagro. La liebre es pequeña, el onagro

grande; la liebre es tímida, el onagro es salvaje, pero ambos beben, cada cual según su sed»<sup>32</sup>. La palabra supera toda respuesta y por eso debe renovarse siempre e incesantemente el esfuerzo de la teología y de la Iglesia por comprender el origen y no pueden momificarse en ningún momento.

Pero, al mismo tiempo, sigue teniendo validez la inseparabilidad de palabra y respuesta; sigue siendo válido que no podemos leer ni escuchar prescindiendo de la respuesta que ha recibido aquella palabra y que es constitutiva de su permanencia. Incluso cuando es crítica y hasta negativa, esta respuesta forma el horizonte de intelección de esta palabra.

Tal vez cuando mejor llega a comprenderse esto es cuando se analizan los límites de la respuesta dada. Esta respuesta, es decir, la configuración histórica de lo cristiano habría sido sin duda totalmente distinta si la fe hubiera experimentado su despliegue decisivo no en el espacio grecorromano, sino en el este, en el espacio semita y en la India. En vez de la teología y la cristología ontológica de los griegos, en vez de la problemática antropológica de Agustín, en la que aparecía ya configurada con antelación la problemática de los reformadores, se habrían producido reflexiones presumiblemente muy diferentes<sup>33</sup>. Este ejercicio mental permite captar la gran amplitud de las posibilidades cristianas, y alimenta la esperanza de éxito de las tareas misionales; pero, al mismo tiempo, pone también en claro la irreversibilidad de aquella primera respuesta, que ha dado a la palabra su forma histórica.

### 4. Concreciones históricas

Palabra y respuesta: ésta es la fórmula con la que hemos intentado expresar la conexión entre la Escritura y los padres. Su contenido puede concretarse aún más, desde la perspectiva histórica, de modo que se vea más claramente en qué consiste el peso permanente, la necesaria presencia de aquellos maestros ecuménicos de la fe que lla-

32. *En. in ps. 103*, s 3, 4 CChr 40, 1501. Cf. M. Pontet, op. cit. en nota 4, pág. 136, nota 117.

33. Cf. algunas indicaciones sobre este punto en J. Daniélou, *Das Judentum und die Anfänge der Kirche*, Colonia-Opladen 1964; idem, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai 1958.

mamos padres de la Iglesia. Puede sintetizarse la irrepitibilidad de su primera respuesta en cuatro procesos básicos:

a) Hasta ellos, o respectivamente hasta la Iglesia indivisa de los primeros siglos representada por ellos, se remonta el canon de la Escritura. Tarea suya fue la selección —de entre la multitud de obras escritas que circulaban en aquella época— de la literatura que hoy llamamos «Nuevo Testamento». A ellos se debe que a estos escritos se les añadiera, como «Antiguo Testamento», el canon griego de la Biblia judía, para formar juntos el único bloque de la Sagrada Escritura.

La formación del canon y la formación de la primitiva Iglesia son un solo y mismo proceso, visto desde ángulos distintos. Que un libro alcanzara la categoría de «canónico» se apoya en que podía ser leído en la Iglesia; es decir, que las numerosas Iglesias locales, en las que al principio reinaba una gran diversidad de usos respecto de las lecturas, acabaron por aceptar aunadamente este libro para la lectura litúrgica<sup>34</sup>. Ahora bien, que unos libros fueran aceptados y otros rechazados presupone un proceso de diferenciación y decisión espiritual, cuya tensión dramática hoy apenas si podemos ya percibir cuando leemos por un lado los evangelios gnósticos que por entonces pretendían ser Escritura y, por otro, los escritos antignósticos de los padres, en los que hoy nos parecen trazados con toda nitidez los límites, pero que por aquella época se entrecruzaban y confundían, de modo que fue preciso conocerlos, defenderlos y sufrir por ellos para que fueran aceptados como tales límites.

