

A TRAVES DE LA IGLESIA

catolicismo y protestan- tismo como sistemas teológicos

El mismo nombre de protestantismo o el de protestante sugieren la idea de una protesta, de una repulsa (1). Quizás este sentido, confusamente evocado por el nombre mismo, haya contribuido a que el católico medio tienda a definir al protestantismo por sus elementos negativos; o en otras palabras, por lo que el protestantismo rechaza. "Es protestante —responderá fácilmente el católico medio— el que no cree en la Santísima Virgen, ni en los santos, ni en la presencia real de Cristo en la Eucaristía etc.". Otras veces, con una respuesta más vaga aún, nos definirá al protestante, como a aquel que rechaza la autoridad de la Iglesia (2).

Prescindiendo de otras consideraciones —rechazar por ejemplo la autoridad de la Iglesia no es específico del protestantismo, sino de toda herejía— es claro que con estas descripciones no se dice nada del contenido positivo del protestantismo. Se dice en ellas no lo que el protestantismo es, sino lo que no es, lo que rechaza.

Estas líneas pretenden dar una rápida visión de conjunto sobre lo que es el protestantismo como sistema teológico y compararlo con el catolicismo. Ambos son sistemas teológicos trabados, de los que es posible, por tanto, adquirir una visión global. La comparación

C. Pozo, S. I.

de ambos podrá dar al católico —así lo esperamos— una más profunda visión de su fe y de los fundamentos de ella.

Nuestro trabajo tiene, como dificultad inicial, la enorme complejidad de lo que suele llamarse protestantismo, con su heterogénea multiplicidad de sectas muy distintas entre sí. En esta inmensa proliferación de sectas —fruto del principio luterano del “libre examen” (3) y del subjetivismo que se sigue de haber establecido a cada individuo como juez último del sentido de la Biblia— apenas se conserva, muchas veces, alguna de las ideas substanciales del sistema teológico de Lutero o Calvino (4). Una exposición de lo que teológicamente representa cada una de esas sectas, es absolutamente imposible en un artículo, por muy amplio que se le suponga (5). Limitamos, por ello, nuestro estudio al protestantismo ortodoxo europeo continental. Es decir, al protestantismo que pretende ser fiel al pensamiento teológico de Lutero y Calvino. Al referirnos, dentro del protestantismo europeo, al continental, queremos expresar que no tratamos de la iglesia anglicana, la cual sólo muy impropriamente puede llamarse protestantismo en sentido teológico.

En busca de una mayor objetividad procuraremos exponer qué es el protes-



tantismo a través de fuentes protestantes; más aún, a base de escritos protestantes dedicados precisamente a explicar en qué consisten las diferencias entre catolicismo y protestantismo como sistemas teológicos.

Una importante carta pastoral protestante

El 23 de marzo de 1950 publicaba el Sínodo General de la Iglesia Reformada de Holanda una carta pastoral con el título de "Catolicismo y Protestantismo" (6). La ocasión del escrito es el potente catolicismo de la postguerra. En un país tradicionalmente protestante, pero en el que el protestantismo está en trance de perder su posición mayoritaria, se comprende la preocupación del Sínodo General de la Iglesia Reformada por la actitud de sus propios fieles ante un catolicismo que avanza. La carta pastoral teme que puedan darse, entre ellos, dos actitudes, ambas peligrosas. En primer lugar, el desprecio desdeñoso, peligroso, sin duda, pues, como dice la pastoral literalmente, "el que se contenta con slogans baratos, deberá reconocer tarde o temprano, que no estaba ins-

truído sobre la cuestión. En este terreno, el ignorante es ciertamente el más desarmado" (pág. 15). Pero el Sínodo teme también en sus fieles la actitud de admiración ante la grandeza del catolicismo y ante los valores cristianos y auténtica vida cristiana de muchos de sus adeptos; tal actitud implicaría el peligro de sentirse atraído hacia el catolicismo (pág. 15).

