

Una estructura ordenada a la vida

“El Complejo antirromano”. Hans Urs von Balthasar. Capítulo VI. Pedro, concreto en los sucesores

El baluarte de la libertad

Que Roma, precisamente Roma, sea el baluarte de la libertad del Espíritu de Cristo (2 Cor 3,17), de la magnífica libertad de los hijos de Dios (Rom 8,21), es la resultante más paradójica de cuanto hemos dicho. ¿No tenía Roma misma necesidad de ser liberada del temor paralizador que la hacía pronta a la prohibición, por la conciencia de la libertad que inspira a los fieles de la Iglesia universal su *prophetical office*? Y ¿por qué el pueblo cristiano, los teólogos, cuya reflexión se inspira en una fe profunda, desean a toda costa esta liberación?

Porque saben que, a la postre, Roma garantiza la libertad cristiana en el mundo y frente a los poderes del mundo. Hemos descubierto ya algún rasgo que otro en este sentido. La libertad por la que combatió la Iglesia antes de Constantino, la condujo, tras los acuerdos con el imperio, a emprender otra batalla tenaz, con frecuencia a cargo exclusivo de los papas, para conquistar la libertad de la Iglesia universal contra el cerco de los poderes temporales.

Las situaciones trágicas de la época de Gregorio VII y Bonifacio VIII continuaron el mismo combate bajo el signo de la mundovisión entonces posible. El papado aviñonense se desgajó del imperio, mientras la conciencia cristiana andaba solícita por dar a la Iglesia un estatuto independiente y digno (de ahí el desafortunado ensayo de conciliarismo). Las últimas luchas desde la Reforma hasta Napoleón; pasando por el galicanismo, fueron todas entabladas contra confesiones cristianas y contra príncipes cristianos en pro de la libertad de la Iglesia, cuya única y última garantía concreta fue una Roma libre en sus decisiones. La definición del Vaticano I fue el golpe de gracia con que la Iglesia se desembarazó de la serpiente de Laocoonte que durante siglos la había tenido envuelta. Si las luchas prosiguen, la situación se esclarece por dentro en principio, no de una manera irrefleja, como ocurrió largo tiempo desde los primeros siglos, sino con lucidez, y, por consiguiente, sin riesgo de extraviarse.

Se trata de la libertad dentro y fuera a la vez. Fuera, contra los intentos de los poderes políticos, espirituales y culturales del mundo, que tratan de subyugar al Pueblo de Dios, explotándolo para ciertas combinaciones: la Iglesia se reserva el derecho al libre examen y a decidir a discreción. Dentro, lo mismo, aunque ello acapare menos la atención. Para la Iglesia peregrina, la libertad de Cristo no es triunfalista, sino una libertad que cree y osa abandonarse. Cristo tomó la forma de esclavo y pidió a los hombres una decisión a su favor, prefiriendo

dejarles ir antes que someterles con demostraciones de poder. Igualmente, la Iglesia visible, representada además por pecadores, debe presentarse en la forma de esclavo como guardiana de la libertad. Es una exigencia lógica de todo lo que hemos dicho. La Iglesia se afirma únicamente para crear espacio libre, define únicamente para ponernos en presencia del misterio, y no constriñe con fuerzas mágicas, pero osa tomar la dirección, segura del libre consentimiento de los creyentes.

Chesterton describe este estado de cosas con una imagen paradójica, feliz y sugestiva: «El muro exterior de la Iglesia es un cerco compacto de rígidas abnegaciones morales y de sacerdotes profesionales; pero dentro de este cerco inhumano os encontraréis con la vieja vida humana en danza como niños y bebiendo como hombres, porque el cristianismo es el único marco que conviene a la libertad “pagana”. Todo lo contrario de lo que ocurre con la filosofía moderna, cuyo muro exterior es bonitamente artístico y emancipado, pero dentro reina la desesperación y la desolación»¹. Soloviev, del que hablaremos en seguida, dice con mayor exactitud: «Es preciso que el gobierno petrino de la Iglesia sea divino en su substancia, para imponerse definitivamente a la conciencia religiosa de todo hombre bien informado y bien intencionado, y sea humano e imperfecto en su manifestación histórica, para dejar lugar a dudas, luchas y tentaciones, a todo lo que constituye el mérito de la virtud libre verdaderamente humana»².

Vamos a estudiar ahora el primer aspecto, que podríamos ilustrarlo a lo largo y ancho de la historia de la Iglesia, mostrando cómo el Vaticano I no hizo sólo una declaración de principio, sino resumió toda esta historia cuando dijo: «El poder episcopal es subrayado, confirmado y defendido por el pastor supremo y universal»³. Avito, obispo de Viena, había dicho a principios del siglo VII con fórmula lapidaria: «Si se pone en cuestión al obispo de Roma, si se sacude su sede, no es un obispo quien vacila, sino el episcopado entero»⁴.

