Joseph Ratzinger

EL NUEVO PUEBLO DE DIOS

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA
VOLUMEN 101

EL NUEVO PUEBLO DE DIOS

por JOSEPH RATZINGER



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1972

JOSEPH RATZINGER

EL NUEVO PUEBLO DE DIOS

Esquemas para una Eclesiología

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1972

Versión castellana de DANIEL RUIZ BUENO, de la obra de
JOSEPH RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*,
Patmos-Verlag, Düsseldorf 1969

IMPRÍMASE: Barcelona, 12 de julio de 1971
† MARCELO arzobispo de Barcelona

© *Patmos-Verlag, Düsseldorf 1969*
© *Editorial Herder S.A., Provenza 388, Barcelona (España) 1972*

ES PROPIEDAD — DEPÓSITO LEGAL: B. 24.931-1972 — PRINTED IN SPAIN
GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

Índice

Prólogo 9
Lista de siglas 10

PARTE PRIMERA

ALGO SOBRE HISTORIA DE LA ECLESIOLOGÍA

Observaciones sobre el concepto de Iglesia en el «Liber regularum», de Ticonio 15

I. Condiciones y sentido de la pertenencia a la Iglesia . . 18
II. Forma esencial de la Iglesia peregrinante: El *corpus bipertitum* 22
III. El factor escatológico en el concepto de Iglesia de Ticonio . 27

La Iglesia en la piedad de san Agustín 30

I. Marta y María 31
II. La escala de Jacob 42
III. *Descendite ut ascendatis* 49
IV. Observación final 55

Influencia de la controversia sobre las órdenes mendicantes en la evolución de la doctrina del primado 58

I. Importancia y límites del tema 58
II. La doctrina del primado y la controversia sobre las órdenes mendicantes 60
1. Limitación del primado papal en los escritos polémicos del clero secular 62
2. La nueva forma de la doctrina sobre el primado de las órdenes mendicantes, particularmente en Buenaventura . 69

III. El cambio de frente en la controversia sobre la pobreza a comienzos del siglo XIV 80

PARTE SEGUNDA

LA IGLESIA Y SUS OFICIOS

Origen y naturaleza de la Iglesia 87

I. La Iglesia signo y misterio de fe 87
II. La unidad de los dos aspectos del concepto de Iglesia . . 89
1. El origen de la Iglesia 89
2. Configuración del concepto de Iglesia en san Pablo . . 93
3. La voz de los padres de la Iglesia 98
4. Consideraciones finales 100

El concepto de Iglesia y el problema de la pertenencia a la misma 103

I. La cuestión sobre la esencia de la Iglesia 104
1. El fondo histórico de la encíclica *Mystici corporis* . . 104
2. Estado actual del diálogo 109
II. La cuestión de los miembros de la Iglesia 113
1. El cuerpo de Cristo y la Iglesia católica romana . . . 113
2. La pertenencia a la Iglesia 115
3. La Iglesia y la salvación del mundo 117

El oficio espiritual y la unidad de la Iglesia 119

I. ¿Qué es la Iglesia? 121
II. Esencia y existencia del oficio espiritual 123
III. El oficio y la unidad de la Iglesia 128

Primado y episcopado 137

I. Evolución del problema en la Iglesia antigua 138
II. Aspectos de la evolución en la edad media 152
III. El problema de la interpretación del Vaticano I 157
IV. Conclusiones finales 160

Teología del concilio 165

I. La Iglesia universal y el concilio 166
II. Concilio y episcopado 170
III. Concilio y primado 182

La colegialidad episcopal según la doctrina del concilio Vaticano II . 191

I. Las declaraciones del Concilio sobre la colegialidad de los obispos 192

II. La *Nota praevia* explicativa 213
III. La cuestión de la calificación teológica 221

Implicaciones pastorales de la doctrina sobre la colegialidad de los obispos 225

I. Las bases dogmáticas 225
II. Las implicaciones pastorales de la declaración dogmática . . 237

Cuestiones que plantea el encuentro de la teología luterana con la católica, después del Concilio 251

Reflexiones previas 251
I. Cuerpo de Cristo e Iglesia 257
II. Cristo y la Iglesia 264
Observación final: Cuerpo de Cristo y Espíritu de Cristo 273

PARTE TERCERA

IGLESIA Y REFORMA DE LA IGLESIA

Franqueza y obediencia. Relación del cristiano con su Iglesia . . . 277

1. Fundamento: santidad y pecado en la Iglesia 278
2. «Soy negra pero hermosa» 285
3. El testimonio del cristiano 290

¿Qué significa renovación de la Iglesia? 297

I. Sentido fundamental de la renovación cristiana 299
II. Renovación de los cristianos y renovación de la Iglesia . . . 303
III. Verdadera y falsa renovación 306

¿Una Iglesia abierta al mundo? Reflexiones sobre la estructura del concilio Vaticano II 313

I. Principios sobre la cuestión de la apertura de la Iglesia al mundo 315
II. La apertura de la Iglesia al mundo en el concilio Vaticano II . 318
Reflexión final 332

El catolicismo después del Concilio 335

I. Situación de la renovación litúrgica 338
II. La Iglesia y el mundo 346
III. El giro hacia el ecumenismo 353

PARTE CUARTA

LA IGLESIA Y EL MUNDO NO CRISTIANO

Los nuevos paganos y la Iglesia 359

¿Fuera de la Iglesia no hay salvación? 375

I. Desarrollo histórico de la doctrina 377
II. Estado actual de la cuestión 389

Valor absoluto del camino cristiano de salvación 401

I. Observaciones sobre la cuestión del «absolutismo» de lo cristiano 402
II. El problema de las misiones 410

Declaraciones conciliares acerca de las misiones fuera del Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia 417

I. Fundamentos del tema en la constitución dogmática sobre la Iglesia 418
II. La idea misional en los decretos sobre el apostolado de los laicos y sobre el ministerio y vida de los presbíteros . . . 430
III. Las declaraciones sobre la libertad religiosa y sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas: El problema misión-diálogo 437

Lugar de la primera publicación de los artículos 447

ÍNDICES

De citas bíblicas 449
De autores 452
Alfabético de materias 458

Prólogo

El presente libro reúne trabajos del autor sobre eclesiología que proceden en términos redondos de una década y media. Las distintas ocasiones a que deben su origen los trabajos particulares, condicionan su distinto título científico o más bien querigmático, que no he querido modificar al recogerlos en este volumen. Tampoco me ha parecido conveniente registrar la bibliografía aparecida entre tanto en trabajos más antiguos, puesto que su reimpresión se justifica únicamente en lo que cada una de esas contribuciones aporta. Por eso sólo he llevado a cabo refundiciones en los casos en que la misma doctrina exigía una nueva exposición o debía delimitarse o ampliarse. De este modo, apenas si hay artículo que no haya sido modificado; redactados en forma completamente nueva han sido los estudios sobre la teología del Concilio y sobre el problema de la salvación única en la Iglesia, lo mismo que el trabajo sobre primado y episcopado no impreso hasta ahora. Abrigo la esperanza de que así el volumen, aun nacido de circunstancias casuales, permita sin embargo una ojeada general sobre los problemas fundamentales de la eclesiología. Tengo que agradecer a la señorita Karin Bommes la composición de los índices, y a la editorial el cuidado puesto en la impresión de la obra.

