

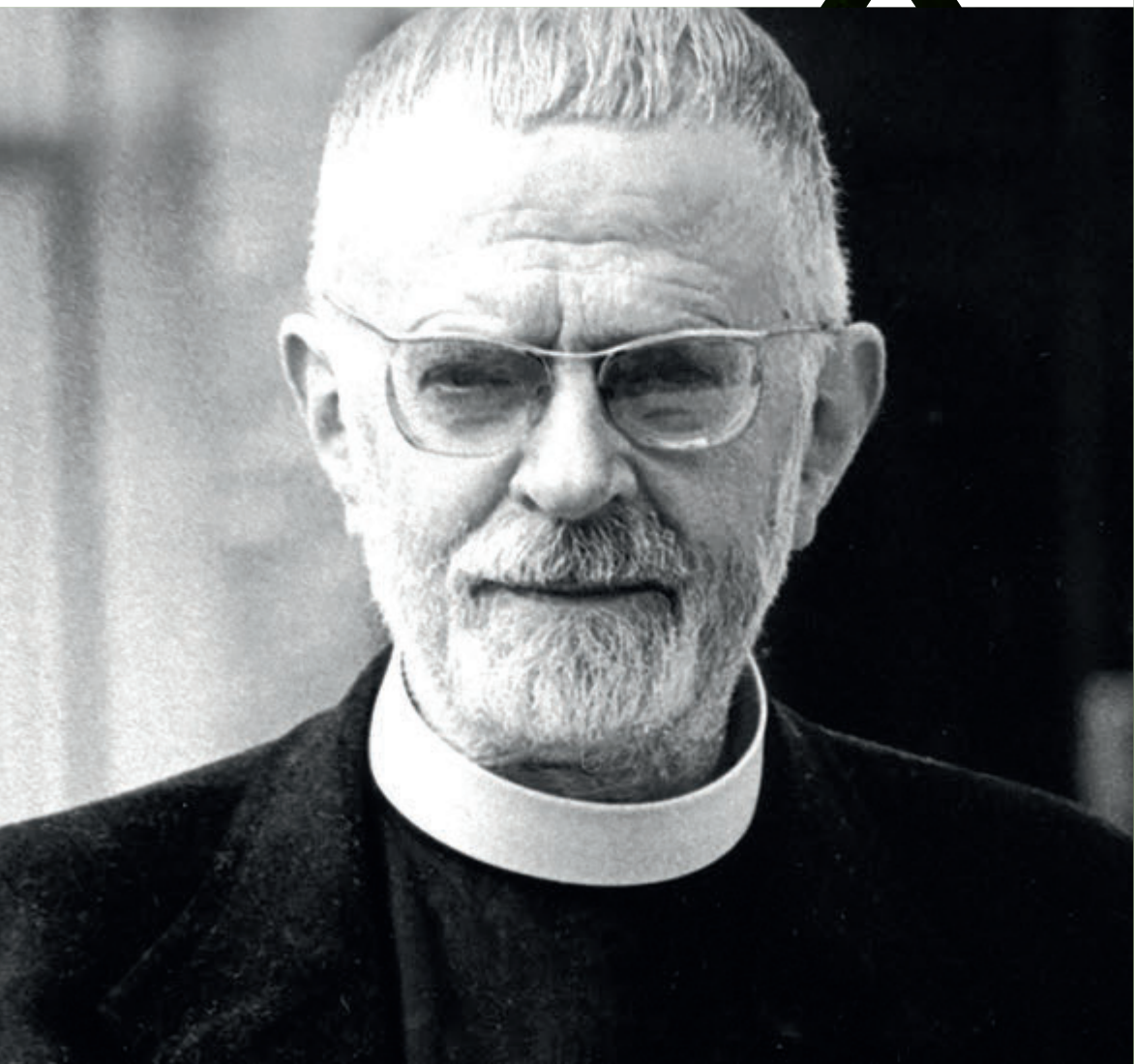
Louis Bouyer

Del protestantismo a la Iglesia

Prólogo de Mons. Adolfo González Montes



100XUNO



Del protestantismo a la Iglesia

100XUNO

Louis Bouyer

Del protestantismo a la Iglesia

Prólogo de Mons. Adolfo González Montes

Traducción de Carolina Blázquez Casado y María Lourdes
López Fernández



Título original: *Du protestantisme à l'Église*

© de la edición original Éditions du Cerf, París 1959

© Ediciones Encuentro, S. A., Madrid, 2017

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Colección 100XUNO, n° 24

Fotocomposición: Encuentro-Madrid

Impresión: Tecnología Gráfica-Madrid

ISBN: 978-84-9055-199-8

GQ@L NBD 756+62+7.33+01/+3

Depósito Legal: M-20065-2017

Printed in Spain

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro

Ramírez de Arellano, 17-10.^a - 28043 Madrid - Tel. 915322607

www.edicionesencuentro.com

ÍNDICE

PRÓLOGO de Mons. Adolfo González Montes	7
CARTA- PREFACIO del R. P. G. de Broglie	29
PREFACIO	35
CAPÍTULO PRIMERO	
Los principios positivos de la Reforma.....	37
CAPÍTULO II	
La salvación gratuita	57
CAPÍTULO III	
La soberanía de Dios.....	109
CAPÍTULO IV	
Soli Deo gloria: ¿principio de oposición o de reconciliación? ...	119
CAPÍTULO V	
Justificación por la fe y religión personal.....	155
CAPÍTULO VI	
La autoridad soberana de las Sagradas Escrituras	179

CAPÍTULO VII	
Los elementos negativos de la Reforma	203
CAPÍTULO VIII	
La agonía de los principios positivos en el sistema negativo de la Reforma.....	239
CAPÍTULO IX	
Los «revivals» protestantes: los principios positivos de la Reforma que rompen su cascarón negativo	253
CAPÍTULO X	
La Iglesia católica necesaria para el desarrollo de los principios positivos de la Reforma	273
CONCLUSIÓN	
El movimiento protestante, las «iglesias» protestantes y la única Iglesia.....	307
APÉNDICE. Nota del R. P. G. de Broglie sobre la Primacía del argumento de la Escritura en teología.....	319

Prólogo a la edición española

RAZÓN TEOLÓGICA DEL CAMINO A LA IGLESIA

I. La trayectoria biográfica de Bouyer, su interés por la espiritualidad y la liturgia, y su paralelismo con Newman

1. Esta obra de Louis Bouyer es una de las piezas de la literatura teológica del siglo XX imposible de ignorar por varias razones, pero sobre todo porque siendo para algunos una obra que prolongaría la teología de controversia, es para la mayoría una obra de clara voluntad de diálogo con el protestantismo partiendo de sus propios presupuestos teológicos. Es así, porque la Reforma fue sobre todo una obra de teólogos.