Pero limitémonos a citar testimonios de los tiempos modernos de mucho peso, pues proceden de espíritus libres y escrutadores, a los que sus investigaciones sobre el baluarte de la libertad eclesial condujo a Roma con una lógica implacable, y les condujo precisamente en una época próxima al Vaticano I, cuando apenas se hablaba en el interior de la Iglesia de libertad, de colegialidad o de diálogo, sino, más bien y muy mucho, de la infalibilidad papal. Se trata de convertidos que, tras una prolongada lucha espiritual, acabaron en Roma, donde, conscientes de haber encontrado el principio de la libertad, respiraron a pleno pulmón.

¹ Das Abentever des Glaubens (Orihodoxv) (Olten) 256

² *Lu Russie et l'Eglise universelle* (Stock, Paris 1922) 128. Cf *infra*. La primera edición data de 1889 (Paris). Desde entonces, la situación concreta de la Iglesia rusa ha sufrido profundos cambios. Pero los principios expuestos por Soloviev sobre la Iglesia universal y el papado continúan en pie.

³ DSch 3061. Ejemplos en H. de Lubac, *Les Églises particulières*, l.c., 122

⁴ Ep. 31: PL 59, 248-249; cit. Según De Lubac, l.c., 123

Para esclarecer lo que nos dicen, evocaremos, a guisa de obertura, el testimonio de otro buscador que en el ardor de la polémica contra la definición de 1870, sobre cuyo alcance se equivocó, olvidó sus anteriores luces. Ignacio Dollinger escribió la obra *Kirche mid Kirchen, Papstum und Kirchenstaat* (1861; La Iglesia y las Iglesias, el papado y los Estados pontificios). En la segunda parte del libro encontró mucho que decir sobre la administración de los Estados pontificios, pero la primera parte constituye una apología única de la libertad de la Iglesia, garantizada por el papado. El pensamiento fundamental es simple y el autor lo verifica al detalle.

Conforme a su destino, la Iglesia necesita del papado, cuya función propia frente al «poder del Estado y de los príncipes es representar los derechos de las diferentes Iglesias particulares, mantenerlos y velar para que la Iglesia, dejándose enlazar por el Estado, no se altere y perezca ni se paralice su vigor». Una Iglesia particular no lo lograría, y, por lo mismo, resulta «indispensable» la intervención de la suprema autoridad eclesiástica, que debe ser un apoyo y sostén para la Iglesia particular, «amenazada de sucumbir bajo el peso de diversos medios de presión y seducción, de que tan ampliamente dispone el Estado moderno»⁵.

Si en el caos de las invasiones de los bárbaros se vieron los papas «forzados, por el poder de la opinión pública, a ponerse como moderadores al Frente de la comunidad europea, a predicar el derecho de los pueblos cristianos y a protegerlo, a arreglar las diferencias internacionales..., a restablecer la paz entre los Estados en guerra, los papas de los tiempos modernos se han ido retirando más y más al dominio puramente eclesiástico», donde «la sede papal es al presente tan poderosa y fuerte y está tan segura y libre en su acción como nunca»⁶. Esto no significa «omnipotencia». Todas las acusaciones en este sentido son contrarias a la verdad e injustas. «El poder pontifical es el más *obligado* que cabe imaginar». ¿No posee la Iglesia, desde hace tiempo, una legislación precisa, como lo muestra De Maistre? Por otra parte, según Bossuet, el papa puede todo lo que exige la necesidad en el orden divino.

Con razón recuerda Dollinger la doctrina de la Edad Media, según la cual no sólo cualquier obispo, sino el papa mismo, caso de incurrir en herejía, debe ser depuesto, y, caso de obstinación, juzgado como cualquier otro»⁷, lo mismo que el rey pierde la corona cuando deja de ser rey cristiano. La situación cambia desde el rechazo del papado por la Reforma, rechazo que entrega a los reformados a un despotismo sin precedentes⁸. Dollinger lo muestra minuciosamente, Iglesia por Iglesia y país por país, fuera del ámbito católico, incluyendo las Iglesias griega, anglicana, rusa, etcétera. La nacionalización de las Iglesias y

⁵ L. c., 35-37

⁶ L.c., 33-35

⁷ L.c. Textos en Y. Congar, *Ministères et "comunion ecclesiale"* (Cerf. 1971) 72 ss.

⁸ L.c., 55

el recurso a una «Iglesia invisible»⁹ son «la inevitable secuela de abandono plenamente consciente del principio contrario de la Iglesia universal, el principio de la catolicidad»¹⁰.