Tubinga, 14 de septiembre 1969 JOSEPH RATZINGER

Lista de siglas

AFrH = «Archivum Franciscanum Historicum», Florencia-Guaracchi 1908ss

AHD = «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge», París 1926ss

CChr = «*Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio*», Turnhout-París 1953ss

CIC = *Código de derecho canónico*

CSEL = «Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum», Viena 1866ss

CT = «Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum nova Collectio», edidit Societas Goerresiana promovendis inter Catholicos Germaniae Litterarum studiis, hasta ahora 13 tomos, Friburgo de Brisgovia 1901ss

DS = H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei,* Herder, Barcelona ^{34}1967

DSAM = *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire,* ed. dirigida por M. VILLER, París 1932ss

DThC = *Dictionnaire de théologie catholique,* publicado por A. VACANT y E. MANGENOT, y continuado por É. AMANN, París 1932ss

Dz = H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum, Declarationum et Definitionum de rebus fidei et morum,* Herder, Barcelona ^{32}1963, y su traducción castellana: *El magisterio de la Iglesia,* Herder, Barcelona 1963.

Éfranc = «Études franciscaines», París 1909-1940; nueva serie 1950ss

EThL = «Ephemerides Theologicae Lovanienses», Brujas 1924ss

FStud = «Franziskanische Studien», Werl (Münster) 1914ss

GCS = «Die griechischen christlichen Schriftsteller der erten drei Jahrhunderte», Leipzig 1897ss

GuL = «Geist und Leben», Zeitschrift für Aszese und Mystik, Wurzburgo 1947ss

HE = EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*

HStud = «Historische Studien», dir. E. EBERIRG, Berlín 1896ss

KGA = «Kirchengeschichtliche Abhandlungen», Breslau 1902ss

KuD = «Kerygma und Dogma», Gotinga 1955ss

LThK = *Lexicon für Theologie und Kirche,* 10 vols., 3 tomos complementarios y uno de índices, Herder, Friburgo de Brisgovia ^{2}1957-1968

MThZ = «Münchener Theologische Zeitschrift», Munich 1950ss

NRTh = «Nouvelle Revue Théologique», Tournai - Lovaina - París 1879ss

PerRMCL = «Periodica de re morali canonica liturgica», Roma 1912ss

PG = «Patrologia Graeca», publicada por J.P. MIGNE, 161 tomos, París 1857-1866

PL = «Patrologia Latina», publicada por J.P. MIGNE, 217 tomos y 4 de índices, París 1878-1890

RAC = *Reallexicon für Antike und Christentum,* publicado por TH. KLAUSER, Stuttgart 1941ss

RAM = «Revue d'ascétique et de mystique», Toulouse 1920ss

RBén = «Revue Bénédictine», Maredsous 1884ss

RevÉAug = «Revue des Études Augustiniennes», París 1955ss (continuada por «L'Année Théologique Augustinienne»)

RevSR = «Revue de Sciences Religieuses», Estrasburgo 1921ss

RGG = «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», Tubinga 1909-1913; ^{2}1927-1932; ^{3}1956ss

RHLR = «Revue d'histoire et de littérature religieuse», París 1896-1907

RicRel = «Ricerche Religiose», Roma 1925ss

RNT = «Regensburger Neues Testament», publicación dirigida por A. WIKENHAUSER y O. KUSS, 10 tomos, Ratisbona 1938ss; ^{3}1956ss. Edición castellana: «Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento»: tomo I 1967, II 1967, III 1968, IV ^{2}1972, V 1967, VII 1972, IX 1969 (Herder, Barcelona)

RQ = «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte», Friburgo de Brisgovia 1887ss

RSR = «Recherches de science religieuse», París 1910ss

SAB = «Sitzungsberichte der Deutschen (hasta 1944, Preussischen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-hist. Klasse», Berlín 1882ss

StudGen = «Studium Generale, Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften im Zusammenhang ihrer Begriffsbildungen und Forschungsmethoden», Berlín - Gotinga - Heidelberg 1948ss

StudGreg = «Studi Gregoriani», dir. G.B. BORINO, Roma 1947ss

ThGl = «Theologie und Glaube», Paderborn 1909ss

ThLZ = «Theologische Literaturzeitung», Leipzig 1878ss

ThPQ = «Theologisch-praktische Quartalschrift», Linz 1848ss

ThQ = «Theologische Quartalschrift», Tubinga 1819ss; Stuttgart 1946ss

Lista de siglas

ThRv	= «Theologische Revue», Münster 1902ss
ThW	= *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dir. G. KITTEL, continuado por G. FRIEDRICH, Stuttgart 1933ss
TThZ	= «Trierer Theologische Zeitschrift», Tréveris 1888ss
VS	= «La Vie Spirituelle», París 1869ss
WiWei	= «Wissenschaft und Weisheit», Düsseldorf 1934ss
ZAM	= «Zeitschrift für Aszese und Mystik», Wurzburgo 1926ss
ZKG	= «Zeitschrift für Kirchengeschichte», Stuttgart 1876ss
ZKTh	= «Zeitschrift für Katholische Theologie», Viena 1877ss

Parte primera

ALGO SOBRE HISTORIA DE LA ECLESIOLOGÍA

Observaciones sobre el concepto de Iglesia en el *Liber regularum,* de Ticonio

Desde que, hace más de cincuenta años, publicó Traugott Hahn su breve, pero precioso tomito *Tyconiusstudien* [1], la investigación sobre Ticonio sólo ha hecho escasos progresos, mientras ganaba en importancia el estudio del pensamiento de su gran paisano africano, san Agustín. Es natural partir de los nuevos conocimientos logrados en el campo agustiniano para ensayar también una nueva visión del mundo ideal de Ticonio, a quien H. van Bakel calificó de *Augustinus ante Augustinum* [2], y cuya investigación de hecho se ha dado siempre la mano con la investigación agustiniana. Si destacamos el problema central de la controversia donatista, que fue el concepto de Iglesia [3], aquí precisamente resulta evidente que las ideas de Hermann Reuter, aceptadas por Hahn, respecto del

1. T. HAHN, *Tyconiusstudien. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts,* Leipzig 1900. Aunque Hahn presenta modestamente su obra como mera incitación fragmentaria, sigue siendo con sus 116 páginas la única monografía, en gran parte fundamental, sobre el problema de Ticonio, que tampoco el presente trabajo quiere reemplazar, sino sólo completar y, donde sea necesario, corregir. Las gratas referencias a nueva bibliografía sobre Ticonio tengo que agradecérselas a R. Gillet. Cf. ahora también mi artículo *Ticonio* en LThK x 180s.