Ante estos peligros el Sínodo cree conveniente hacer conocer a sus fieles la antítesis existente entre catolicismo y protestantismo, exponer las divergencias para mostrar en ellas —tal es la intención de los autores de la carta pastoral— lo bien fundado de la propia

(4) «El protestantismo no constituye ni en la fe ni en la organización una unidad. Está dividido no sólo en las tres grandes formas de protestantismo luterano, calvinista y anglicano, sino que está atomizado en varios centenares de grupos autónomos, derivados de estas tres grandes agrupaciones eclesíásticas y que en parte enseñan las cosas más contradictorias». K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*. Hannover 1939, págs. 657s. Por poner un ejemplo, el Ejército de Salvación con su fuerte concepción moralista del cristianismo, en la que «se manifiesta el espíritu del pelagianismo» (ALGERMISSEN pág. 727), está en el extremo opuesto del luteranismo, que es un radical antipelagianismo. Los testigos de Jehová —al igual que los Mormones— están en el límite ínfimo de las herejías cristianas (ALGERMISSEN pág. 747).

(5) Remitimos a algunas obras fundamentales, que exponen sistemáticamente este mundo de sectas: K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, Hannover 1939 (existe una reciente traducción española: *Iglesia Católica y Confesiones Cristianas*, Madrid [Rialp] 1963); P. DAMBORIENA, *Fe católica e iglesias y sectas de la Reforma*, Madrid (Razón y Fe) 1961. Más elemental en la parte teológica, aunque con muchos datos interesantes, es C. CRIVELLI, *Pequeño diccionario de las sectas protestantes*. 2.^a edición, Madrid (Apostolado de la Prensa) 1956.

(6) Existe traducción francesa: *Catholicisme et Protestantisme*: Revue Réformée números 11/12, 1952, fasc. 3/4. A esta edición se refieren las citas de páginas que incluimos en el texto.

(1) El nombre de protestantes tiene un origen bastante ocasional y poco importante desde un punto de vista teológico-doctrinal. Procede de la *protesta* de seis príncipes alemanes y catorce ciudades contra las decisiones de la Dieta de Espira de 1529.

(2) Cfr. L. BOUYER, *Du protestantisme à l'Eglise*, París 1954, pág. 1.

(3) Lutero entregó la Biblia al «libre examen» de cada individuo, al poner entre los muros con que la Jerarquía defiende su tiranía: «el otro muro es aún más débil e impotente, a saber, que pretenden ser ellos solos maestros de la Escritura». *An den christlichen Adel deutscher Nation von der christlichen Standes Besserung*. Weimar 6, 411. Véase, por el contrario, cuál es el criterio exegético de 2 Pet. 1, 20s; cfr. el comentario de R. FRANCO, en *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario. Nuevo Testamento*, t. 3, Madrid (BAC) 1962, pág. 313s.

posición (7). Las divergencias son muchas. No es posible ni necesario enumerarlas todas. El Sínodo piensa que bastará subrayar las más importantes, para que de ellas aparezca clara la divergencia fundamental (pág. 17s).

La Mariología como fruto de la divergencia fundamental

Supuesta esta intención de buscar en último término la divergencia fundamental —aquella de la que todas las demás se derivan— puede parecer, a primera vista, inesperado el primer punto de oposición que la pastoral estudia: la Mariología. El Sínodo se siente obligado a explicar la razón de su modo de proceder en el párrafo sumamente interesante con que cierra la introducción de su carta pastoral: “Comenzaremos estudiando la doctrina romana sobre la Virgen María, no porque esta doctrina sea el punto de partida del desarrollo de toda la Teología católica, sino porque es más bien el fruto y el coronamiento. Tendremos ocasión de constatar que todas las líneas maestras de la Teología romana convergen hacia esta doctrina. Tendremos así una primera visión de nuestras divergencias, a partir de la cual nos será tanto más fácil descubrirlas en otros puntos” (pág. 18).