Döllinger, que habla aquí con tanto ardor, siguió más tarde su destino: su excomunión; pero recusó entrar en la nueva Iglesia veterocatólica, desgajada de Roma, y, según lo que le hemos oído, tuvo que obrar así y fue consecuente con sus ideas.

Avanzando a paso lento, midiendo el terreno centímetro a centímetro, John Henry Newman pasa de la Iglesia anglicana a Roma. Es el Newman que, leyendo a Newton en los días de su juventud, consideró al papa anticristo. Su punto de partida fue, principalmente, la duda sobre el *establishment*, la instalación de la iglesia inglesa bajo la soberanía civil del rey¹¹. El alma religiosa de Newman busca el verdadero encuentro con el Dios absoluto, con el Creador, con el Redentor y Juez, con su autoridad viva, en que Cristo deviene ineluctablemente concreto y, que debe transmitirse sin alteraciones en una Iglesia cristiforme.

Desazonado por las insípidas doctrinas de los liberales de su tiempo, busca luz con sus amigos en los *Caroline divines*, teólogos de la edad de oro; ante todo, en Hooker¹², y luego en Sanderson y Laud. Hooker creó una vía media, al principio completamente pragmática, derivando de la única naturaleza divina el poder civil del rey y el poder espiritual de la Iglesia. La coronación del rey establecía su vínculo terrestre, la entronización era el signo del poder judicial y la unión expresaba el poder de jurisdicción eclesiástica.

William Laud prosiguió la reflexión teológica. El rey puede dictar las leyes necesarias para la paz y el orden de la Iglesia, pero las decisiones sobre la fe son de incumbencia episcopal. Según Sanderson, la jurisdicción de los obispos sobre el fuero interno viene de Dios, pero lo concerniente al fuero externo viene del rey, «fuente de toda jurisdicción externa, sea eclesiástica o civil». Según Hooker, la autoridad espiritual corresponde al obispo en virtud de la sucesión apostólica, que puede dimanar, aún después de la Reforma, de la misión de Inglaterra bajo Gregorio Magno.

El reciente Movimiento de Oxford hizo el balance de todas estas opiniones de los teólogos carolinos y concluyó en el sentido de Gregorio VII. Keble y Froude dicen que el rey recibe de la Iglesia su jurisdicción sobre cuestiones eclesiásticas al ser ungido por el obispo. Newman, por el contrario, piensa que lo determinante no es la Edad Media, sino la época preconstantiniana, cuando la Iglesia fue libre frente al Estado precisamente por ser perseguida por el Estado. Los estudios patrísticos le confirmaron en la idea de que la

⁹ L.c., 13

¹⁰ L.c., 17

¹¹ Para lo que sigue véase, sobre todo, la primera parte de Norbert Schiffrers *Die Einheit der Kirche nach J. H. Newman. Die Historische Ausgangsbasis...* (Patmos, 1956) 39- 158

¹² Véase también L. Bouyer, *L' Eglise de Dieu*, l.c., 136.

injerencia del Estado fue la fuente de todos los males en la historia de la Iglesia. Más tarde, evocando los años del Movimiento de Oxford (1850), Newman formulará, en un resumen cautivador, sus maduros conocimientos sobre el asunto¹³.

«Ya en el período anteniceno, el poder civil defendió al obispo hereje de Antioquía, Pablo de Samosata, contra los católicos. Nadie le depuso, sino la autoridad de la sede romana con su influencia ante la corte imperial. Y, a partir de entonces, el poder temporal, buscando sus intereses, hubiera absorbido y corrompido otras partes de la cristiandad si éstas no se hubieran mantenido unidas al resto y no lo hubiera impedido la intervención generosa y noble del jefe de Roma. Todavía resuenan en nuestros oídos tantas historias que nos cuentan cómo los soberanos temporales persiguieron a los obispos locales, se apoderaron de ellos o los embaucaron en favor de su causa, y cuántos obispos, y a veces también muy pocos, buscaron refugio en Roma.»

Así ocurrió en Oriente con los arrianos y San Atanasio; con los emperadores bizantinos y San Juan Crisóstomo; con los vándalos de Genserico y los africanos; con los 130 obispos monofisitas del 'latrocinio de Efeso' y San Flaviano, asesinado a batacazos; con los 500 obispos que, influenciados por el *basileus*, firmaron la declaración contra el Tomus del papa León; y lo mismo a propósito del *Henótikon* del emperador Zenón, en las controversias con los monotelitas y con los iconoclastas. Y, en fin, en los raros casos en que se duda de la firmeza de la sede apostólica..., la causa de la indecisión papal, que con tanta frecuencia se calla y elude, no fue otra que la presión directa y física ejercida por el poder temporal.