2. H. VAN BAKEL, *Tyconius, Augustinus ante Augustinum,* en «Nieuw Theologisch Tijdschrift» 19 (1930) 36-57. Bakel reúne (p. 41s) una serie de alabanzas que algunos padres de la Iglesia tributaron a Ticonio, lo mismo que HAHN 1-5.

3. Esta temática resultaba tanto de la discusión sobre el bautismo, como de la cuestión tradicional que le había precedido, que tenía a su vez por base el problema de la *ecclesia sine macula et ruga.* Cf. respecto de Ticonio, por ejemplo, HAHN 20: «El comentario (al Apocalipsis) es muy monótono. Sólo tiene un tema: la Iglesia.» Cf. también A. PINCHERLE, *L'ecclesiologia nella controversia donatista,* en RicRel I (1925) 35-55. Sobre el problema del donatismo, ahora el resumen de W.H.C. FREND en RAC IV, 128-147 (bibl.); precisa sobre todo es la edición comentada de los escritos antidonatistas de Agustín en «Bibliothèque Augustinienne» t. 28-32 (1963ss); t. 32, p. 22ss, más bibliografía.

concepto agustiniano de Iglesia [4], han sufrido, tiempo ha, correcciones esenciales por los estudios de Hofmann [5], Kamlah [6] y por mis propias exposiciones [7], que hacen deseable una nueva indagación de las posiciones reales de Ticonio. De acuerdo con el marco del presente estudio, aquí sólo trataremos, con referencia a nuestra cuestión, del *Liber regularum* [8], de autenticidad indiscutible; el comentario al Apocalipsis [9] queda excluido.

*
* *

Partiendo de los azares de la vida del teólogo laico donatista, se plantea ante todo con agudeza francamente incitante el problema de su inteligencia de la Iglesia. Según es notorio, por su doctrina general y señaladamente por su tesis de la «catolicidad extensiva» [10] como nota esencial necesaria de la Iglesia visible, Ticonio entró en conflicto con sus superiores eclesiásticos: rechazó la carta pastoral de Parmeniano, sucesor de Donato el Grande [11], y fue finalmente excomulgado en razón de sus opiniones heréticas por un sínodo donatista [12].

El paso natural de retorno a la Iglesia católica, que parecían

4. Así sobre todo la idea del doble concepto de Iglesia, ver infra.

5. F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, Munich 1933.

6. W. KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart 1951.

7. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Munich 1954.

8. Ed. preparada por BURKITT, Cambridge 1894 (*Texts and Studies* III, 1).

9. Sobre esta tradición cf. HAHN 7-20; brevemente DEKKERS, *Clavis patrum Latinorum*, Brujas 1951. La edición anunciada por Hahn no apareció nunca. Del comentario de Beato, que interesa sobre todo en el caso, apareció una edición, por desgracia muy insuficiente, Roma 1930 (ed. preparada por H. Sanders); un análisis crítico de las fuentes ofrece H. RAMSAY, *Le commentaire de l'Apocalypse par Beatus*, en RHLR VII (1902) 418-447; un fragmento del comentario ahora: PL Suppl. I, 621-652; cf. *Clavis Patrum* ^{2}709s.

10. Esta expresión es empleada sobre todo por E. ALTENDORF, *Einheit und Heiligkeit der Kirche*, Berlín-Leipzig 1931.

11. El texto de la carta de Parmeniano puede en gran parte reconstruirse por el *Contra Epistolam Parmeniani* de Agustín.

12. Cf. por ejemplo, CAYRÉ, *Patrologie et histoire de la théologie* I, París 1953, 361ss: «Rappelé à l'ordre par une lettre officielle de Parménien (vers 378), il refusa de se soumettre et fut excommunié par son Église, en 380». Cf. también HAHN 114; G. BARDY, Art. *Tyconius* en DThC XV, 1932; A. PINCHERLE, *Da Ticonio a St. Agostino*, en RicRel I (1925) 444s (este segundo artículo de Pincherle es principalmente crítica de fuentes).

facilitarle sus opiniones catolizantes, no llegó a darlo [13], pero omitió al parecer igualmente reconciliarse con la comunidad donatista y así murió como *excommunicatus*, fuera de toda visible *communio ecclesiae*. Mas sea lo que fuere de la hora de su muerte (sobre la que nada seguro sabemos), lo cierto es que compuso su *Liber regularum* en un tiempo en que se encontraba, por decirlo así, *inter communiones;* no pertenecía a la comunión católica ni tampoco a la donatista, ni hizo tampoco nada por formar parte de la una o de la otra. Ello plantea ya de por sí la cuestión de qué idea tenía de la Iglesia un hombre que tan arbitrariamente se aferró a sus propias ideas, que se mantuvo tranquilamente lejos de toda comunión visible con la Iglesia. Nótese bien que con ello subrayamos una paradoja que ha sido desde luego advertida por la investigación anterior, pero no vista en todo su alcance. Se ha sentido desde siempre como cosa extraña que, a pesar de su tendencia catolizante y del repudio por parte de su propia Iglesia, Ticonio no se hiciera católico apareciendo así como el *enfant terrible* del donatismo, en expresión de Cayré [14]. Ahora bien, si es cierto que esta ambigua posición doctrinal resulta extraña [15], su conducta existencial, sin embargo, nada posee de la incitante paradoja a que acabamos de referirnos. Esta paradoja consiste, para recalcarlo una vez más, en que, consciente y voluntariamente, un hombre se mantiene fuera de toda concreta *communio ecclesiae* y, no obstante, quiere permanecer cristiano y cree pertenecer a la verdadera Iglesia. He ahí una conducta, de la cual sólo se dan escasos paralelos en la historia de la Iglesia antigua, aunque tampoco falten en absoluto. Porque quien así se porta parece dar por supuesto que hay una Iglesia invisible, a la que también se puede pertenecer dentro de un amplísimo desprendimiento de la Iglesia visible; y que hay una salud eterna para quien únicamente pertenece a esta Iglesia invisible.

13. Ibid., 362. Era un hecho que Agustín sobre todo no podía comprender. Cf. HAHN 99s; VAN BAKEL, 43. Sobre el conjunto también E. DINKLER en *Pauly-Wissowa*, 2.ª ser. VI-1, 849s.

14. l.c., 362.