Este proceso de formación, separación y decisión —que Agustín compara con la división de las aguas superiores e inferiores mediante el fundamento que hizo del caos cosmos<sup>35</sup>— había llegado ya a finales del siglo II a un cierto punto de cierre, aunque sus repercusiones se dejaban sentir en los siglos siguientes, en los que se consolidaron, profundizaron y adquirieron vigencia definitiva las decisiones anteriores. Y esto significa que el canon, en cuanto tal, sería inimaginable sin el movimiento espiritual que podemos percibir en la teología patristica. El canon se apoya en este movimiento y aceptarlo significa también, necesariamente, aceptar aquellas decisiones espirituales básicas que lo crearon. Palabra y respuesta se implican aquí insepara-

34. Cf. A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Gütersloh 1965, págs. 87-91.  
35. *Conf. XIII* 18, 22; *En. in ps. 103*, s 1, 8 CChr 40, 1479.

blemente, y ello a pesar de que fue preocupación constante de los padres distinguir entre su respuesta y la palabra a que respondían, en oposición a la mezcla de ambas, tan característica de la gnosis, cuya expresión más palpable y clásica aparece en la combinación de tradición e interpretación del llamado Evangelio de Tomás<sup>36</sup>. Donde se leen los escritos del Nuevo Testamento como canon y el Antiguo Testamento como Biblia cristiana, allí se encuentra la línea espiritual del esfuerzo de los primeros siglos, allí se da con la línea que lleva a los padres que fueron los maestros de la Iglesia de aquel tiempo.

b) En la selección de escritos reconocidos como Biblia, la Iglesia primitiva se sirvió de una regla a la que dio el nombre de *κανὼν τῆς πίστεως*, *regula fidei*, *regula veritatis*. No fue la menor función de este canon separar las aguas entre escritos falsos y escritos santos y auténticos, ayudando así a construir el canon de «la» Escritura. La *regula*, por su parte, se prolongó en los diversos símbolos conciliares y extraconciliares en los que encontraron su cristalización vinculante los esfuerzos de la antigua Iglesia por delimitar lo cristiano. Y así, junto a la formación del canon de la Biblia, tenemos una segunda característica para definir a la Iglesia de los padres como aquella época en la que fueron creadas las confesiones de fe fundamentales de toda la cristiandad. Mientras se sigan recitando estos símbolos, mientras confiese la cristiandad a Jesús como Dios y hombre y adore a Dios como Uno en tres personas, aquellos padres seguirán siendo sus padres. Así, por ejemplo, cuando la «base» del Consejo Mundial de las Iglesias habla de Jesucristo como «Dios y Salvador» y define doxológicamente la vocación de la Iglesia «para gloria de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo»<sup>37</sup>, está presente, en este minisímbolo, como su fundamento, la herencia de los grandes símbolos paleocristianos. La Iglesia, al confesar a su Señor con las palabras del símbolo, se halla siempre referida a aquellos que pronunciaron por vez primera esta confesión y que, al asentir a la fe encerrada en este símbolo, formularon al mismo tiempo su rechazo a las falsas apariencias de fe.

c) La lectura de las Escrituras y la confesión de la fe fueron ante todo, en la antigua Iglesia, actos litúrgicos de toda la comunidad,

36. Cf. J.B. Bauer, *Echte Jesusworte?* en W. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand*, Francfort 1960, págs. 108-150.

37. W. Theurer, *Die trinitarische Basis des ökumenischen Rates der Kirchen*, Francfort 1967.

reunida en torno al Señor resucitado. Se introduce ya aquí un tercer elemento: la Iglesia antigua creó las formas básicas del culto cristiano que deben ser consideradas como fundamento permanente y como punto de referencia necesario de toda renovación litúrgica. El movimiento litúrgico, que, en el período entre las dos guerras mundiales, tanto en la cristiandad católica como en la protestante llevó a una percepción de la esencia y de la configuración del culto cristiano, ha encontrado en ambas partes su hilo conductor determinante en las grandes liturgias de la Iglesia antigua. Hoy día, cuando ya son realidad muchas de las cosas entonces deseadas, comienza a percibirse una nueva tendencia: el anhelo por construir una liturgia de la era técnica, que no sólo debe superar las ramificaciones de la edad media y el espíritu conservador de la época posttridentina, sino que considera necesario recomenzar desde la base misma y liberarse incluso de la herencia de la Iglesia antigua. Si esto significa declarar la guerra a un cierto arcaísmo, a un cierto romanticismo frente al pasado, que sin duda se ha deslizado en el movimiento litúrgico, para restablecer la libertad espiritual, que no se siente ligada a lo antiguo y que no necesita aceptar lo antiguo sólo porque es antiguo, podemos mostrarnos de acuerdo. Pero si lo que pretende es romper toda conexión con las formas básicas de la oración paleocristiana y eclesial de todos los siglos, entonces es preciso oponerse con absoluta determinación a esta tendencia.