Entre el centenar de papas mártires y confesores, Pedro y Marcelino traicionaron una hora o un día a su Maestro. Liberio y Vigilio dieron un escándalo momentáneo cuando, arrancados de su hereditaria sede, posición clave de un gran organismo, pasaron, al igual que mil otras instancias subordinadas, a simples individuos destronados y postrados a los pies del emperador. Posteriormente, hasta en los tiempos modernos vemos irradiar la misma verdad, que salta a los ojos en la historia de Santo Tomás Becket y de San Anselmo, y más todavía en el transcurso de los acontecimientos eclesiológicos de Inglaterra desde la conquista hasta el siglo XVI, sin olvidar el caso de Crammer.

«Hechos análogos constatamos a propósito de las tendencias galicanas bajo Luis XIV y en el josefinismo austríaco. La política recentísima de los zares con los `uniatas' no nos enseña otra cosa, como tampoco la actitud actual del Gobierno inglés Frente a la Iglesia de Irlanda. En todos estos casos entra en juego la lucha entre el gobierno local y la Santa Sede, quizás muy alejada; una lucha que tiene por objeto la libertad y la ortodoxia de los creyentes. Mientras el poder temporal es activo, absorbente, dominante y peligroso

¹³ Certain Difficulties I (1894) 184-186

in situ, la fuerza del partido atacado reside en su fidelidad al resto de la cristiandad y a la Santa Sede.»

«No puede ser de otro modo. Lo constatamos a través de los hechos históricos. Ahora bien, ¿es posible que una Iglesia abandone la comunión católica sin caer bajo el poder del Estado? ¿Qué pruebas caben en favor de esta posibilidad? ¿Podría una Iglesia aislada realizar en nuestros días lo que, hablando humanamente, no consiguió hacer en el siglo XII, cuando todo un santo combatió por ello?... Entonces habría que llamarla, sin duda, Iglesia-Rama (*Branch Church*); y como una rama no puede vivir por sí, tiene que injertarse necesariamente en la constitución del Estado desde el momento en que se desgaja del Cuerpo de Cristo...»

En 1841, Newman, todavía anglicano, tuvo que protestar contra la erección de un obispado anglo-prusiano en Jerusalén, por ser un acto político y porque las dos Iglesias no estaban en mutua comunión.

La mencionada *Branch-theorie* fue la primera tentativa de salida. Newman pensaba en una Iglesia fundada en sí misma, en la adhesión a la unidad de fe de la cristiandad primitiva, todavía indivisa. En esta Iglesia parecía encontrar Newman lo que buscaba: la presencia viva de Dios en una Iglesia con fe viva y con un «ministerio profético» dirigido por un ministerio episcopal, cuyas definiciones no fueron sino expresiones del misterio total abrazado por la fe, necesarias para mantener esta fe. En aquella Iglesia no había «novedades», que pulularon y se añadieron después en la Iglesia latina. Precisamente, la Reforma habría reencontrado aquella Iglesia.

La unidad a la que Newman refería todo era la comunión, sobre la que pocas diferencias había entre el grupo de Oxford y el *Sobornost* de los eslavófilos, bajo la dirección de Khomiakov. En la unidad, en la comunión, estaba el lugar de «la infalibilidad», que fascinaba a Newman en aquella época¹⁴. En la unidad, en la comunión estaba también la tradición espiritual, que interpretaba las Escrituras por la liturgia, la plegaria, la teología y las definiciones de los concilios. ¿No habría que considerar como canon de la Iglesia de Cristo el tronco donde parejamente se insertan la Iglesia oriental, la Iglesia romana y la Iglesia anglicana? ¿Y no habría que remitirse a este canon?

Newman hubo de reconocer bien pronto que este «clasicismo» teológico es romántico, sin contacto con la vida real, porque entraña una contradicción. ¿Cómo la autoridad de marras estuvo presente en la tradición viva; cómo la autoridad, sin la que no puede existir una Iglesia ortodoxa, pudo dejar de vivir y durar sólo durante un período históricamente alejado? No sin estremecimiento, hubo de constatar que con parecida apelación a una tradición pasada dentro del período normativo de la Iglesia fue declarado hereje Eutiques en el concilio de Calcedonia y

¹⁴ *The Prophetical Office of the Church* (London 1837) 112; *Apología pro vita sua* (London 1864) 116. Ed. Esp (BAC 394, Madrid 1977)

que este concilio modificó la fórmula de Efeso para salvaguardar la ortodoxia ¡Y todo bajo la manifiesta dirección de la sede romana!

La unidad de fe se salvó entonces gracias a un centro concreto provisto de poderes. Además, el período clásico no dio pruebas de espíritu de unión en el amor, de *Sobornost*, sino parsimoniosamente y a cuentagotas. Y ¿no era romanticismo esa idea y espíritu en la mente de San Cipriano? ¿No había saltado en pedazos durante las perturbaciones y revueltas arrianas? Para probar la unión con la Iglesia primitiva, ¿habría que apelar a la santidad de la Iglesia anglicana? Pero tampoco faltaron santos en la Iglesia romana, y, por tanto, se imponía la tarea de eliminar los malentendidos entre ambas Iglesias.