15. Hahn ha contribuido decisivamente a su esclarecimiento: 101-104. Bardy 1933 opina francamente: «Avec de telles idées, comment Tyconius pouvait-il rester donatiste? Saint Augustin ne le comprenait pas et nous ne le comprenons pas davantage». De modo semejante BATIFFOL, *Le catholicisme de saint Augustin*, París 1920, I, 110: «Tyconius fait penser à ces théologiens anglicans qui découvrent le catholicisme et restent anglicans.»

Desde el punto de vista de un Reuter, un Harnack o un Scholz, ello no tendría nada de particularmente llamativo, pues eran de opinión que Agustín había enseñado lo mismo [16]; hoy, sin embargo, sabemos que para Agustín no había otro acceso a la *ecclesia vera et invisibilis*, que el paso por la *visibilis ecclesia catholica* [17]. Pero así cobra el problema toda su agudeza. Antes de entrar en contacto con los escritos de Ticonio, se siente uno tentado, como hemos notado, a suponer en él una teoría de amplitud realmente sorprendente sobre la Iglesia invisible. ¿Confirma su obra esta sideas o presenta otra salida a la dificultad en que nos encontramos? He ahí el problema que vamos a plantearnos en las páginas siguientes [18].

I. Condiciones y sentido de la pertenencia a la Iglesia

Partamos inmediatamente de la cuestión fundamental: ¿Quién pertenece a la Iglesia? ¿Qué significa «pertenecer a la Iglesia» y qué efecto tiene esta pertenencia? En tiempo de Ticonio y posteriormente, donatistas y católicos tenían en el fondo, sobre este punto, la misma opinión. Condición para ser miembro de la Iglesia era para ellos el bautismo, que tiene por consecuencia la incorporación en la *communio ecclesiae* (sacramental); la comunidad de comunión es el verdadero sentido de ser miembro de la Iglesia, de tal forma que los conceptos de *communio* (= corpus Christi) y de *ecclesia* coinciden en gran parte [19]. Respecto de la significación del bautismo, difícilmente pensaría Ticonio de otra manera que la enseñada por la unánime convicción de toda la Iglesia [20], aun cuando choque su repulsa a la reiteración del bautismo exigida por la mayor parte de los donatistas para los *traditores* [21]. Difícilmente hubo de im-

16. Véanse las pruebas más adelante.

17. Cf. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes* 144s, y la bibliografía allí citada, part. Hofmann 224-232.

18. K. Forster, *Die ekklesiologische Bedeutung des corpus-Begriffes im Liber regularum des Tyconius*, en MThZ 7 (1956) 173-183, ha atacado algunas de las interpretaciones aquí propuestas. Sin embargo, un nuevo examen de los textos no me ha obligado a modificar mi exposición. Por lo demás, el trabajo de Forster tiene un enfoque completamente distinto.

19. En pro de esta visión de la Iglesia he aducido extensas pruebas en mi mentado trabajo y he hecho ver que se da en Cipriano, Tertuliano, Optato y Agustín.

20. Cf. Hahn 63. En pro de ello habla también la interpretación del bautismo por Ticonio, como primera resurrección; cf. por ejemplo, *Reg.* IV, 36, 12ss.

21. Cf. Hahn 101ss, en que se muestra que, respecto del bautismo, no reinaba en el

pugnar tampoco que la pertenencia a la Iglesia tuviese como efecto, por lo menos aparente, la comunión sacramental. Era un hecho patente que nadie podía pasar por alto. Ahora bien, parece que ahí sólo vio algo realmente superficial, algo de lo que en ciertos casos también se podía prescindir. La verdadera condición fundamental y, al par, la cuestión, decisiva de pertenecer a la Iglesia nos lo describe nuestro teólogo con la palabra *fides* y no con *communio*. Estudiemos ahora algo más despacio el concepto de fe, tal como aparece en Ticonio.

Con espíritu auténticamente paulino desenvuelve el concepto de fe en antítesis con el concepto de ley; pero ambas realidades las considera con vistas al problema de la justificación y, por ende, de la salud eterna en general. Ticonio se opone resueltamente a la idea de que la ley haya perdido su virtud justificante a sólo partir del advenimiento de Cristo, mientras anteriormente pudo sin duda operar la salud eterna. No, nunca hubo justificación por la ley, sino que toda justificación se da «únicamente por la gracia y por la fe» [22]. Pero en este caso se plantea la cuestión de cómo alcanzaban la justificación los justos antes de Cristo. ¿O es que acaso antes de Cristo *nadie* fue en absoluto justificado? Esta última idea la rechaza con viveza [23]. Más bien axiomático: «Nunca fue rota la cadena de la descendencia de Abraham desde Isaac al día de hoy» [24]. Trátase naturalmente de aquella verdadera descendencia de Abraham a la que conviene la filiación de Abraham por razón de la fe común con él (cf. Rom 4) [25]. Síguese que siempre hubo *creyentes* sobre la tierra y, por ende, también *justificados*.

Ahora bien, es importante una comprensión más precisa de esta fe. La fe se mueve en una antítesis constante y necesaria con la

donatismo una praxis uniforme, y que acaso Ticonio se acercaba más que Parmeniano al estado primitivo. Sobre la evolución histórica del donatismo, merece consultarse también, sobre todo, W.H.C. Frend, *The Donatist Church. A movement of protest in roman North Africa*, Oxford 1952. A. Pincherle, *L'ecclesiologia*, presenta sobre todo una exposición de la eclesiología de Parmeniano. Optato y Ticonio.

22. *Reg.* III, 12, 2ss: «Auctoritas est diuina, neminem aliquando ex operibus legis iustificari potuisse». P. 15, 19: «...neque aliquando liberari potuit nisi sola gratia per fidem». Cf. sobre el problema de la justificación, Hahn, 33-42.

23. *Reg.* III, 12, 27-13, 2: «...quis tam sacrilegus, quis tam tumore stuporis elatus diceret, Mosen et prophetas uel omnes sanctos iustitiam non fecisse aut iustificatos non esse?».