Deberían servirnos de verdadera lección en este punto las conclusiones a que han llegado los liturgistas protestantes, que han acometido desde mucho tiempo atrás estas mismas tentativas y pueden hablar con la voz de la experiencia. Bastará con citar aquí dos testimonios, elegidos entre otros muchos. Sea el primero el de un teólogo tan poco dado a lo romántico como Wellhausen, que llegó a afirmar que el culto evangélico es, en el fondo, el culto católico, sólo que le han arrancado el corazón<sup>38</sup>. Sea el segundo testimonio la opinión de A. Benoit: «El siglo XVI rompió demasiado brutalmente los puentes con el pasado y, a consecuencia de ello, la tradición litúrgica del protestantismo no sólo se empobreció sino que prácticamente se vio reducida a cero»<sup>39</sup>. La renovación litúrgica, que no quiere ser destruc-

38. Citado según W. Averbeck, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neuen evangelischen Theologie*, Paderborn 1967, pág. 151.

39. Op. cit., pág. 75.

ción y dispersión ni pretende poner en lugar del poder unificador del culto un enfrentamiento generalizado, no puede prescindir de la herencia litúrgica de la era patristica. Tiene razón Benoit cuando sintetiza sus reflexiones sobre patristica y liturgia en las siguientes palabras: «La vuelta a la antigua tradición, a la tradición de la Iglesia todavía no dividida, es uno de los caminos que nos pueden conducir a la unidad»<sup>40</sup>.

d) A estos tres datos fundamentales —la Iglesia de los padres creó el canon de la Escritura, los credos o símbolos y las formas básicas de la liturgia— debe añadirse, a modo de apéndice, una última observación: cuando los padres concibieron la fe como una *philosophia* y la pusieron bajo el programa del *credo ut intelligam*, admitieron la responsabilidad racional de la fe y crearon, por tanto, la teología tal como hoy la entendemos, a pesar de las diferencias de método en puntos concretos. Esta orientación a la responsabilidad racional dista mucho de ser cosa evidente, pero sí fue, sin duda, el presupuesto para la supervivencia del cristianismo en el mundo antiguo y es también presupuesto de la supervivencia de lo cristiano hoy y en el futuro. Se ha censurado a menudo este «racionalismo» de los padres, pero sin poder apartarse de este camino que ellos abrieron, como lo demuestra de manera espectacular la obra de Karl Barth con su protesta radical contra toda voluntad de fundamentación y su paralelo y fascinador anhelo de una comprensión profunda de lo que Dios ha revelado. Y así, ya por el simple hecho de existir, la teología debe pagar tributo una y otra vez a los padres y tiene sus razones para acudir una y otra vez a su escuela.

Quedan ya indicados los puntos de vista formales más importantes sobre los que descansa la permanente significación de los padres para la teología actual y para toda futura teología. Bajo más de un aspecto y con el propósito de concretar todo el contenido, merecería la pena empezar aquí ahora desde el principio. Habría que replantear el problema de la exégesis patristica<sup>41</sup>; se debería explicar la estructura del pensamiento patristico y la peculiar unidad de su actitud bíblica,

40. Ibid., pág. 77.

41. Cf. además los diversos trabajos de H. de Lubac (nota 5) y J. Daniélou (especialmente *Sacramentum futuri*, París 1950); R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963, con indicaciones bibliográficas sobre todos los temas.