Newman había escrito ya contra «la idea protestante del anticristo», que hacía del papa un anticristo¹⁵, y todo su problema se resumía en conciliar las dos dimensiones de la autoridad divina, válidas en la Iglesia pasada y en la actual. Esta autoridad debe ser, por una parte, tan estable como actual, y, por otra, tan inasequible en su misterio como clara en sus exigencias. Las dos dimensiones caracterizan a la Iglesia de los primeros concilios, donde no aparecen vestigios de rígido literalismo ni de «clasicismo puro». Hasta en el símbolo apostólico se introdujeron explicaciones innovadoras. Y además, las cartas mismas de los apóstoles, ¿no eran interpretaciones añadidas a las palabras originales de Cristo?

Todo era entonces *pneuma vivo*, pero capaz de fijar una forma concreta y siempre actual. Nada de mero «esqueleto»; todo era carne viva, pero sostenida por un armazón no menos vivo. El «desarrollo» es necesario, concluyó Newman, sobre todo en el organismo sobrenatural de la Iglesia, para conservar su propia identidad viva. Tal es el colofón del célebre *Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845; Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana). La función episcopal no puede por sí garantizar la unidad universal, como lo había constatado en el *Tract 90*, en 1841¹⁶, y no queda otra salida: «No conocemos otro medio para conservar el *sacramentum unitatis* de la Iglesia que la existencia de un centro de unidad». Y Newman pasó a las filas católicas aquel mismo año, para estar unido al centro.

Característico del camino de Newman es que el papado no constituye en modo alguno, después de la conversión, el centro de sus intereses. Se conocen sus reservas ante la definición de la infalibilidad¹⁷. Pero hay que notar, sobre todo, cómo Newman tiende a reducir al mínimo, en el sucesor de Pedro, la función de hablar y definir infaliblemente, pues insiste en que el magisterio no es más impecable que la función

¹⁵ Correspondence of J. H. Newman with John Keble and others 1843-1845, ed. By the Birmingham Oratory (London 1917)

¹⁶ Inserto en *The Via Media* (1888) 259-348

¹⁷ Al parecer, difiere unos días la aceptación del dogma, «hasta que la definición sea aceptada por unanimidad por todo el cuerpo de los creyentes» (*Certain Difficulties* II 303). Pero inmediatamente se retracta: «Lo acepto [el nuevo dogma], no por la palabra del concilio, sino por el derecho del papa» (ibid., 304). Cf. SCHIFFERS, l.c., 238.

profética de la Iglesia universal. Uno y otra tienen que apoyarse y corregirse recíprocamente. Y hay que prever tensiones incluso entre el ministerio y la teología, exponente del *prophetical office*, porque todos arrastran en la Iglesia las secuelas del pecado original¹⁸.

El conocido llamamiento a los seculares, en el último artículo del *Rambler* (1859), para que tomen conciencia de la misión que les impone la fe, forma parte del tema de las tensiones. Sin embargo, las tensiones con que Newman tropieza mil veces durante los años vividos en la Iglesia católica (hasta se ha escrito un libro sobre su «martirio»)¹⁹, no harán sino confirmarle en la convicción de haber llegado realmente al *lugar de la libertad*. Lo que le interesa ya no es la estructura de la Iglesia, sino la manera de vivir en ella la libertad. Newman es libre para lo santo, para realizar el acto de fe personal (*Grammar of Assent*, 1870; Gramática del asentimiento), para la oración y para la meditación: todo dentro del servicio a la Iglesia. No es Pedro quien ocupa el centro como figura aislada; el centro es el lugar de la libertad, que Pedro custodia formando parte indispensable de la constelación de Cristo.

Wladimir Soloviev llegó a Roma desde otra «rama», de la Iglesia de Oriente. Muy diferente de Newman, consciente de poseer en su fe la catolicidad del *Credo* y de aportar a la Iglesia latina el tesoro de la sabiduría oriental y de la *sofiología* especulativa trinitaria²⁰, tiene, además, un modo triunfal de presentar a sus compañeros en la fe ortodoxa la necesidad evidente del centro concreto de la Iglesia en Roma y de confesar sin remilgos los pecados, las ilusiones y cobardías de la Iglesia oriental. Pero está, no menos que Newman, profundamente apegado a su Iglesia de origen. Los dos son un par de corazones nobles, aunque el lenguaje de Newman es más suave y manso.