24. Ibid.

25. Ibid. «Semen autem Abrahae non carnale, sed spirituale, quod non ex lege est, sed ex repromissione est.»

realidad no saludable de la ley; es más, esta antítesis es para ella tan necesaria, que no podría existir en absoluto sin esta ley y que con el crecimiento de la descendencia de la fe tenía también que crecer la ley [26]. De ahí que la ley de Moisés no sea para Ticonio un nuevo período de la historia de la salud eterna, sino sólo una fase transitoria dentro de la antítesis necesaria y real desde el principio entre los factores de salvación y perdición. La ley es, por decirlo así (si aventuramos tan audaz expresión), el «aguijón de la fe» y ello inseparablemente de su función de ser «aguijón del pecado»; es más, cabalmente por ser aguijón del pecado, se convierte también en madre de la fe. La ley coloca al hombre continuamente ante la imposibilidad de dar por sí mismo a su existencia el orden debido; le demuestra una y otra vez la imposibilidad de lograr por sí mismo su justicia ante Dios. Así reconoce el hombre su caída en el mal, su propia impotencia interior para salvarse; pero, en el reflejo de esta impotencia, conoce la fuente de la salud, en cuanto que ésta no puede venirle de sí mismo, sino únicamente de Dios. Y este conocimiento se llama fe [27]. En efecto, eso significa que el hombre deja de esperar su salud eterna por razón de sus propias obras en el cumplimiento de la ley y más bien se abandona confiadamente a la gracia de Dios [28]. Ahora bien, el que es capaz de ese conocimiento tiene el Espíritu de Dios, y el Espíritu de Dios y el Espíritu de Cristo son una sola y misma cosa. De ese modo, la participación en el Espíritu de Cristo representa lo esencial de la cristiandad (la «esencia del cristianismo») y así todos los que de esta manera poseyeron el Espíritu de Dios fueron *creyentes* en el pleno sentido de la palabra. Pero esto significa que estuvieron

26. *Reg.* III, 18, 9ss: «...Sed dicit quis: Si in utilitate fidei data est lex, cur non ab origine seminis Abrahae, si quidem iuge fuit? re uera iuge fuit: iugis et fides ut genitrix filiorum Abrahae, iugis et lex per dinoscentiam boni et mali. Sed post promissionem filiorum Abrahae, multiplicatis eis secundum carnem, multiplicandum erat et semen Abrahae quod non est nisi ex fide. Quae multiplicatio non posset sine adiutorio legis multiplicatae, ut multitudo in fidem necdum reuelatam, sicut dictum est, uel necessitate deduceretur».

27. *Reg.* III, 16, 1ss: «...sed cum infirmitate carnis et uirtute peccati urgeretur, dedit Deo claritatem. Sciens Dominum bonum et iustum et uiscere miserationis suae contra opera manuum suarum non clusisse, intellexit esse iter ad uitam et faciendae legis remedium uidit... Nunc autem bono fidei dedit legem ministram mortis, ut amatores uitae fide uitam uiderent et iusti fide uiuerent, qui opus legis non ex sua uirtute, sed ex Dei dono fieri posse crederent. Lex enim a carne fieri non potest...»

28. Ibid.: «Lex enim a carne fieri non potest; quaecumque facta non fuerit, punit. Quae ergo spes homini faciendae legis et fugiendae mortis nisi opis et misericordiae Dei, quam fides inuenit?»

exentos de la ley aun en el tiempo de la ley; su ley única fue el Espíritu de Dios, con que fueron agraciados [29].

Si resumimos las conclusiones a que hemos llegado hasta ahora, pueden sin duda afirmarse dos cosas:

a) La incorporación a la Iglesia (o el ser miembro de ella), sobre todo para los elegidos antes de Cristo y no sólo para ellos, es concebida pneumatológica y no cristológicamente.

b) La participación en el Pneuma se comunica por la fe, que aparece así como el elemento decisivo de la incorporación a la Iglesia. Pero esa misma fe no se extiende tanto materialmente (partiendo de la *fides historica),* cuanto, más bien, formalmente (partiendo de la *fides-fiducia).* La fe es esencialmente la superación de la ley por la confianza en la bondad salvadora de Dios.

Antes de proseguir con los problemas así planteados, hemos de descartar una posible mala inteligencia. Las conclusiones hasta aquí logradas pudieran desvirtuarse con la simple sugerencia de que la conocida doctrina acerca de la *ecclesia ab Abel,* no representaría en manera alguna un bien propio de Ticonio, y que en occidente estuvo representada sobre todo por san Agustín [30]. Pero si se compara la idea agustiniana de la *ecclesia ab Abel* con las ideas de Ticonio que acabamos de exponer, aparece a plena luz la arbitrariedad y diversidad de las mismas. Naturalmente, no es éste el lugar para una extensa comparación, pero es evidente que Agustín entiende de manera puramente cristológica no sólo la actual Iglesia después de Cristo, sino exactamente igual la Iglesia de antes de Cristo. El único camino para la justificación es ahora como entonces la explícita *fides mediatoris* y no una *fides-fiducia* pneumatológica entendida como se quiera [31]. Añádase que, para Agustín, la misma justificación de los justos del Antiguo Testamento fue

29. Ibid.: 16, 24-17, 3: «Ostendit Spiritum Dei et Christi idem esse. Ostendit praeterea, qui spiritum Dei habuerit in carne non esse. Si ergo unus est Spiritus Dei et Christi, propheti et sancti, qui Spiritum Dei habuerunt, Spiritum Christi habuerunt. Si Spiritum Dei habuerunt, in carne non fuerunt; si in carne non fuerunt, legem fecerunt... qui ergo ad Deum confugit, accepit Spiritum Dei, quo accepto mortificata est caro, qua mortificata potuit facere legem spiritualis, liberatus a lege, "quia iusto non est lex posita" (1Tim 1,9).»

30. Sobre la historia de esta doctrina cf. por ejemplo, Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel,* en «Abhandlungen über Theologie und Kirche» (Karl-Adam-Festschrift), Düsseldorf 1952, 79-108, y la bibliografía allí citada.

31. Cf. HOFMANN, 180; RATZINGER, 296ss. El carácter fiducial del concepto de fe ticoniano lo pone también de relieve Hahn: «La fe consistirá en adelante en aprehender y mantener la gracia de Dios manifestada en las promesas y en el evangelio» (l.c., 40).

una justificación *in ecclesia*, pertenecían ya en sentido pleno a la Iglesia ahora presente y sólo así podían realmente ser justificados [32]. De nada semejante hay rastro en Ticonio; para él, el medio común de justificación no es la Iglesia, sino el Espíritu de Dios, que se identifica con el Espíritu de Cristo. El contraste entre los dos en esta cuestión pudiera tal vez reducirse de la manera más sencilla a la siguiente fórmula: Mientras Agustín proyecta sobre el pasado la forma del camino de la salud eterna ahora vigente y lo hace ya posible allí, Ticonio proyecta el camino entonces vigente, o la idea del mismo que se le impone, dentro de la actualidad y hace que sea aún ahora posible. Que la idea del camino de salvación antes de Cristo sea en el teólogo laico donatista distinta que en el padre de la Iglesia de Hipona, no puede ponerse en duda después de lo dicho; hay que empezar por demostrar que Ticonio consideraba en lo esencial el camino de salud que acabamos de describir como camino abierto todavía en la actualidad.