María tiene, sin duda, una enorme importancia en el catolicismo, importancia que éste apoya sobre determinados textos bíblicos. ¿No ha llamado el Ángel Gabriel a María “llena de gracia” y “bendita entre las mujeres”? (Luc 1, 28). La segunda de estas dos alabanzas ¿no ha sido repetida por Isabel? (v. 42). ¿No ha profetizado María de sí misma “he aquí que desde

ahora me llamarán bienaventurada todas las generaciones”? (v. 48). Sin embargo —prosigue la pastoral— a los ojos de la Iglesia católica el texto de mayor trascendencia mariológica es el que contiene la respuesta de María al Ángel: “He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra” (v. 38) (pág. 20).

La pastoral descubre aquí —en el modo católico de interpretar este pasaje— una clara expresión de la divergencia fundamental. Para el catolicismo hay en este pasaje evangélico una cooperación de María —en la decisión personal de su sí— a la obra de la redención.

La pastoral ha visto con justeza. El punto fundamental de divergencia es precisamente éste. ¿Puede o no puede una creatura hacer algo que tenga valor positivo en el plano de la salvación?

En el luteranismo, como consecuencia del pecado de Adán, la naturaleza humana está intrínsecamente corrompida y es, por ello, incapaz de hacer nada que tenga valor delante de Dios (8). Pero a pesar de que es ésta la con-

(8) *La Formula Concordiae, Solida Declaratio* 1, 3, describe el pecado original como una «íntima, pésima, profundísima (como un abismo), inescrutable e inefable corrupción de toda la naturaleza y de todas sus fuerzas, ante todo de las facultades superiores y principales del alma, en la mente, el entendimiento, el corazón y la voluntad. Así pues, después de la caída, el hombre recibe de sus padres hereditariamente una fuerza mala congénita, una interna impureza del corazón, malas concupiscencias y malas inclinaciones, de modo que todos tienen, derivados de Adán hereditaria y naturalmente, tales corazones, tales sentimientos y pensamientos, que según sus mayores fuerzas y según la luz de la razón, naturalmente luchan contra Dios y sus sumos mandamientos y son enemigos de Dios principalmente en lo que se refiere a las cosas divinas y espirituales. Pues en las otras cosas externas y de este mundo, que pertenecen al campo de la razón, le queda al hombre algo de entendi-

(7) Debe reconocerse que la exposición del sistema teológico católico es substancialmente correcta. Naturalmente no podemos juzgar lo mismo de sus valoraciones.

cepción de primer plano de la Teología de Lutero, hay también en él una concepción más radical y metafísica. La salvación es obra exclusiva de Dios. Por ello, toda cooperación positiva de algo creado (algo distinto de Dios) debe ser excluida (9). No es sólo el hombre, por la corrupción que se da en él por el pecado original, sino todo lo que no es Dios, lo que tiene radical incapacidad de operar en el orden de la salvación. En ese plano nada creado puede hacer algo que tenga valor positivo.

Por estos presupuestos protestantes se entiende el empeño de un teólogo calvinista, como K. Barth, en poner de relieve, al explicar el pasaje de la Anunciación, los elementos que pueden tener sentido pasivo: la mujer, el elemento pasivo de la generación, es escogida, mientras que el varón, el elemento activo, es excluido; María, recibiendo la palabra, se presenta como objeto de la acción soberana de Dios, utilizada en el mero papel de recibir (10). Naturalmente Barth, con estas

miento, fuerzas y facultades, aunque estas reliquias miserables son muy débiles y, por cierto, ellas mismas, cuan pequeñas son, están infectadas y contaminadas de veneno por aquella enfermedad hereditaria, de modo que ante Dios no son de algún valor». *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 3. Aufl., Göttingen 1956, pgs. 848s.

(9) Cfr. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, Hannover 1939, pág. 625.