El punto de partida y el motivo de ruptura del ruso y del inglés coinciden, porque la unidad de la Iglesia es en todo el Oriente, y sobre todo en la ideología teológica eslavófila, un sueño en contradicción con la dura realidad. Sus aspiraciones están indisolublemente ligadas, como causa y efecto, a la falta de libertad de la Iglesia bajo el yugo bizantino y moscovita. Como los *tractarianos*, Soloviev pide una Iglesia que mantenga vivo el fundamento echado una vez por todas: Jesucristo y la fe en Jesucristo como realización de su amor; un Reino de Dios que se despliega a lo largo de la historia y es un Reino para nosotros, un Reino por nosotros y un Reino en nosotros²¹.

La Iglesia estructurada forma parte del Reino para nosotros. Con su jerarquía, su *Credo* y sus sacramentos, es la base y la apertura de la justicia cristiana en el mundo. Los

¹⁸ Cf. el famoso prólogo a la 3a. Ed. De la *Via Media* (1877).

¹⁹ D. Gorce, *Le Martyre de Newman* (Paris 1946)

²⁰ En el libro tercero de *La Russie et l'Église universelle* describe la contribución a que nos referimos.

²¹ L.c., 98-102

eslavófilos entienden por Iglesia «el acuerdo libre de las conciencias individuales», «la síntesis espontánea e interior *de la unidad y de la libertad* en la caridad»; pero confunden la meta, que consideran marcada de antemano, con el camino a emprender para aproximarse a ella. «La diferencia entre las ensoñaciones huera y el ideal divino de la unidad está en que éste tiene un punto de apoyo real [el *dos moi pou sto* de la mecánica social] para ganar poco a poco terreno aquí abajo y triunfar gradual y sucesivamente de todos los poderes de la discordia»²². La libertad es la meta; pero la Iglesia real, que, «sometida a las condiciones de una existencia limitada, no puede ser absolutamente libre», tiene que comportar la base de las condiciones que posibilitan la elevación de la esclavitud a la libertad.

Esta «base» o principio es, indiscutiblemente, Pedro, porque Pedro solo basta para librar a la Iglesia de las redes del mundo. Si Newman menciona, en rápida ojeada, los ejemplos que lo ilustran, sin dejar apenas traslucir los terrores y violencias que entrañan, Soloviev los desmenuza con detalles muy realistas, describiendo las represiones continuas y humillantes ejercidas contra la libertad de la Iglesia por los príncipes griegos y rusos. Quien recusa a Pedro como jefe cae automáticamente bajo el poder temporal, se somete al nacionalismo, y crea la división y la discordia en la Iglesia.

Largas citas del clarividente e importante Aksakov dispensan a Soloviev de hacer una crítica personal del estado de las Iglesias griega y rusa. «En cuanto a gobierno, nuestra Iglesia parece una especie de oficina o cancillería descomunal, que aplica al oficio de apacentar el rebaño de Cristo todos los procedimientos del burocratismo alemán, con toda la falsedad oficial que le es inherente»²³. Una Iglesia que es una parte del Estado, o sea, de «un reino de este mundo», ha abdicado de su misión y deberá compartir el destino de todos los reinos de este mundo.

Aunque la fe del pueblo se mantuviera católica y universal (y, según Soloviev, se mantiene substancialmente, sin preocuparse de distinciones teológicas, con que luego se justifica el solipsismo), una Iglesia de Estado no tiene la posibilidad de llevar efectivamente al pueblo a una catolicidad supranacional. «Se teme a la verdad, porque la verdad es católica, o sea, universal; se quiere a toda costa una religión para sí solo, una fe, rusa, una Iglesia imperial»²⁴. No se quiere «ofrendar el egoísmo nacional en sacrificio al Dios vivo y verdadero»²⁵.

Aksakov mismo, que veía la esencia de la Iglesia en la alianza de amor de los corazones, hubo, finalmente, de admitir que «lo que falta a la Iglesia rusa es el espíritu de verdad, el espíritu de caridad, el espíritu de vida, el espíritu de libertad, su hálito saludable»²⁶. Como la

²² L.c., 130

²³ L.c. 56.

²⁴ L.c.62

²⁵ L.c.66

²⁶ L.c. 227

solidaridad entre las Iglesias de Oriente «no se expresa en ninguna acción viva», su «unidad en la fe» tampoco pasa de ser una fórmula «abstracta», «algo que no constituye un vínculo social»²⁷. Esa unidad es una «ficción» allí «donde existen únicamente Iglesias nacionales aisladas»²⁸. Todo el que buscó en Oriente un punto de unidad que no fuera el emperador, resultó inevitablemente mártir, como Crisóstomo, Flaviano, Máximo el Confesor, Teodoro Estudita y el patriarca Ignacio, todos los cuales se dirigieron a la sede de Roma en busca de auxilio.