Para mejor valorar la tesis que Bouyer sostiene, conviene recordar que nació en el seno de una familia luterana el 17 de febrero de 1913 y aunque fue ordenado pastor de la Iglesia luterana en 1936, pocos años después de haber comenzado a ejercer el ministerio pastoral como ministro luterano, en plena juventud, sería recibido en 1939 en la Iglesia Católica en la Abadía de San Wandrille, albergada en la antigua e histórica abadía normanda de Fontenelle. Tras estudiar letras clásicas en la Sorbona, Bouyer estudió filosofía y teología en las facultades luteranas de París y Estrasburgo. Ya en la Iglesia Católica recibió la ordenación sacerdotal el año 1944 en que se hizo católico, consagrándose desde entonces al ejercicio del ministerio y a la investigación y docencia de la teología, dedicando un cultivo singular al conocimiento de la historia de la espiritualidad y a la

liturgia, expresión de la tradición de fe que él quiso custodiar con apasionado ademán.

En 1945 se doctoró en teología en el Instituto Católico de París con una tesis doctoral sobre la vida de san Antonio según san Atanasio de Alejandría, para pasar a ser profesor en este mismo instituto universitario en el que permaneció hasta 1963. Profesor invitado en varios países, entre ellos España, fue miembro, de nombramiento papal, de la *Comisión Teológica Internacional* durante dos períodos de su primera andadura. Con Joseph Ratzinger, H. U. von Balthasar, H. de Lubac y otros colabora en la fundación y puesta en marcha desde 1972 de la Revista católica internacional *Communio*, y por designación expresa del Papa contribuirá con otros grandes teólogos a poner en marcha la Comisión Teológica Internacional en la que permaneció dos períodos significativos para la historia contemporánea de las relaciones entre teología y magisterio eclesiástico, como fueron los quinquenios de 1969 y 1974.

No es necesario reiterar aquí de modo completo su rica biografía, de la cual da él mismo cuenta sus *Mémoires* (2014)¹, pero sí es preciso recordar algunos datos importantes de su vida. Louis Bouyer había llegado a pedir la plena comunión católica en 1939, tras un recorrido intelectual y de experiencia espiritual que le llevó a una reconsideración crítica de su condición de joven pastor luterano. En esta experiencia son determinantes para su evolución personal los escritos espirituales del cardenal Pierre de Bérulle, pero también sus contactos de gran intensidad con la emigración rusa ortodoxa de París, que le introduce en la lectura de la teología ortodoxa de Sergei Bulgakov y Pável Florensky. La ortodoxia ejercerá desde entonces una singular atracción sobre él, como le mueve su pasión por la teología de la liturgia y la renovación del culto cristiano impulsada por el benedictino alemán dom Odo Casel y el monasterio alemán de Maria Laach,

¹ Cf. la edición de estas memorias: L. Bouyer, *Mémoires*. Epílogo y notas de Jean Duchesne (París 1914).

tal como lo dice él en sus memorias². Por esta reconocida autoridad en el conocimiento de la historia de la liturgia cristiana, Pablo VI lo incluirá en la comisión de expertos que habían de asesorar la reforma litúrgica conciliar, situación en la que no dejó de manifestar su discrepancia con algunas decisiones de la reforma, tal como se expresaba críticamente comentando la constitución conciliar sobre la liturgia³.

Este recorrido intelectual no sería suficiente para iluminar las motivaciones hondas de su acercamiento al catolicismo, sin la atracción no menor que sobre él, en un singular paralelismo, ejerce la personalidad y la aventura religiosa de John Henry Newman. Por sus conocimientos de la edad cristiana antigua, como le sucedió al cardenal inglés, Bouyer se siente movido por la cristología y eclesiología de san Atanasio de Alejandría, en un proceso de transformación espiritual que corre parejo de la conversión de Newman al catolicismo romano. El líder del Movimiento de Oxford llega desde el anglicanismo a la comunión plena con Roma siguiendo la senda de los santos padres, que le llevó a redactar *Los arrianos del siglo IV* (1833) y los dos volúmenes de *Tratados selectos de San Atanasio* (1842). Del mismo modo, el conocimiento de la doctrina de la fe que le proporcionó la investigación de la cristología y eclesiología de la Iglesia antigua condujo al catolicismo a Bouyer, igual que había sucedido a Newman enfrentado por sus estudios con la fe de la Iglesia antigua, de la cual extraía la conclusión ineludible: la permanencia de la fe de la Iglesia de los padres griegos en la fe de la Iglesia Católica Romana.

2. Así, pues, no sin significación biográfica Bouyer dedicó al cardenal inglés la monografía *Newman. Sa vie, sa spiritualité* (París 1952). El paralelismo se prolonga en la pertenencia de Newman y Bouyer a la Congregación del Oratorio fundada por san Felipe Neri. Newman la introdujo en Inglaterra y Bouyer vivió como católico en

² *Ibid.*, 67-68.

³ Cf. L. Bouyer, *Liturgia renovada. Comentario espiritual-doctrinal a la Constitución conciliar sobre la sagrada liturgia* (Estella 1967).

su seno y ejerció como oratoriano el ministerio sacerdotal, aceptando los múltiples compromisos que llevaba consigo su dedicación a la investigación y a la docencia de la teología y la liturgia. Sin duda alguna, con una gran querencia de la vida monástica, que no dejó de atraerle siempre, lo que le llevó a entrar en la Iglesia católica en la Abadía de San Wandrille, a la cual se retiró para afrontar desde este retiro monástico la última etapa de su vida activa como teólogo e incansable conferenciante y en cuyo cementerio quiso ser inhumado tras su fallecimiento el 22 de octubre de 2004.

De su querencia monástica Bouyer dejó un testimonio de su amor por el monacato y de su estilo espiritual en su libro *Le sens de la vie monastique* (1950), parejo de otro bello libro sobre el estado y vida espiritual de los clérigos: *Le sens de la vie sacerdotale* (1960)⁴. De su amor por la liturgia surgirían títulos destacables tan conocidos como *Le Mystère pascal* (1945)⁵, a partir del cual comenzó a divulgarse el concepto teológico-litúrgico referido al *opus paschale* de la muerte y resurrección de Cristo. La presencia de este sagrado misterio en la celebración eucarística es el contenido del bautismo y de la Eucaristía como *sacramenta paschalia*, ambas expresiones ya conocidas por la antigüedad cristiana y operativas de hecho en la liturgia pascual de la Iglesia⁶. La concreción sacramental de este misterio tiene en el año litúrgico una singular expresión en el Triduo sacro de la Semana Santa, que Bouyer explicita, sin duda con el conocimiento que en el tema le proporcionó la teología de la liturgia de *dom Odo Casel* (1886-1948) y la aventura por la renovación del culto católico. Bouyer se había embarcado en la renovación de la liturgia secundando al fundador del monasterio benedictino de Chevetogne, *dom Lambert Beauduin* (1873-1960), estimulado por el entusiasmo de los padres dominicos Aimon-Marie Roguet y

⁴ Cf. vers. en español: L. Bouyer, *El sentido de la vida sacerdotal* (Barcelona 1962; 1967, 2ª ed.).