(10) Baste citar de las obras de BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, 1/2. 4. Aufl., Zollikon-Zürich 1948, pág. 209s. Cfr. también *Esquisse d'une dogmatique*, Neuchâtel et Paris 1950, pág. 96s. Sobre la Mariología en teólogos protestantes modernos cfr. J. HAMER, *Mariologie et théologie protestante*; DIVUS THOMAS (Freiburg) 30 (1952) 347-368; CH. MOELLER, *La Vierge Marie dans la mentalité contemporaine*. 3/3 *Marie dans la Réforme*: *Lumen vitae* 8 (1953) 199-204; J. GALOT, *Marie et certains protestants contemporains*: *Nouvelle Revue Théologique* 85 (1963) 478-495; A. BRANDENBURG, *De Mariologia ac de cultu venerationeque Mariae apud christianos disinctos protestanticos hoc tempore vigentibus*. En: *De Mariologia et Oecumenismo*, Romae

consideraciones, desvirtúa el sentido del texto evangélico, al pasar por alto el claro elemento de decisión personal del sí de María, por el que activamente colabora en la obra de la redención. Una seria valoración de este sí es fundamental en la concepción católica de María (11).

Como lo reconoce el Sínodo General de la Iglesia Reformada de Holanda, "la razón de la inmensa veneración de que María es objeto se hace entonces más clara. En María, la Iglesia romana contempla la imagen original y el modelo de toda cooperación humana con la gracia divina. Esta es la razón por la que se esfuerza por todos los medios por hacer comprender claramente que no piensa en modo alguno en hacer de ella una diosa, una naturaleza divina, porque es precisamente en cuanto creatura humana como es digna de tal honor. En María considera la Iglesia romana aquello de que el hombre es capaz por la gracia de Dios. ¡Ciertamente la redención viene de Dios! Pero, según el plan de Dios, María es indispensable en cuanto corredentora y sirviente en el plan de la salvación. Así en María la Iglesia venera aquello a lo que la gracia de Dios nos llama y lo que ella (la gracia) nos hace realizar. María es la imagen original del creyente que es llamado a cooperar con la gracia" (pág. 20s).

(Pontificia Academia Mariana Internationalis) 1962, págs.479-516. Existen también dos mariologías de autores protestantes contemporáneos de tendencia más o menos catolicizante: H. ASMUSSEN, *Maria die Mutter Gottes*, 2. Aufl., Stuttgart 1951, y M. THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur. Figure de l'Eglise*, Taizé 1962. No podemos ahora enjuiciar sus posiciones.

(11) Queremos decir con esto que la idea de una cooperación de María en la obra de la redención (sea cual fuere el modo como se explique: corredención inmediata o mediata o según el esquema de María y la Iglesia) es fundamental en la idea católica de María. Insistimos en la idea; si el nombre de corredención no agrada, el nombre no es esencial.

Tanto por parte católica, como protestante, se ha considerado a la obra de colaboración de un teólogo protestante, W. Tappolet, y un teólogo católico, A. Ebner, *Das Marienlob der Reformatoren* (12), en la que se coleccionan los pasajes de alabanzas a María que se encuentran en las obras de los Reformadores, como una enorme sorpresa. Ningún católico podrá dejar de alegrarse al leer alabanzas a María de labios de Lutero, Calvino, Zwinglio o Bullinger. Pero la importancia de estos textos no debe exagerarse, ya que, aunque alabanzas, excluyen cuidadosamente toda cooperación de María (13). Y éste es precisamente el punto decisivo.

Las consecuencias sistemáticas del principio

Según se admita o no que lo creado puede tener influjo positivo en la obra de la salvación, la Teología toda se estructura de modo diverso. Así lo comprende con toda claridad el Sínodo de la Iglesia Reformada de Holanda. La idea del hombre y la posibilidad de colaboración suya en orden a ser justificado (pág. 25-28), la misma concepción de la justificación a la que, según la Teología católica, el hombre se dispone con actos hechos con la gracia (pág. 29-33), la admisión o no admisión de la idea de sacramentos (realidades creadas con influjo positivo en el orden de la salvación, ya que, según la Iglesia católica, Dios por ellos comunica su gracia) (pág. 34-42), la idea del sacerdocio, es decir, la idea de un hombre con poderes dados por Dios con influjo positivo en el plano de la salvación (pág. 43-54), son otros puntos de diver-

gencia, que se derivan del desacuerdo inicial. Mientras que el catolicismo afirma en todos estos temas la existencia de una cooperación de lo creado, querida y sostenida por la gracia de Dios, el protestantismo rechaza que el hombre pueda disponerse a su justificación, que los sacramentos —realidades creadas, agua, aceite y palabras— puedan tener eficacia santificadora o que pueda existir un sacerdocio, un hombre con poderes de salvación dados por Dios (14).