II. Forma esencial de la Iglesia peregrinante: El corpus bipertitum [33]

El camino de salud antes de Cristo se caracteriza por la dialéctica necesaria de la ley y la gracia: La ley entrega al hombre a su propia impotencia para salvarse y deja así libre el camino para la salvación, que viene de Dios. Esta dialéctica, la *bipartitio* de la realidad de la salud eterna, se mantiene en el Nuevo Testamento, aun cuando en forma distinta. Es más, hay que decir que si la *fides* es el concepto decisivo del espacio subjetivo de la eclesiología, la *bipartitio* es la palabra normativa para su parte objetiva. El fondo esencial de la doctrina sobre el *corpus bipertitum* consiste en la tesis de que el único cuerpo de la Iglesia tiene dos lados: el izquierdo y el derecho, uno pecador y otro agraciado; pero ambos lados pertenecen a un solo y único cuerpo [34]. Más fuertemente aún que en los dos hijos de Abraham [35] y en las dos clases de hijos

32. Eso trato yo de aclarar en mi artículo citado, cf. sobre todo p. 300.
33. Cf. sobre ello el trabajo de K. Forster citado en la nota 18.
34. *Reg.* II, 8, 9; cf. lo que sigue.
35. *Reg.* III, 29, 15s: «Ex Abraham ita bipertitum semen ostensum est.» Cf. también *Reg.* II, 11, 27s.

de Jacob [36], Ticonio halla expresado este hecho en aquellos pasajes que no sólo muestran la dualidad, sino al propio tiempo su composición en un solo cuerpo: *Fusca sum et decora*, dice la esposa del Cantar de los cantares (1,4): soy negra y hermosa, es decir, la esposa una de Cristo, el cuerpo uno de la Iglesia, tiene lado izquierdo y derecho, comprende pecado y gracia [37]. Pero así hay muchos tipos de dualidad-unidad de bien y mal: Salomón estuvo «bipartido» [38], Nínive [39], Tiro [40], Jerusalén [41] simbolizan a la vez a buenos y a malos y hasta el tipo de Lucifer está bipartido: Lucifer significa en la Escritura tanto a Cristo como a Satanás [42]. De ahí resulta una regla hermenéutica de importancia fundamental: Hay algunos tipos o figuras, como Babilonia, que sólo expresan el mal, la *pars sinistra ecclesiae* y en este sentido con «unívoco»; pero muchos otros tipos o figuras son ambivalentes, representan a la Iglesia entera

36. Ibid., 28, 26ss: «Itaque in duobus quantitas expressa est, non qualitas separationis. Ceterum ambo, qui separati sunt, in uno futuri, antequam diuiduntur ostensi sunt.»
37. *Reg.* II, 10.
38. *Reg.* IV, 38s: «Quod si neque reprobatus est neque idolorum cultores regnum Dei possident, manifestum est figuram fuisse ecclesiae bipertitae Salomonem, cuius "latitudo cordis" et "sapientia sicut harena maris" et idololatria horribilis», análogamente *Reg.* V, 65, 6ss:
39. *Reg.* IV, 41s.
40. *Reg.* IV, 45ss.
41. *Reg.* IV, 41 et passim. El número de estos tipos o figuras podría fácilmente multiplicarse: *Reg.* I, 4s, etc.
42. *Reg.* VII, 71, 23ss: «Caelum Ecclesiam dicit... de hoc caelo cadit lucifer matutinus; lucifer enim bipertitum est, cuius pars sancta est, sicut Dominus dicit in Apocalypsi de se et suo corpore: Ego sum radix et genus David et stella splendida matutina, sponsus et sponsa (Apo. 22,16). Item illic: Qui uincit, dabo illi stellam matutinam (Ap. 2,28), id est, ut sit stella matutina sicut Christus, quem accepimus.» Emparentada con la figura de Lucifer está la interpretación de los dos puntos cardinales sur y norte como símbolos de Cristo y del anticristo. *Reg.* VII, 73, 16ss: «*Duae sunt partes in Ecclesia, Austri et Aquilonis, id est meridiana et septentrionalis. In parte meridiana Dominus manet, sicut scriptum est: Ubi pascis, ubi manes in meridiano (Cant. 1)? diabolus vero in Aquilone sicut dicit Dominus populo suo...*» Interesante es la nueva interpretación de un dicho común de la teología popular donatista, que aquí se menciona: El «Ubi pascis, ubi manes in meridie» del Cantar de los cantares era para los donatistas una prueba de que la esposa de Cristo, la verdadera Iglesia, se encontraba en el sur geográfico del mundo, es decir, en África, y de que sólo se daba en la comunidad donatista (cf. Ps Augustinus, *De un. eccl*, 16, 40: PL 43, 421s). Ticonio sigue otro camino. Las denominaciones geográficas son sólo figuras de los órdenes esenciales del mundo y hasta vale la tesis: «ad instar ecclesiae fabricatus est iste mundus, in quo sol oriens non nisi per Austrum, id est meridianum iter habet... Aquiloni uero, id est, aduersae parti non oritur» (*Reg.* VII, 73, 23ss). Así pues, todo el mundo está estructurado cristológicamente, por no decir eclesiológicamente. El cosmos físico es un esquema representativo de la Iglesia, y la interpretación tipológica del mundo aplicada a la Iglesia, no es, consiguientemente, alegoría posterior, sino que descubre el oculto sentido de las cosas. Expresamente se rechaza una vez más la teología vulgar donatista y en su lugar se erige el concepto de catolicidad peculiar de Ticonio: p. 75, 3ss: «Meridianum uero pars est Domini... Aquilo diaboli, utraque autem pars in toto mundo.»

y, por ende, el bien y el mal [43]. No se da, pues, aquella clara antítesis entre Jerusalén y Babilonia, que es característica para Agustín. Jerusalén es simultáneamente Babilonia, incluye en sí misma a Babilonia: ambas son una ciudad única que tiene un lado izquierdo y otro derecho [44]. Ticonio no desenvuelve, como Agustín, una doctrina de las dos ciudades, sino una doctrina de una sola ciudad con dos lados. Ahora bien, esto es algo fundamentalmente distinto. Pero de aquí resulta también que el anticristo pertenece a la Iglesia, crece en ella y con ella hasta la gran *discessio*, que trae la *revelatio* definitiva. Los pueblos del mundo beberán *en* la Iglesia el vino de la cólera de Dios, porque la Iglesia abarca tanto a Cristo como al anticristo. Si la doctrina de Ticonio sobre los lados derecho e izquierdo de la Iglesia recuerda la doctrina de Lutero acerca de la obra propia de Dios y de la obra extraña de Dios [45], también se recuerda aquí vivamente la doctrina sobre el anticristo del reformador wittenbergense, que busca al anticristo cabalmente en el centro de la Iglesia medieval, que era el papa [46], siquiera falte aquí la peculiar dialéctica que es esencial en la marcha del pensamiento

43. *Reg.* IV, 39, 25ss: «Illud autem multo necessarium est scire: omnes omnino ciuitates Israel et gentium vel prouincias quas Scriptura alloquitur aut in quibus aliquid gestum refert figuram esse Ecclesiae: aliquas quidem partis malae, aliquas bonae, aliquas uero utriusque.» Esto se muestra en lo que sigue en una serie de ejemplos, a la postre también sobre Babilonia, sobre la que se dice (cf. p. 50, 10ss): «Babylon, ciuitas aduersa Hierusalem, totus mundus est, qui in parte sua, quam in hac Israel habet, conuenitur». Aquí aparece Babel como puro tipo del mal (cf. 50, 6), pero está en Jerusalén.