⁵ L. Bouyer, *Le Mystère pascal. Méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la Semaine Sainte* (París 1945).

⁶ Cf. A. M. Roguet OP, «Qu'est-ce que le Mystère Pascal?», *La Maison-Dieu* 67 (1961) 5-22.

Pie Duployé que le implicaron en ella, inaugurando la colección «*Lex orandi*» de las *éditions du Cerf* con su libro sobre el misterio pascual.

Dice Bouyer a este propósito en sus memorias lo que sigue, reivindicando la puesta en uso de una expresión que ha sido de alcance decisivo en el proceso renovador de la sagrada liturgia, y particularmente de la Semana Santa que Pío XII llevó a cabo con tanto acierto: «El *Misterio pascual*, que todo el mundo hoy en día se imagina haber sido una expresión corriente de la patrística y de la Edad Media, siendo así que, como yo mismo he hecho observar en vano, el latín cristiano conocía bien *paschale sacramentum*, pero no *mysterium paschale*, que no ha tenido nunca un equivalente en griego»⁷. Años después, Bouyer añadía a sus ensayos litúrgicos títulos tan conocidos como *La vie de la liturgie*: «*Liturgical Piety*», *une critique constructive du Mouvement liturgique* (1960); *Le Rite et l'homme* (1962); *Eucharistie* (1966); y *Architecture et liturgie* (1967)⁸.

3. Ya queda dicho que los conocimientos de historia de la doctrina y espiritualidad de la antigüedad cristiana y su compromiso de recuperación de la liturgia fueron determinantes del camino de Newman a la Iglesia católica. Bouyer se sintió también fascinado por la personalidad espiritual del líder del Movimiento de Oxford. El cardenal Jean Honoré, que se doctoró con una tesis sobre la espiritualidad de Newman y fue arzobispo de Tours, nunca dejó de ser un newmaniano y, al mismo tiempo, un buen conocedor de la trayectoria de Bouyer. Los editores le pidieron el prólogo para la reedición del libro de Bouyer sobre Newman, y en él expresa su convencimiento el cardenal francés de que las dos grandes personalidades teológicas que ejercieron sobre Bouyer una singular atracción fueron el ruso Sergei Bulgakov y John Henry Newman. De hecho, el conocimiento que Bouyer tiene de la teología ortodoxa se alimentó de la particular atracción que la ortodoxia ejerció

⁷ *Mémoires*, 146.

⁸ Cf. algunas versiones al español: L. Bouyer, *El rito y el hombre. Sacralidad natural y liturgia* (Barcelona 1967). L. Bouyer, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística* (Barcelona 1969). Id., *Arquitectura y liturgia* (Barakaldo 2000).

sobre él, como ya queda dicho. Lo mismo le había sucedido a Newman hasta que conoció mejor la espiritualidad católica⁹.

A propósito de este mejor conocimiento que Bouyer necesitaba, Maurice Nédoncelle, pone de relieve en la recensión que hace de la edición de 1952 de la obra de Bouyer sobre Newman, lo que apareció como evidente ante los ojos de este último ya al fin de su trayectoria anglicana: que el catolicismo romano siempre había producido frutos espléndidos de santidad¹⁰. A su vez, el cardenal Honoré sostiene en su libro *Newman, un homme de Dieu* (París 2003) que es justamente Newman quien marcaría de modo definitivo el itinerario de Bouyer, acompañándolo en el descubrimiento de la teología tal como él la concibe. Así lo expresa también en el prólogo que Honoré escribió para la reedición francesa del libro de Bouyer sobre el cardenal inglés.

La teología es para Bouyer confrontación apasionada y recepción libremente realizada de cuanto puede arrojar la necesaria luz sobre la identidad del catolicismo, convirtiendo de este modo a John Henry Newman en «un posible contemporáneo». No se podría decir mejor, porque esto es lo que constata el lector de la obra de Bouyer que prologamos. El lector se halla ante la exposición de cómo el protestantismo, a pesar de sus intuiciones positivas sobre la que era imperiosa reforma de la Iglesia, termina por sucumbir a un estéril anticatolicismo. Bouyer desmonta apasionadamente esta imagen desfigurada del catolicismo, que el protestantismo ha creado como justificación argumentada del espíritu anticatólico que, desde muy pronto, ya en vida de Lutero y los primeros reformadores, alimentó su beligerancia contra la Iglesia Católica, en la medida en que los pactos entre las facciones protestantes lograban dar formulación alimentaría su beligerancia contra la Iglesia a los textos confesionales de la nueva fe.

⁹ Cf. el *Prólogo* de J. Honoré a la reedición francesa de la obra de L. Bouyer, *Newman. Sa vie, sa spiritualité* (París 2009).

¹⁰ Cf. recensión de M. Nédoncell sobre la primera edición del libro de L. Bouyer, *Newman. Sa vie, sa spiritualité* (París, Éditions du Cerf 1952), en *Recherches de sciences religieuses* 27 (1953) 186-189.

II. Los principios positivos de la Reforma y su neutralización por la ortodoxia protestante

1. Bouyer es un excepcional conocedor de la espiritualidad cristiana a la que dedicó libros muy leídos, como *Introduction à la vie spirituelle* (París 1960)¹¹ y *L'initiation chrétienne* (París 1958)¹²; y los tres volúmenes de su *Histoire de la spiritualité chrétienne*, reeditados en 2011 por las *Éditions du Cerf*, como otros libros suyos en su texto francés. El segundo volumen es obra de colaboración con Jean Leclercq y François Vandenbroucke.

Conocedor de la teología espiritual de las tradiciones confesionales cristianas, con su exposición de la trayectoria que le llevaría del protestantismo a la Iglesia, sostenida por su propia biografía espiritual e intelectual, Bouyer no pretendía retomar la oposición clásica de la teología de controversia entre teólogos católicos y protestantes. No era su intención reproducir, en el contexto en el que se movían las Iglesias cristianas en vísperas del II Concilio del Vaticano, el debate que siguió a la ruptura de los reformadores del siglo XVI y que agudizaron los controversistas de la ortodoxia protestante y los teólogos católicos del barroco posteriores a Trento, marcando la trayectoria de la teología protestante y católica hasta la Ilustración.