litúrgica y teológica; debería someterse a nuevo análisis la cuestión de la yuxtaposición y la inhesión de mentalidad crítica y mentalidad basada en la fe. Deberían incluirse nuevos aspectos, más accidentales pero no baladíes, por ejemplo, el relativo a que ya por simples razones históricas no se puede llegar a ningún buen fin cuando entre el investigador y la Biblia se extiende el vacío y se quiere olvidar que la Biblia llega hasta nosotros a través de una historia. Sólo quien se enfrenta a la historia puede dominarla. Quien quiere pasarla por alto, es su prisionero<sup>42</sup>. Y, sobre todo, quien siga esta tendencia no tiene la más mínima oportunidad de leer de verdad históricamente la Biblia, por mucho que parezca utilizar métodos históricos. En el fondo, sigue encerrado dentro del horizonte de su propio pensamiento y sólo se refleja a sí mismo.

Ahora bien, pretender analizar todos estos aspectos es tarea que supera ampliamente los límites de este pequeño ensayo. Me contentaré, por tanto, con repetir aquí, como punto final de estas reflexiones, aquella idea con que André Benoit concluye su importante estudio sobre la actualidad de los padres, con cuya orientación básica me siento plenamente identificado. Dice allí: «El patrólogo es, sin duda, el hombre que estudia los primeros siglos de la Iglesia; pero debería ser, además, el hombre que prepara el futuro de la Iglesia. Ésta es, en todo caso, su vocación»<sup>43</sup>. De hecho, el contacto con los padres no es simple tarea de catalogación en el museo del pasado. Los padres son el pasado común de todos los cristianos. Y en el redescubrimiento de esta comunión se halla la esperanza del futuro de la Iglesia, la tarea para su presente y para el nuestro.

42. Cf. Benoit, págs. 29s, 56s. «Elle (l'Église) peut, par suite de l'ignorance de son histoire, se croire libre, libre d'entamer un dialogue immédiat et direct avec l'Écriture. Mais en fait parce que, sans qu'elle s'en rende compte, son passé pèse sur elle, elle en dépendra presque totalment. Et plus cette dépendance sera inconsciente, plus elle sera lourde et pesante...»

43. Pág. 84. En este contexto, y como punto final, mencionamos las interesantes reflexiones sobre la función actual de la patrología de U. Wickert, *Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes*, en ZThK 62 (1965) 153-177.

## Fe e historia

### 1.2.2.1. SALVACIÓN E HISTORIA

#### I. *Los supuestos del problema*

#### 1. La experiencia básica de la conexión entre la salvación y la historia

Siempre que una forma histórica entre en crisis, la historia se convierte en problema para el hombre. Entonces advierte claramente la distancia, si no ya la contradicción, entre historia y naturaleza, entre lo que es histórico en el hombre y lo que forma parte de su esencia. Tiene entonces que buscar de nuevo la unidad de su esencia con la historia, ya sea rompiendo la historia pasada, ya sea concibiéndola de una manera totalmente nueva desde sus mismas raíces. Con esto y por la propia naturaleza de las cosas se ha descubierto ya el punto de arranque del problema de la historia de la salvación, así como las causas de su actualidad. Dondequiera los hombres, superando las simples diarias confrontaciones, saben enfrentarse con las fuerzas salvadoras y amenazadoras del cosmos y se reconocen como comunidad que sale así comunitariamente al encuentro de la necesidad existencial y construye por encima de los límites de las generaciones una forma existencial cobijadora y protectora, allí surge la historia como forma de salvación. El hombre no se halla ya entregado a los abismos de su propia existencia, sino que se experimenta como miembro de una tribu, de un pueblo, de una cultura, desde la que recibe inmediatamente la forma y el orden de su existencia, que le garantizan seguridad, libertad, vida: «salvación».

La tribu le posibilita la satisfacción pacífica de las diarias necesidades de la subsistencia, le garantiza los recursos externos para el dominio de la existencia y le ofrece, bajo la forma del matrimonio y de la familia y dentro del ordenamiento de la coexistencia con otros hombres, respuestas a las preguntas sobre su propio ser, respuestas que, a su vez, le permiten verter y configurar en una esencia humana el patente enigma de la existencia. La historia se le convierte en sal-