El sentido positivo de la divergencia fundamental

Pudiera parecer que en todas estas consideraciones seguimos presentando al protestantismo como una repulsa de algo y no como un contenido positivo. Su principio fundamental se enuncia como un rechazar la posibilidad de cooperación de lo creado en el plano de la salvación. Esta impresión de repulsa se acentúa en obras como la del obispo luterano W. Stählin, *Allein. Recht und Gefahr einer polemischen Formel* (15), que caracteriza respectivamente a la Teología protestante y a la Teología católica con estas dos breves palabras *allein* (solamente) y *und* (y) (16). Las fórmulas católicas y protestantes tienen todas respectivamente la palabra característica: la Escritura *solamente*, la gracia *solamente*, la fe *solamente*... (fórmulas protestantes); Escritura y Tradición, gracia y mérito, fe y obras... (fórmulas católicas). Esta caracterización de ambas Teologías, sugiere la idea de que

(14) El ministro se reduce en el protestantismo a un mandatario del pueblo destinado a la predicación de la palabra y a dirigir el culto de la comunidad; por lo demás, el mandato es revocable. Véase esta problemática ya en el Concilio de Trento, sesión 23, cánones 1 y 4. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona 1955, núms. 961 y 964.

(15) Stuttgart 1950.

(16) La misma posición en unas recientes declaraciones de K. BARTH: *La Documentation Catholique* 60 (1963) 404.

(12) Tübingen 1962.

(13) Véase el juicio de E. STAKEMEIER sobre la Mariología de los Reformadores: *De Beata Maria Virgine eiusque cultu iuxta Reformatores*. En *De Mariologia et Oecumenismo*, Romae 1962, pág. 475ss.

el protestantismo es una Teología de exclusividad o, lo que es lo mismo, de repulsa de un segundo miembro.

Sin embargo, Stählin ve en las fórmulas protestantes un sentido positivo. Su sistema, al rechazar el segundo miembro junto a la realidad divina del primero, adquiriría por ellas la figura de un círculo, con un centro único que es Dios, mientras que el catolicismo tendría, más bien, la forma de una elipse, en la que Dios sería meramente uno de los focos, junto al cual se yuxtapone un segundo foco, que es una realidad creada.

Valoración de ambos sistemas

Esta presentación pudiera sugerir una superioridad del protestantismo sobre el catolicismo. Este sería un sistema en que la atención debida a Dios se distrae en un segundo polo creado que se le yuxtapone.

Apresurémonos a decir que la descripción del sistema teológico católico como una elipse de dos focos, es una auténtica caricatura. No hay en el catolicismo dos polos yuxtapuestos de igual valor. En las fórmulas católicas el segundo miembro es subordinado al primero (17). Dios y lo creado, al ser unidos con un y, no son considerados magnitudes equivalentes. Si se admite, junto a Dios, una cooperación de realida-

des creadas, esa cooperación reconoce en Dios la causa principal, que quiere servirse de lo creado como instrumento. Si se habla de gracia y mérito del hombre, el mérito es producido por la gracia.

Pero, por lo demás, el problema no debe resolverse *a priori*. Toda Teología cristiana quiere ser —tiene que ser— una sincera interpretación del mensaje de Dios, que culmina en Cristo (18). Y precisamente en Cristo encontramos la más clara negación del principio fundamental protestante. Dios, al hacerse hombre, ha tomado una realidad creada, la naturaleza humana de Cristo, y la ha hecho instrumento de su gracia. La acción de esa naturaleza humana, unida al Verbo en unidad de persona, ha sido la gran acción salvadora. Por otra parte, según San Pablo, la Iglesia no es sino una prolongación de Cristo, su cuerpo místico (19). El esquema de la Encarnación se prolonga en la Iglesia y, por él, puede la Iglesia tener una actividad eficaz en el orden de la salvación. No olvidemos que los sacramentos son acciones de la Iglesia realizadas en nombre de Cristo. Como también la gracia, que procede de Cristo —como de la vid procede la savia que pasa a los sarmientos —explica el valor de la cooperación del hombre.