Lo que Bouyer, por el contrario, pretende con su libro es argumentar, con voluntad de comprender y explicitar la *razón teológica* de la ruptura del cristianismo occidental, que lo que en principio pudo ser el fruto granado de la Reforma protestante ha sido de hecho un fracaso. Bouyer quiere mostrar de forma apasionada y fehaciente en la argumentación, con gran énfasis, que las intuiciones teológicas más acertadas de Lutero, Calvino y los reformadores del siglo XVI fueron de hecho convertidas por el protestantismo en agria polémica con Roma, en un sistema de afirmaciones de descalificación del catolicismo

¹¹ *Introducción a la vida espiritual. Manual de teología ascética y mística* (Barcelona 1965).

¹² *La iniciación cristiana* (Madrid 1961).

que comenzó cristalizando en el *sistema teológico de la ortodoxia protestante*, que había de ser abandonado por los que Bouyer califica de *revivales* protestantes ya desde el siglo XVII.

2. Bien es verdad que el estudio del sistema teológico escolar del protestantismo, que tiene sus comienzos con la primera sistematización confesional de la Reforma en la segunda parte del siglo XVI y llega hasta el siglo XIX, es hoy considerado por los investigadores de la historia de la teología luterana como un sistema más diversificado que lo que se puede suponer. Tal es la tesis de algunos de los mejores conocedores de la *ortodoxia protestante*, que terminó siendo recogida en manuales de síntesis y recapitulación al uso, en libros de estudio muy utilizados en los seminarios y facultades protestantes. Es el caso del célebre y tópico, pero muy útil para una aproximación en sus textos a los autores, manual de dogmática conocido como «*Kirchenschmid*»¹³. Este libro de estudio de la dogmática de la Iglesia evangélico-luterana deja ver la diferencia de esquemas y planteamientos de autores, incluidos todos ellos sin mayor distinción en la corriente de la ortodoxia protestante, ya que facilita las fuentes que le sirven para la exposición del sistema teológico protestante, sostenido en su conjunto por los principios teológico-dogmáticos de la Reforma. La primera edición de este manual es de 1843 y fue mandado editar por el comité teológico y la dirección eclesiástica de la Iglesia Evangélico-Luterana Unida en Hannover.

En 1964 el teólogo luterano Carl Heinz Ratschow sostenía esta diversidad de enfoque temático de los textos aducidos en este manual luterano y afirmaba ser falsa la idea de que la *Dogmática* de Heinrich Schmid respondía a la concepción del autor, que contemplaba la teología protestante de 1560 a 1720 como una unidad. Schmid seguiría esquemas abstractos que podrían servir para valorar las convicciones de

¹³ H. Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt* (1843), reeditada por Horst G. Pöhlmann en (Gütersloh 1979, 9ª ed.).

la teología altoprotestante¹⁴; y aunque eran presentados por él poco más o menos de modo normativo, ocupando el centro del proceso evolutivo de la teología evangélica en su conjunto, en realidad estos esquemas partían de muy diferentes formulaciones teológicas. Por su parte, el teólogo también luterano Horst Georg Pöhlmann, editor contemporáneo de la *Dogmática* de Schmid, afirma en el prólogo que, a pesar de este punto de vista de Ratschow sobre las dogmáticas de los autores altoprotestantes, el mismo Ratschow ha de reconocer, sin embargo, que «el cuadro externo de los planteamientos y formulaciones de la ortodoxia protestante da imagen de gran unidad (...) y opera sobre los planteamientos como una niebla que envuelve las dogmáticas de toda esta época, sumergiéndolas en una coloración análoga a todas»¹⁵.

Lo que afirma Bouyer es que, en todas estas elaboraciones sistemáticas de la ortodoxia protestante recogidas en los manuales, la descalificación del catolicismo dirigida contra la Iglesia hizo estériles las intuiciones que habían dado lugar a la formulación por Lutero y los reformadores de los *principios positivos* del protestantismo, a saber: 1) la *gratuidad de la salvación* por la «sola gratia» del Dios que salva sin mérito alguno del hombre, el gran hallazgo que motivó a Lutero; es decir, la justificación por la sola fe («sola fide»), centro del Evangelio según Lutero y principio de la espiritualidad protestante; 2) la *soberanía de Dios*, que en el calvinismo se convierte en la más radical afirmación de Dios, que se expresa en el axioma y consigna espiritual «solo a Dios la gloria» («soli Deo gloria»); 3) el *carácter personal* de la fe que justifica; y 4) la *autoridad soberana* de la sagrada Escritura o «sola Scriptura».

Bouyer considera que estos principios positivos lo son, en efecto, porque pertenecen a la quintaesencia del Evangelio y podían haber sido principios regeneradores de la vida de la Iglesia sin las desviaciones heréticas a que dio lugar el cisma de la ruptura. Sucedió, pues, que

¹⁴ Es la tesis sostenida por el teólogo luterano C. H. Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung* [Dogmática luterana entre Reforma e Ilustración] (Gütersloh 1964), 2 vols.

¹⁵ Cf. prólogo de Pöhlmann a H. Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, 5.

intuiciones legítimas y fructíferas en sí mismas, porque respondían a la esencia del cristianismo, fueron esterilizadas por el conjunto de prejuicios anticatólicos que habían desfigurado irremediablemente la teología, la liturgia y la piedad devocional católica, para poder oponerse a ella; a pesar de que la «primera síntesis luterana» que se expresa en la Confesión de Augsburgo de 1530 no pretendía apartarse de la Iglesia católica de siempre unida en torno a la sede del Papa. El rechazo católico de la *Confessio Augustana* abocó a la *Apología de la Confesión*, y la disidencia doctrinal se hizo patente frente a la tradición católica en los *escritos confesionales* del luteranismo, que resultaron de la voluntad de concordia (*Formula de la Concordia*) de la disparidad de criterios y formulaciones que hubieron de solventar los mismos protestantes.

A estos escritos se añadiría la *reforma de la reforma* que representó de hecho el calvinismo, mediante el añadido al principio «sola gratia, sola fide» del luteranismo del principio calvinista «*solī Deo gloria*». De esta suerte, mientras en el luteranismo Dios lo es todo en cuanto que la actuación divina, que da lugar a la creación y redención, es como la *causalidad eficiente* que opera en orden a la salvación del hombre, y Dios viene así a ser contemplado como meta en la que se consuma la salvación por la sola fe y, por tanto, obra asimismo en cuanto tal como *causalidad final*, para Calvino la afirmación plena de Dios excluye la criatura. En la *Institución cristiana* de Calvino, en aquello que tiene de más puro y profundo, se concreta en una religión donde Dios es todo a costa de que la criatura no sea nada tanto en el fin como en los medios.