44. Claramente *Reg.* IV, 41, 14*s*: «Ostendit in Hierusalem esse Theman, quam illic Deus interficiet et Dagon et omnia exsecrabilia gentium.» Ibid., 52, 10ss: «...aperte ostendit omnes gentes esse Babylonem et eas "in terra" atque "in montibus" suis, i.e. in Ecclesia perdere». P. 53, 11*s*: «Item: omnes gentes, quae sub caelo sunt, in ciuitate Dei iram Dei bibere et illic percuti, Hieremias testatur...» P. 54, 9s: «Hierusalem... in qua sunt omnes gentes terrae.» Cf. también *Reg.* V, 63, 3s. Hierusalem bipertita est et portae eius bipertitae. Per portas inferorum exitur de Hierusalem sancta et per easdem intratur in maledicta...» (cf. sobre este pasaje HAHN, 81s). *Reg.* VII, 83, 8ss: «Ex qua die creatus es tu (= diabolus et eius corpus) cum Cherubim, imposui te in monte sancto Dei (Ez 28,14), id est in Christo uel in Ecclesia: "In medio lapidum igneorum fuisti", id est hominum sanctorum, qui adunati montem Dei faciunt.»

45. Una breve reproducción de esta doctrina con intento además de aprovechar sus ideas fundamentales para la teología actual en E. BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott (Dogmatik* I), Zurich ²1953, 175-182; allí más bibliografía sobre la cuestión.

46. Sobre la evolución de esta idea desde la alta edad media cf. E. BENZ, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934, y una serie de artículos del mismo autor en ZKG (1931ss); además E. SEEBERG, *Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und Mystik seiner Zeit*, Meerane 1923, 431ss; E. SCHAEFER, *Luther als Kirchenhistoriker*, Gütersloh 1897; A. DEMPF, *Sacrum imperium*, Darmstadt ²1954. Acerca de la ulterior evolución de la idea y su influencia sobre la conciencia de la historia y de la fe protestantes, así como la historiografía eclesiástica católica informa HIPLER, *Die christliche Geschichtsauffassung*, Colonia 1884.

del teólogo africano. Efectivamente, si ahora tratamos de explicar la dualidad y unidad de bien y mal en la Iglesia por el mundo ideal propio de Ticonio, puede decirse que fundamentalmente no es otra cosa que la continuación de la dialéctica arriba descrita entre *lex* y *gratia* dentro del tiempo del Nuevo Testamento [47].

Así las cosas, fluye toda una serie de consecuencias. Ante todo, resulta claro que el concepto de la catolicidad extensiva defendido por Ticonio se distingue fundamentalmente del concepto de Agustín y de los católicos en general. En Agustín significa de hecho la dilatación positiva del reino de Cristo sobre el mundo entero por obra de la Iglesia [48]. En Ticonio significa también eso [49], pero expresa además la unidad interna de la Iglesia con el κόσμος οὗτος que no se contrapone absolutamente a ella, sino que ha entrado en ella misma como *pars sinistra* [50]. Ya antes se ha visto claro que el juicio, repetido con frecuencia después de Hahn, de que la doctrina de las dos ciudades es común a Agustín y a Ticonio, sólo en parte es exacto. También respecto de la doctrina del *corpus* hay que corregir ideas muy arraigadas. Hahn escribe al respecto: «Agustín censura... esta terminología (a saber la denominación de la Iglesia como *corpus bipertitum*). Ticonio habría debido decir: *De corpore Domini vero atque permixto...* Agustín sólo da con ello la fórmula acertada para la visión más personal de Ticonio» [51]. Al final de su investigación resume Hahn los puntos comunes que unen a Ticonio con Agustín: «Ambos contraponen una *civitas Dei* y una *civitas diaboli*. Ambos tienen un doble concepto de la Iglesia...» [52].

47. Esto no se dice en ninguna parte expresamente, pero no sólo resulta del principio de Ticonio, sino que se reconoce también claramente en muchos pasajes, así por ejemplo: *Reg.* III, 26, 5s: «In quam uero partem lex proprie conueniat, licet uni detur corpori, Dominus in Evangelio declarat...» (vide supra, p. 24, 18: «Non est data conditio, i.e. lex, nisi impiis et peccatoribus»). La ley vige aún hoy para el creyente, pero no como *irae operatrix*, sino como *fidei exercitium* (*Reg.* III, 25, 5-26, 4; cf. HAHN, 33).

48. Cf. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes*, 28ss, y 127ss.

49. Cf. part. *Reg.* I, 2s y *Reg.* III, 22ss.

50. Véase lo dicho arriba sobre la relación entre Jerusalén y Babilonia según Ticonio; cf. part. *Reg.* V, 63s.

51. P. 65.

52. P. 115. De modo semejante HARNACK, *Dogmengeschichte* II, ⁵1931, 80 n.º 1: Según él, Ticonio habría distinguido entre la Iglesia «verdadera» y la «empírica». Esta fórmula puede entenderse rectamente, pero es en todo caso equívoca. Más acertado es el juicio de A. PINCHERLE, *L'ecclesiologia donatista:* RicRel 37, 53: «S. Agostino, che nel c. ep. Parm. (III, 3, 17) interpreta Ticonio attribuendogli un'opinione troppo simile alla propria... coglie in realtà questo punto debole del sistema di Ticonio nel *De doctrina christiana* (III, 32) dove non è più dominato da preoccupazioni polemiche. Qui egli osserva che non si può

En realidad, el padre africano de la Iglesia comprendió en este caso su propia distancia del teólogo donatista mucho más exactamente que los historiadores de fines del siglo pasado. Agustín objeta a Ticonio que los malos no están nunca, ni siquiera ahora, con Cristo y no pertenecen, por tanto, ni siquiera ahora, a la Iglesia [53]. Porque la Iglesia es únicamente de Cristo, y no del anticristo; es una y no está bipartida. Los malos no pertenecen verdaderamente a ella, sino que sólo parecen pertenecerle. Esta distinción entre verdad y apariencia tomada de la ontología neoplatónica, que es extraña a Ticonio, salva en Agustín la unidad del concepto de Iglesia y asegura una solución completamente distinta del problema de la Iglesia de los pecadores, que la que pudo dar Ticonio [54]. Finalmente, aquí se abre también una perspectiva sobre la cuestión de la que partimos al principio: cómo Ticonio, hombre *extra communiones*, pudo imaginarse su propia justificación. Es evidente, por de pronto, que en esta inteligencia de la Iglesia la salud eterna por Cristo no puede primariamente fundarse en las instituciones visibles de la misma. Pero además Ticonio afirma expresamente que el culto visible de la Iglesia lo mismo puede ser culto de Cristo que del demonio; lo decisivo es el espíritu con que se practica [55]. Así aparece visible la idea de una pertenencia a la Iglesia casi pura-

attribuire alla Chiesa il "tabernacolo di Chedar" e che non si può parlare di un corpo del Signore diviso in due...» También es acertado lo que Pincherle dice (p. 54) sobre la común intención fundamental de Ticonio y Agustín, la doctrina de la justificación.