Un teólogo luterano revisionista, M. Lackmann, ha podido escribir un libro criticando el luteranismo clásico (20), en el que toda la segunda parte lleva como título, lleno de problematicidad: ¿Cómo entendemos la Encarnación de Dios? (21). Efectivamente, si se toma

(17) El caso de la fórmula «Escritura y Tradición» es más complejo. Para los actuales defensores de la teoría de GEISELMANN, la Tradición sería subordinada a la Escritura en cuanto que se limita a explicar y desarrollar sus contenidos. Los partidarios de la teoría de las dos fuentes insistirían en que en esta fórmula no se añade algo humano a un primer polo divino, sino que la Palabra de Dios se contiene en las dos fuentes; ambos polos son, por tanto, divinos. Sobre la controversia actual y una posible teoría intermedia cfr. C. Pozo. *La actual controversia sobre las relaciones entre Escritura y Tradición*: *Orbis Catholicus* 7 (1964 I) 27-32.

(18) «Después de haber hablado Dios en los tiempos pasados muchas veces y de diversas maneras a nuestros padres por los Profetas, en estos últimos tiempos nos ha hablado por su Hijo». Hebr. 1, 1s.

(19) «Su cuerpo que es la Iglesia» Col. 1.24.

(20) *Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche*, Stuttgart 1955.

(21) O. c. pág. 29.

en serio la Encarnación hay que tomar conciencia de que en ella hay una clara negación del principio fundamental protestante y de que, en segundo lugar, la Encarnación no es sólo algo que se realizó hace 2.000 años en Palestina, sino que es un esquema que se prolonga, en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia (Col. 1, 24). Desde este punto de vista, es importante hacer notar que los estudios hechos sobre la Cristología de Lutero han puesto de relieve que Lutero no entendía del todo correctamente el misterio de la Encarnación, y que

algunas de sus fórmulas sobre Cristo tienen cierto sabor monofisita (22). Su insuficiente valoración en Cristo de la naturaleza humana explicaría muchas cosas en su sistema, sobre todo su principio fundamental: la exclusión de la cooperación creada en la obra de la salvación.

(22) Cfr. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, Hannover 1939, pág. 769a.

del mundo teológico

1 La obra de JAMES BARR, *The Semantics of biblical Language*, publicada en Oxford 1961 y reeditada en 1962, aunque exagerada en sus reproches a los teólogos bíblicos por su falta de preparación en lingüística general y especialmente en lingüística estructural, está constituyendo un saludable revulsivo en este campo, aun tratándose de obras tan admiradas, y justamente en mucha parte, como el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Kittel)*. BARR ofrece, a propósito de sus críticas, los elementos para una verdadera criteriología de la teología bíblica. En este aspecto, su obra es indispensable y el rigor científico que proclama, es de necesidad. Sin que por ello haya de caerse en un empirismo lingüístico que desemboque en el nominalismo. El florecimiento de la teología bíblica actual no perderá en poner discretamente oído a exigencias como las que preconiza BARR. Aunque la solución no sea solamente conocer mejor el hebreo o el griego de la koine, sino poder integrar ese conocimiento en el de una lingüística general.

2 Un contrapeso a la parte de exageración que comete BARR, lo ofrece FRANK MICHAÉLI, uno de los colaboradores de la *Bible de la Pléiade* dirigida por E. Dhorme. Su *Grammaire hébraïque et théologie biblique (Hommage à W. Vischer: Maqqel Saqed: la rama de almendro. Montpellier 1960, 145-156)* es una interesante colaboración en la materia. La importancia de la lengua sagrada para la teología bíblica, y especialmente de la gramática, es el principio que fructuosamente explana MICHAÉLI siguiendo el célebre dicho de T. H. ROBINSON: la gramática de un pueblo es una de las ventanas por las que el extraño a él puede mirar el interior de