3. Los revivales protestantes son vistos por Bouyer como una enmienda a esta desviación de los principios positivos de la Reforma. Han hallado lugar dentro del luteranismo en la *theologia cordis* del pietismo de la segunda mitad del siglo XVII, con Philip J. Spener, y del siglo XVIII, con August Hermann Francke y el círculo de Halle; en las fraternidades bohemias de Herrnhut, acogidas por el Conde Nicolás Luis de Zinzendorf. Estas comunidades dieron origen a la Sociedad de los Hermanos Moravos (*Unitas Fratrum*), distinguidos

por una piedad llena de calor, regeneradora de una experiencia nueva del culto litúrgico surgido de la Reforma. Movimientos que también llegaron al anglicanismo con John Wesley, su hermano Charles y algunos amigos que iniciaron el camino de regeneración «metodista». Esta nueva andadura protestante, iniciada dentro del anglicanismo, habría de convertirse en una nueva denominación confesional centrada en la liturgia y la práctica devocional inspiró la renovación espiritual de la vida cristiana en el amor a Cristo, particularmente expresado con gran belleza en los himnos cantados de las congregaciones, muchos de ellos compuestos por los Wesley.

La irrupción de estos revivales, a juicio de Bouyer, no pretendían la renuncia al principio rector del protestantismo de la «sola gratia», pero sí a encerrarlo en la esterilidad de una doctrina sobre la *justificación forense* que, de hecho, ahogaría la búsqueda de la perfección evangélica en respuesta a la vocación a la santidad. Afirman una religión personal, pero no el *subjetivismo arbitrario* de la conciencia aislada. Aman la palabra de Dios, pero quieren vivir de ella sin amordazarla en el sistema de axiomas teológicos de la ortodoxia protestante. Por esto mismo, el prejuicio anticatólico por excelencia del protestantismo se manifiesta en la desconfianza ante la Iglesia, que sigue siendo aún hoy, a pesar del avance real del diálogo ecuménico, la dificultad fundamental para la concordia ecuménica. Este prejuicio impide, sobre todo en el ala reformada del protestantismo, ver en la acción sacramental de la Iglesia y el culto católico la prolongación de la *mediación sacramental* de la salvación.

4. La incomprensión protestante de la eclesiología católica se prolonga a juicio de Bouyer en el *neo-calvinismo* de Karl Barth de forma tan radical que no duda en criticar el *barthismo* como prolongación actual del error en que cayó desde el principio el protestantismo. Bien es verdad que Bouyer reconoce sin ambages que la teología de la palabra de Dios, con la benéfica influencia que ha ejercido sobre la teología protestante y católica en el siglo XX, dando origen a la *teología kerigmática*, es plenamente concorde con el principio positivo de la

Reforma. Esta teología, que Bouyer admira, esclarece y coloca la palabra de Dios en el lugar que solo a ella corresponde, como revelación de la voluntad de salvación divina ofrecida al ser humano. Aun así, el fundamentalismo protestante que alimenta su teología incapacita a Barth para comprender el catolicismo. La oposición de Barth a la aplicación del principio tomista de la *analogia entis* a la inteligencia teológica de la palabra de Dios, le impide sacar las consecuencias del hecho contundente que representa la mediación de la palabra de Dios en el lenguaje humano. Bouyer explicitaba, ya al comienzo de los años cincuenta pasados, la síntesis católica de ambas dimensiones de la revelación como palabra divina y lenguaje humano, mediado en la historia del pueblo de Dios que cristaliza en ambos testamentos; y tomando como referente de fondo el misterio de la encarnación en una obra, resultado de sus conferencias en el Instituto Católico de París durante 1948, que titula *La Bible et l'Évangile. Le sens de l'Écriture* (1951)¹⁶. Décadas después Bouyer afronta las cuestiones de una teología de la Escritura por referencia a la gran tradición eclesial. En ella, único lugar hermenéutico de la Escritura, se la contempla como un todo en el que la etapa judía de la historia de la revelación, que da lugar al Antiguo Testamento, halla en Jesús su cumplimiento y abre su sentido, haciendo posible el acceso al conocimiento de Dios como *gnosis cristiana*. Se trata de la obra *Gnosis* (1988)¹⁷, en la que Bouyer combina su saber de biblista y el sistema teológico; un libro en que muestra cómo la revelación del misterio de Dios avanza mediante la progresiva revelación que cristaliza en la Escritura y para cuyo conocimiento es preciso seguir el camino del amor, principio de conocimiento espiritual de la Escritura que recorrieron los padres de la antigüedad cristiana.

Si bien nuestro autor reconoce los grandes méritos del teólogo suizo, no deja críticamente de afirmar que Barth prolonga el prejuicio

¹⁶ *La Bible et l'Évangile Le sens de l'Écriture. Du Dieu qui parle au Dieu fait homme* (París 1951, red. 1953); vers. española L. Bouyer, *La Biblia y el Evangelio. El significado de las escrituras del Dios que habla al Dios hecho hombre* (Madrid 1977).

¹⁷ L. Bouyer, *Gnosis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture* (París 1988).

anticatólico del protestantismo. Fue este prejuicio el que terminó por hacer estéril el principio positivo de la soberanía de la Escritura, apriisionada en la literalidad del libro sagrado y sometida a un *fundamentalismo hermenéutico* que termina por encerrar en el subjetivismo el principio protestante no menor del *libre examen* de la Escritura. Una lectura así de la Escritura deja sin marco eclesial la comprensión de su contenido y soslaya la cuestión de la autoridad de la Iglesia sencillamente suprimiéndola. Con ello Barth perpetúa la concepción de la Escritura como instancia soberana de acceso a la revelación al margen de la hermenéutica eclesial, única que puede garantizar el acceso al conocimiento de la revelación de Dios.

III. La «diferencia confesional» y el difícil camino para su superación ecuménica

1. Es la tesis que sostiene el autor convirtiendo la obra que nos ocupa en uno de los tres libros que, a mi modo de ver, es preciso tener presentes como referente de la diferencia entre catolicismo y protestantismo, a la hora de mejor poder comprender todo el progreso del ecumenismo de nuestros días. Precisamente, lo que supone de avance y al mismo tiempo de dificultad no vencida por el ecumenismo teológico, permitiendo una evaluación parcial todavía hoy del grado de consenso logrado por el diálogo teológico de la Iglesia Católica con las Iglesias protestantes, responde a la *diferencia confesional* propia que los reformadores establecieron como criterio de separación del catolicismo. Esta diferencia se concreta —y en ello está la identidad propia de cada confesión protestante— en el cambio que cada uno de los reformadores propició en la concepción teológica de la Iglesia, modificando la teología católica de la Iglesia tal como había sido recibida de la tradición eclesial.