¿Por qué está el principio de la libertad en la sede de Roma? Porque Pedro (Mt 16,18) emitió una confesión libre e ilimitada en Cristo, cumpliendo espiritualmente, después de María, lo que María había cumplido físicamente con su sí ilimitado. He aquí el texto completo:

«Una verdadera unión se basa en la acción recíproca de los que se unen. El acto de la verdad absoluta, que se revela en el Hombre-Dios [y el Hombre perfecto], debe encontrar en la humanidad imperfecta un acto de adhesión irrevocable que nos ligue al principio divino. El Dios encarnado no quiere que su verdad sea aceptada pasiva y servilmente. Exige... su reconocimiento por un acto libre de la humanidad. Pero al mismo tiempo es necesario que este acto libre esté absolutamente en la verdad, es decir, que sea *infallible*. Se trata, por consiguiente, de fundar en la humanidad caída un punto fijo e inquebrantable sobre el que la acción edificante de Dios se apoye inmediatamente, un punto donde la espontaneidad humana coincida con la Verdad divina en un acto sintético, puramente humano en cuanto a la forma y divinamente infalible en cuanto al fondo.

«En la producción de la humanidad física e individual de Cristo, el acto de la omnipotencia divina no exigía para su eficacia sino una adhesión eminentemente *pasiva* y *receptiva* de la naturaleza *femenina* en la persona de la Virgen inmaculada; pero la edificación de la humanidad social o colectiva de Cristo, de su Cuerpo universal que es la Iglesia, pide menos y más de consuno. *Menos*, porque la base humana de la Iglesia no requiere estar representada por una persona absolutamente pura e inmaculada, pues no es ya caso de crear relaciones substanciales e individuales o una unión hipostática y completa de dos naturalezas, sino sólo de fundar una conjunción actual y moral...»

Sin embargo, «el lazo a crear es, humanamente hablando, más positivo y más vasto. Más positivo, porque la nueva conjunción en el Espíritu y en la Verdad requiere una voluntad *viril*, que va al encuentro de la revelación, y una inteligencia viril, que imprime una forma determinada a la verdad aceptada. Este nuevo lazo es más vasto, pues, formando la base constitutiva de un ser colectivo, no puede limitarse a una relación personal, sino debe perpetuarse como una función social permanente»²⁹.

²⁷ L.c. 228

²⁸ L.c.230

²⁹ L.c. 248-49

La libertad con que Pedro confiesa personalmente la verdad total, supranacional, del Hombre-Dios concreto, hace de él la roca intermediaria entre la Roca que verdaderamente lo sostiene todo y la roca de la Iglesia, donde todos los creyentes entran como otras tantas piedras vivas compactamente trabadas. Se le asocia un colegio, «el primitivo concilio de los doce apóstoles», que encuentra y conserva precisamente su unidad inviolable en la unidad petrina. «El Arquitecto divino descubre la Piedra sólida... y fija el ideal de la unanimidad, vinculándola a un poder real y vivo»³⁰. Sólo así puede Jesús confiar a la Iglesia los principios místicos de la unidad interna, la Eucaristía y la vida trinitaria, que la Eucaristía contiene con la unidad transcendente.

Sólo en esta Iglesia han sido posibles hasta hoy los verdaderos concilios. «Las Iglesias de Oriente no han podido celebrar otro desde que se separaron de Roma, y, a decir de nuestros mejores teólogos, es realmente imposible celebrarlo»³¹. Sólo Roma es capaz de hacer resonar, contra una banda de obispos sometidos al emperador, el *contradictur!*, que lanzó en Efeso, con peligro de su vida, el diácono Hilarión, legado del papa León.

Nos encontramos así ante el mismo espectáculo curioso que en el caso de Newman. Soloviev se convierte no por falta de colegialidad, fraternidad y definiciones místicas de la Iglesia, que no escasean en Oriente, sino por falta de la piedra angular que sostiene toda la bóveda, y es ni más ni menos, según la definición del Vaticano I, el papa. Soloviev necesita papas que, «aun *sine consensu Ecclesiae* y sin deliberaciones colectivas, formulen, en virtud de un auxilio directo del Padre celestial, *ex sese*, el dogma fundamental de nuestra religión», porque «la confesión de Pedro es la que desgajó de todo elemento nacionalista la idea mesiánica, dándole, por vez primera, su forma universalmente válida: 'Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo'»³².

³⁰ L.c 257

³¹ Carta a Strossmayer, l.c., 16

³² L.c., 252-253. Para nuestro propósito es indiferente que el Pedro histórico hubiera o no llegado a esta libertad cuando la escena de Cesarea de Filipos. Mateo habla del Pedro pospascual e histórico.