Alguien pudiera pensar, al leer *Del protestantismo a la Iglesia*, que Bouyer acentúa precisamente la diferencia confesional de forma contraria al proceder del ecumenismo teológico, y sería una percepción, a mi entender, por entero errónea. Ese acento se hace necesario para

poder percibir justamente su tesis de que la Reforma tiene en sí misma los principios positivos que, lejos de la desviación herética podrían conducir a la renovación de la vida de la Iglesia de modo convergente con la tradición de fe que los reformadores no consideraron determinante de la misma reforma programada como obra de la Iglesia. Lo confiesa él mismo en sus memorias refiriéndose a su intención al esbozar el libro que se proponía escribir: «En él yo hubiera querido ofrecer el programa de un ecumenismo que preparara la reconciliación con la tradición católica y una eventual reintegración en la Iglesia fundada sobre los apóstoles de todo aquello que me parecía, y me parece siempre, que tiene un valor no solo duradero sino esencial en los principios positivos de la Reforma»¹⁸.

El movimiento ecuménico es inseparable del movimiento de renovación bíblica y del movimiento de renovación litúrgica. Los conocimientos de la tradición ortodoxa y la recuperación litúrgica, emprendida por los benedictinos con dom Odo Casel, llevan a Bouyer a la constatación experiencial de la tradición de fe en la Iglesia católica de Oriente (catolicismo de la ortodoxia) y de Occidente (catolicismo romano), de la cual se separó el protestantismo. La práctica del ecumenismo para la unidad de los cristianos no tiene otro camino para el protestantismo que la recuperación de la mediación litúrgica y sacramental de la gracia en la Iglesia. Solo así podrá el protestantismo superar el *impasse* provocado por la desviación ocasionada por el prejuicio anticatólico, que ha apartado a las comunidades protestantes de la comunión eclesial.

Bouyer no duda en ponderar y aventurarse por el camino del ecumenismo abierto por *dom Lambert Beauduin*, entre cuyos discípulos se encontrará el *abbé Paul Couturier*, fundador del grupo de diálogo ecuménico de la trapa de *Les Dombes*, en el que logró que concurrieran con los miembros católicos, en la difícil andadura del diálogo ecuménico, teólogos protestantes luteranos y reformados. El camino recorrido por Newman es ineludible como camino a la Iglesia, y

¹⁸ *Mémoires*, 103.

este camino pasa por la *lex orandi* de la Iglesia y hacer de ella el medio de renovación pastoral de la vida de la Iglesia, como se lo habían propuesto los discípulos de dom Beauduin, promotores de un movimiento litúrgico pastoral. El tema se hace así materia de la reflexión de Bouyer en su libro sobre el fundador de Chevetogne¹⁹.

2. Como he dicho y hemos partido de ello, Bouyer no rechaza la inspiración positiva de la Reforma; cree, sin embargo, que la esencia de la Iglesia es católica por necesidad, porque la Iglesia es un organismo visible y, por serlo, responde al principio que da identidad al cristianismo como comunidad en la que se prolonga la presencia de Cristo, en virtud de la cual las acciones sacramentales de la Iglesia operan la salvación de sus miembros. Argumenta esta idea teológica de la Iglesia en cuanto instrumento de la gracia, y la desarrolla dándole la sistematización que encontramos en su eclesiología. Bouyer había hallado la razón eclesiológica del catolicismo ya antes de hacerse católico en el principio que da vertebración a la Iglesia como comunidad de salvación; es decir, en la *ley de encarnación* que rige toda la eclesiología de la tradición católica desde la Iglesia apostólica en la cual se enraíza la eclesiología de los santos padres.

Tal era el tema de su disertación de doctorado que rechazó en su momento la Facultad Protestante de Teología de Estrasburgo, y que Bouyer había formulado como reza el título de este trabajo de investigación eclesiológica: *L'Incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase* (1939). El motivo del rechazo por las autoridades académicas protestantes fue el *carácter catolizante* de la disertación, pero la disertación era, ciertamente, exponente de la teología patrística. Bouyer desarrollaría la identidad católica de la eclesiología de los santos padres en la teología de la Iglesia, que ofrece sistematizada en *L'Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit* (1970)²⁰. Una obra

¹⁹ L. Bouyer, *Dom Lambert Beauduin, un homme d'Église* (París-Tournai 1964) ; vers. en español *Un precursor del ecumenismo: Dom Lambert Beauduin* (Madrid 1966).

²⁰ L. Bouyer, *La Iglesia de Dios, Cuerpo de Cristo y templo del Espíritu* (Madrid 1970).

que forma parte de la teología sistemática en varios volúmenes que se propuso escribir, dando prueba de la organicidad y madurez de su pensamiento teológico²¹.

En ella incluye, en la reseña histórica de la teología de la Iglesia, a la cual dedica la primera parte, un capítulo dedicado a la eclesiología de las Iglesias de la Reforma, de carácter «multitudinario» o «congregación de profesantes de la fe», a la cual opone la eclesiología de la unidad orgánica católica, postulada por Johann Adam Möhler, el más relevante teólogo de la Escuela de Tubinga. Autor de la *Simbólica* (1832), la obra que en el siglo XIX sacudió la conciencia eclesial de católicos y protestantes, Möhler se propone afrontar la diferencia confesional que traza la línea divisoria que ha separado durante cinco siglos a protestantes y católicos a causa de la concepción de la Iglesia como realidad de salvación. Bouyer toma, no obstante, como obra de referencia de la propuesta de Möhler su obra no menos significativa *La Unidad en la Iglesia* (1825). En ella el teólogo de Tubinga explora la *unidad orgánica* de la Iglesia como principio del catolicismo, tal como reza el subtítulo, en la teología de los padres de los primeros siglos²². Bouyer sugiere complementar, siguiendo a Möhler, la *eclesiología pneumatológica* que éste desarrolla en su obra con una *eclesiología cristológica*, teniendo en cuenta «el verdadero sentido de la expresión «cuerpo de Cristo» aplicada a la Iglesia: se le aplica ahí como una institución creada por él y donde su encarnación se prolonga analógicamente»²³.

En el capítulo que dedica a la eclesiología de Newman queda patente la tesis teológica del cardenal inglés, según la cual la tradición

²¹ Esta *sistemática* responde al plan general en el que agrupa en un primer bloque que titula *Création et salut*: vol. 1. *Le Trône de la Sagesse* (París 1957), vol. 2. *La Iglesia de Dios* (1970); y vol. 3. *Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu* (París 1982). El segundo bloque de esta *sistemática* con el título general *Connaissance de Dieu*: vol. 1. *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie* (París 1973); vol. 2. *Le Consolateur. L'Esprit et la Grâce* (París 1980); vol. 3. *Le Père invisible. Approches du Mystère de la Divinité* (París 1976).

²² J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (Tubinga 1825).

²³ L. Bouyer, *La Iglesia de Dios*, 132.

de fe se expresa orgánicamente por medio de la autoridad, pero es fe de todo el cuerpo, de todos sus miembros; es decir, «en la unión de todos»²⁴. Así lo sostiene Newman en sus *Lectures on the Prophetical Office of the Church* (1937), lecciones que incorpora a la *Via Media* en 1877. Esta mediación de la fe en el cuerpo eclesial excluye una fe subjetiva y aislada de la conciencia del individuo solo y, por eso mismo, la tradición de fe es siempre fe encarnada en la mediación eclesial que autoritativamente la formula y es sujeto de su evolución histórica, cuyo protagonismo último es obra del Espíritu que se sirve del cuerpo eclesial. Por eso el Vaticano II recordó la analogía entre la encarnación del Verbo en la humanidad de Jesucristo y la acción del Espíritu Santo en el organismo social de la Iglesia²⁵. Newman, siguiendo a los padres griegos, considera la encarnación como «la doctrina central del cristianismo, pues en ella se originan los tres aspectos principales de la enseñanza cristiana: el sacramental, el jerárquico y el ascético»²⁶. La encarnación es para Newman «la verdad central del Evangelio» y, por esto mismo, la fuente de la cual se extraen los principios del cristianismo: el carácter sacramental de la acción del Espíritu en la Iglesia haciendo posible la presencia de Cristo en las acciones sacramentales, porque «es característico en la misma idea del cristianismo el principio sacramental»²⁷.

Refiriéndose a Möhler y a Newman, en la controversia ácida y cargada de ironía que emprendió en su breve diatriba contra un modo de recibir el Vaticano II que parecía de hecho romper con la tradición litúrgica y de fe de la Iglesia; en definitiva, contra quienes en los años inmediatos a la clausura del Vaticano II pensaron poder desviar el catolicismo hacia concepciones que él, como Newman, había abandonado para entrar en la plena comunión de la Iglesia, Bouyer escribía:

²⁴ *Ibid.*, 140.

²⁵ Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, n. 8.

²⁶ J. H. Newman, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, ed. del Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII» - UPSA (Salamanca 1997), I,3 (p. 62).

²⁷ *Ibid.*, VII, 3 y 4 (p. 335).

«Las concepciones de Newman como las de Möhler, no son sino un resumen gráfico e impresionante de todo lo que ha dicho siempre la misma tradición cristiana, desde la época de los Padres y sobre todo en esa época, la más verdaderamente creadora de la historia de la Iglesia después de la de los apóstoles»²⁸.

3. Después de cuanto acabamos de decir, podemos afirmar que *Del protestantismo a la Iglesia* forma una *trilogía* con las otras dos obras que, a mi parecer, tocan la *diferencia confesional* que los reformadores establecieron frente a Roma y el catolicismo. Dos obras que son de algún modo un precedente de la síntesis de juicio de Bouyer con relación al protestantismo como desviación de la tradición de fe, siendo así que la Reforma habría podido servirse de sus propios principios positivos para recuperar la verdadera identidad de la Iglesia. Son dos obras que siguen siendo igualmente determinantes, como lo es esta obra de Bouyer, para mejor evaluar los logros del ecumenismo, al cumplirse quinientos años del inicio de la Reforma, entre protestantes luteranos y católicos como foro de diálogo bilateral más avanzado en logros²⁹ junto con el foro católico-anglicano. Si comenzábamos poniendo en paralelo la trayectoria de Bouyer a la plena comunión católica con la del beato Newman, era para poder explicitar mejor aquello que Bouyer, igual que Newman, percibió con la claridad que habría de conducirlo al catolicismo, y que no es sino la misma realidad sacramental de la Iglesia, como venimos observando con el lenguaje del Vaticano II. Como dice Möhler, la mediación eclesial de la salvación es, por voluntad del mismo Cristo, prolongación de su presencia y acción de salvación por obra del Espíritu³⁰.

²⁸ L. Bouyer, *La décomposition du catholicisme* (París 1968); vers. en español: *La descomposición del catolicismo* (Barcelona 1970) 96.

²⁹ Cf. una evaluación del diálogo católico-luterano en la vers. en español de la Relación de la Comisión mixta católico romana / evangélico luterana, «*Del conflicto a la comunión. Conmemoración conjunta luterano-católico romana de la reforma en el 2017*» (Santander 2013).

³⁰ J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (Tubinga 1825).

Por esto, de acuerdo con cuanto hemos acabado de exponer, la primera de estas dos obras que entiendo debemos tener presentes para mejor aproximarnos al problema de la diferencia confesional, es la *Apologia pro vita sua* (1883) del propio cardenal John Henry Newman. En esta crónica autobiográfica de la evolución de su conciencia confesional da cuenta de la «Historia de mis ideas religiosas», como reza el subtítulo de esta autobiografía espiritual e intelectual del cardenal inglés, que describe en ella el proceso que inexorablemente le llevaría a Roma. Newman perdió la fe en el anglicanismo en la misma medida en que constató cómo la salvaguarda de los principios teológicos más esencialmente cristianos del anglicanismo, tal como creía defenderlos el mismo Movimiento de Oxford, habían sido siempre contenido preservado por tradición de fe operante en el catolicismo desde la Iglesia antigua. En efecto, siendo cristianas las intuiciones más genuinas del *anglo-catolicismo* de la Iglesia de Inglaterra, Newman reproducía en su argumentación controversial la protesta contra la Iglesia de Roma, como manifestación de su actitud diferenciada, limpia, frente a las corrupciones y desviaciones de Roma. Lo dice el cardenal, revelando el *deber* que le impulsaba a alejarse de aquello que no estaba ya acorde con sus sentimientos y a aproximarse al catolicismo romano, pues «era un deber porque la prescripción de tal propuesta (ir contra la Iglesia de Roma) era principio vital de mi propia Iglesia, no fundado simplemente en una tradición de escuela, sino en el consentimiento de sus teólogos y en la voz de su pueblo»³¹.

La otra importante obra que considero referente de la diferencia confesional que permite medir el camino ecuménico recorrido en el medio siglo de postconcilio es el libro del teólogo y también cardenal Y. Congar *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia* (1950)³². El teólogo

³¹ *Apologia pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, ed. BAC (Madrid 1977), 5.

³² Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950; París 1968, 2ª); y reedición de Éditions du Cerf (París 2013); cf. vers. española: *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia* (Salamanca 2014), traducción de C. Castro de Zubiri (1953) y prólogo de O. González de Cardedal.

dominico considera la reforma como realidad permanente de la Iglesia, con sus diversas fases y protagonismos jalonando la entera historia de la Iglesia. El teólogo dominico elabora, como hace Bouyer, un concepto de la reforma necesario, cuyos principios positivos diferencian una reforma buena de aquella otra que no lo es. Según el teólogo, ambas reformas tienen sus antecedentes en la historia de la salvación, y han ocurrido con éxito o fracaso en la historia de la Iglesia. Congar ve en el unilateralismo de Lutero cuanto de negativo lleva consigo su reforma y la forma en que este unilateralismo reformista dividió la cristiandad occidental.

En la tercera parte de la obra («Reforma y protestantismo»), Congar pasa revista a los antecedentes de la eclesiología protestante: cierta desviación del agustinismo, las corrientes críticas evangelistas (apostólicos, cátaros, valdenses, pauperistas de Lyón, joaquinismo, espirituales, lolardos seguidores de Wyclif y bohemios seguidores de Juan Huss), a las que añade el conciliarismo con su peculiar multitudinarismo. Todas estas corrientes desembocan en un concepto espiritualista de la Iglesia, que se alimenta de las teorías del nominalismo de Ockham aplicado a la teología de la Iglesia y de la doctrina de Marsilio de Padua. Llega así a la eclesiología de Lutero, para quien todos los miembros del cuerpo de Cristo tienen una cualificación de igualdad asentada sobre el principio de la fe como único principio constitutivo del cristianismo. Según Congar, aquí comienza el malentendido trágico monumental característico de las posiciones protestantes: «La Iglesia es concebida en el orden de la relación del alma a Cristo como conjunto de hombres que participan del Bien común de la gracia, y no (o de manera totalmente insuficiente) en el orden de los medios de la salvación, como una unión en la puesta por obra de estos medios. Ahora bien, la Iglesia, en verdad, es las dos cosas, pero la Iglesia terrestre se caracteriza propiamente por el segundo de estos aspectos y, cuando falta percibirlo y afirmarlo así, falta aprehender la realidad propiamente eclesial, lo cual significa condenarse a no poder construir una verdadera eclesiología»³³.

³³ *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 345.

En este largo texto está dado el fundamento de la crítica de Congar a Lutero, que a pesar de los años que dedicó a reconsiderar su punto de vista sobre el reformador el teólogo y cardenal francés no había variado, y cuyas raíces últimas él creyó descubrir en la tendencia al monofisismo de la cristología luterana, que repercutiría sobre la eclesiología de modo formal³⁴. De fondo la herencia recibida por Lutero de la oposición de espíritu y letra de san Agustín, mal interpretada como oposición entre exterioridad e interioridad, material y espiritual, una oposición que invalida la mediación de la realidad espiritual en la realidad material y humana de la Iglesia, haciendo imposible la comprensión teológica de las acciones sacramentales que median la salvación como acciones eclesiales³⁵.

Conclusión. La concepción teológica de la Iglesia como reto del diálogo ecuménico católico-luterano

El libro de Bouyer ahora editado en español traza el camino a recorrer por el ecumenismo católico-luterano y acerca a la evaluación posible del camino recorrido. En estos cincuenta años de ecumenismo postconciliar luteranos y católicos han andado un largo trecho del camino hacia la unidad visible de la Iglesia, pero la dificultad sigue siendo la concepción teológica de la Iglesia. Así lo creyó Bouyer, quien concibió el ecumenismo³⁶, que impulsó y alentó, entendiéndolo siempre como un diálogo de fidelidad a la propia comprensión de la verdad de fe; y viendo en la eclesiología la verdadera *crux y punctum dolens* del diálogo católico-luterano.

³⁴ Cf. Y. Congar, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme. Études de théologie historique* (París 1983).

³⁵ Cf. el tratamiento que en su momento he dado al tema en A. González Montes, *Reforma luterana y tradición católica. Naturaleza doctrinal y significación social* (Salamanca 1987) 231-244 (La eclesiología de Martín Lutero y las líneas estructurales de la eclesiología católica).

³⁶ Cf. F. Guillén Peckler, Sch. P., «Situación actual del ecumenismo según Luis Bouyer», *Diálogo ecuménico* 8 (1973) 31-46.

Luteranos y católicos han podido cruzar la línea divisoria de la doctrina de la justificación por la sola fe, el *articulus stantis et cadentis ecclesiae* según la mente del reformador, después de décadas de común estudio y diálogo, como ha quedado patente en la *Declaración conjunta* del 31 de octubre de 1999, conocida como «Declaración de Augsburgo», a la que recientemente se han unido las Iglesias reformadas y anteriormente otras comuniones confesionales. El trecho recorrido para lograr un consenso teológico sobre la tríada sacramental (Bautismo, Eucaristía y Cena), de particular atención por parte de la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias, ha dado sus frutos, habiéndose logrado un consenso notable sobre la Cena que deja, no obstante, aún pendiente la condición sacramental del ministerio que la confecciona. Lo que explica el carácter no resuelto de la cuestión de fondo, es decir, la teología de la Iglesia y cómo ha de entenderse la mediación eclesial de la salvación. Entrar en esta cuestión supera el propósito de estas páginas.

Almería, 2 de agosto de 2017

✠ *Adolfo González Montes*

Obispo de Almería

Presidente de la Comisión Episcopal
de Relaciones Interconfesionales

CARTA-PREFACIO

del Reverendo Padre GUY DE BROGLIE, S.J.

Reverendo Padre,

Convertido ahora en colega nuestro en la Facultad de Teología de París, ha querido, nada menos, con una modestia que le honra y que me llega profundamente, pedir este prefacio a uno de sus antiguos maestros. ¡La hermosa obra que nos regaláis sobre el Protestantismo no necesitaba, sin embargo, de una tal recomendación! Su nombre es suficiente para garantizar a sus lectores el inmenso interés del volumen que presenta y la seguridad de los puntos doctrinales que lo inspiran.

Pero, puesto que pedís mi parecer, le diré que en Francia, hoy en día, usted es casi el único en dominar enteramente un tema así. Pues si la capacidad de disertación acerca de temas abstractos es algo bastante común en nuestros ambientes teológicos es, sin embargo, casi imposible emitir un juicio preciso y equilibrado sobre un movimiento religioso concreto, cuando solo se le conoce desde fuera y sin haber jamás participado personalmente en él. Es lo que nosotros, los católicos, percibimos y sentimos igualmente cuando un protestante formula alguna apreciación de conjunto sobre la Iglesia Romana. Quizás no estamos suficientemente convencidos de que la misma regla se cumple también en sentido inverso; y, en ese sentido, la vida religiosa de las iglesias protestantes no puede sino parecernos enigmática en muchos aspectos. Por esto, lo que da un valor verdaderamente excepcional a