33 Ibid.,276-277. Un ejemplo particularmente eficaz, entre muchos otros, nos lo ofrece la reorganización de la Iglesia alemana después de su destrucción con Napoleón. Fle aquí unas líneas esclarecedoras de Franz Schnabel (*Deutsche Geschichte im 19..Jahrhundert*) que pueden ilustrarlo: «Los obispos del antiguo régimen habían muerto, y en su lugar entraron obispos nuevos convencidos por las experiencias dolorosas de los anteriores decenios revolucionarios de que ni emperadores, ni príncipes, ni parlamentos, sino sólo Roma y las antiguas leyes de la Iglesia, les protegerían contra la omnipotencia, siempre considerable, de los Estados policíacos y diplomáticos» (13). «Como el episcopado francés sostenía las 'libertades galicanas' de la Iglesia de Francia contra el papa, también los cuatro arzobispos alemanes promovieron la erección de una Iglesia nacional alemana en el siglo xvttt (22). En esta empresa el episcopalismo invocó la palabra del evangelio de Juan, que cuenta cómo todos los apóstoles recibieron directamente de Cristo el poder de atar y desatar. El episcopalismo reivindicó derechos 'por institución divina' que ponían a los obispos en sus respectivas diócesis a la paz del papa. El obispo no estaba obligado a ejecutar todos los decretos papales ni a interponer continuamente recursos al papa». «Los *Gravamina* del siglo xv se reanimaron cuando los arzobispos, en la *Emser Puktation*, de 1786, protestaron contra la intervención pontificia en la provisión de cargos, beneficios, etc.» Los cabildos catedralicios, al contrario, y los obispos «se pusieron de parte del papa, porque la orientación papal vigente les convenía más que la de un arzobispo o de un primado de Alemania» (23-24). Por su parte, Wessenberg secundó la iniciativa de la Iglesia nacional alemana: «No negaba la institución

Para Soloviev, la prueba perentoria de la autenticidad del papado está en la historia de su fundación, que remite a la historia de la Iglesia, y en la historia de la iglesia, que remite a la de la fundación. Causa y efecto se corresponden³³ por encima de todas las contingencias, avatares y accidentes históricos, que el pensador ruso conoce tan bien como Newman. Ni para uno ni para otro constituye el papado un fin en sí. El papado es un medio y una garantía de libertad. Para ambos, la Iglesia es el Reino de Dios en devenir, el reino en lucha por alcanzar la libertad del amor, donde ambos fijan sus miradas, sabiendo que el carácter obligatorio del punto de referencia, Roma, es la condición de la libertad.

divina del papado; buscaba sólo hacer prevalecer el derecho eclesiástico 'episcopal' sobre el 'derecho de la curia'... Pero, al tener que recurrir a la ayuda del Estado en su lucha contra Roma, se vio obligado a hacerle concesiones» (31). «La vida cultural de la burguesía expresaba abiertamente su odio contra los servidores de la Iglesia—. «Po(o después de 181:) se sumaría el nacionalismo radical, que veía en la Iglesia un producto del imperio romano y consideraba su espíritu universal, su catolicidad, incompatible con un Estado moderno limitado. Pero el Estado pagaba caros sus esfuerzos e intereses por apoyar y conservar en la vida civil la cultura tradicional de origen eclesiástico. Tendió, pues, a someter a la Iglesia católica a su soberanía, como lo hiciera y lograra con la Iglesia protestante» (32). Napoleón, que había humillado y hecho prisionero al papa, convocó en 1811 un concilio nacional en París, alejando por la fuerza a todos los oponentes. Quería hacer de París, capital de su imperio, sede de la Iglesia universal, y crear conjuntamente una «Iglesia nacional alemana» bajo el primado Dalberg, el primer príncipe de la Iglesia del antiguo imperio que se puso a su disposición. Dalberg y Wessenberg participaron en el concilio de París. Todos los asistentes (del episcopado alemán) se dieron cuenta de que era fácil abusar para fines temporales de una Iglesia tan debilitada. Los obispos de los tiempos modernos deberían, por consiguiente, apoyarse en Roma con más fuerza que en los últimos siglos» (36). En Viena, por el contrario, Wessenberg desarrolló su programa de una Iglesia imperial alemana, al que se opuso Gonsalvi, secretario de Estado de Pío Vil, Lenta y progresivamente, mediante concordatos con los diferentes Estados alemanes, se fue asegurando y defendiendo la libertad de la Iglesia contra los abusos del poder estatal... (*Die katholische Kirche in Deutschland* (trad. Herberichs 1919-210, 1965). Se podrían proseguir en estas líneas hasta el régimen nazi, en que A. Rosenberg se lamenta ya de que Rozna pretenda construir una Iglesia universal, no nacional» (*Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, [München 1941 175-176).