53. *De doctr. christ*, III, 32, 45, ed. preparada por VOGELS *(Flor. Patr.* 24), 65; «Secunda (sc. regula) est: "de Domini corpore bipertito", quod quidem non ita debuit appellare, non enim re vera Domini corpus est, quod cum illo non erit in aeternum, sed dicendum fuit: "de Domini corpore vero atque permixto", aut "vero atque simulato" vel quid aliud quia non solum in aeternum verum etiam nunc hypocritae non cum illo esse dicendi sunt,, quamvis in eius esse videantur ecclesia.»

54. Esta solución del problema de la Iglesia de los pecadores a base de la ontología platónica aparece claramente en el pasaje citado de *De doctr. christ.;* más material sobre el tema en mi estudio: *Volk und Haus Gottes,* 145ss.

55. Cf. por ejemplo: *Reg.* v, 63, 10ss: «sanctae portae ciuitatis Hierusalem Christus est et uicarii eius, custodes legis... Porta diabolus est et uicarii eius, pseudoapostoli praedicatores legis...» Extensos textos sobre esta tesis (sobre todo del comentario al Apocalipsis) ofrece HAHN, 69-78. En la p. 75 se dice: «Él (= Satanás) añade a sus siete cabezas una más "quasi occisum in morte et plaga mortis eius curata". Alúdese a la Iglesia del mundo, porque se une a un simulacrum Christi, a una sombra de Cristo... Es la predicación sobre Cristo, que ahorra la penitencia... Pero este imaginario servicio de Cristo lo es en realidad del diablo, pues Ticonio afirma aquí claramente: Un Cristo todo lo dogmáticamente correcto que se quiera, pero que no trae ni exige cambio de sentir, es el diablo o un fantasma, por el que Satanás aparta a los hombres del verdadero Cristo. Una fe en Cristo, de quietud y no de movimiento, es una fe en el diablo. Toda adoración de Cristo, que no consista en el seguimiento de sus mandamientos, es adoración del diablo.»

mente espiritual, que se deriva lógicamente de la doctrina ticoniana del *corpus bipertitum:* Esta doctrina suprime prácticamente toda seguridad respecto de la validez y de la eficacia de las instituciones eclesiásticas externas. Tal vez sea lícito, con toda la cautela que se impone, avanzar un paso más. Ticonio enseña claramente que los justos encontraban su salud eterna no por la ley, sino contra la ley, rompiendo con la ley y, por ende, con el eclesicismo de su tiempo. ¿Aplicó Ticonio, que hace penetrar hasta en el Nuevo Testamento, siquiera sea en forma modificada, su dialéctica de ley y gracia, ideas semejantes en el caso de su propia persona? No lo sabemos, pero difícilmente podrá demostrarse lo contrario.

III. El factor escatológico en el concepto de Iglesia de Ticonio

Agustín objeta contra la idea ticoniana de la Iglesia que la separación de Cristo y del anticristo no se realiza sólo al fin de los tiempos, sino que fundamentalmente se da *ya ahora* [56]. Con ello descubre el doctor de la Iglesia de Hipona otro factor esencial en el concepto de Iglesia del gran donatista, que hemos de mentar aquí para redondear lo dicho. Nos referimos al fuerte acento escatológico, que es propio de este concepto de la Iglesia [57]. Efectivamente, si la Iglesia está ahora tan entretejida con el mal como afirma Ticonio, síguese que su verdadera revelación y cumplimiento debe reservarse necesariamente al futuro, al fin de los tiempos.

Pero preguntémonos por de pronto: ¿Qué novedad ha acontecido propiamente con Cristo? ¿En qué se distingue el *Nuevo* Testamento del *Antiguo?* Ticonio ve un doble progreso:

a) Desde Cristo, la comunidad de los hijos de Abraham se extiende más allá del pueblo judío y se hace *católica*, es decir, universal en el sentido literal de la palabra [58]. Por aquí se entiende una

56. *De doctr. christ.*, l.c.

57. A ello alude también de paso PINCHERLE, 52s: «L'illogicità di Ticonio non consiste tanto nel non aver conformato la propria condotta pratica alla teoria; bensì nell'aver ammesso che la separazione dei due populi si farà alla fine e nel considerare, insieme, il corpo unico della Chiesa come "bipartito".»

58. *Reg.* I, 2s y *Reg.* III, 22ss. Cf. AGUSTINUS, *Contra ep. Parm.* I, 1: PL 43, 33: «Tichonius enim omnibus sanctarum paginarum vocibus circumtusus evigilavit et vidit ecclesiam Dei toto orbe diffusam...»

vez más por qué llevaba Ticonio tan atravesada en el corazón la idea de la catolicidad extensiva, que pertenece efectivamente a las columnas que sostienen su sistema.

b) En lugar de la *revelatio gratiae per legem* aparece con Cristo la *revelatio gratiae;* es decir, mientras hasta entonces la doctrina oficial sobre la salud eterna sólo sabía hablar de la ley y con ello obstruía el verdadero y único camino de salud de la gracia, a partir de Cristo se predica abiertamente el mensaje de la gracia y de la salvación del hombre *sola gratia* [59]. Sin embargo, el mal sigue inextricablemente mezclado con el bien en un solo cuerpo. Y así falta todavía un paso decisivo: la revelación y separación de los lados izquierdo y derecho de la Iglesia. Esta revelación con que Cristo se manifestará definitivamente en su parusía arrancando así al anticristo la máscara de la cara, está aún por llegar. Pero así la verdadera Iglesia permanece futura, meta de nuestra esperanza escatológica [60].

Si damos una ojeada general, veremos que Ticonio no se engañaba al mantenerse lejos de la Iglesia católica. A despecho de ciertas tendencias catolizantes, su doctrina es en el fondo absolutamente acatólica. Que realmente pueda llamarse donatista, es otra cuestión. Los donatistas de su tiempo no eran de esta opinión y nosotros no podemos arrogarnos la pretensión de saberlo mejor que ellos. De todos modos, el tipo de enseñanza de una comunidad escindida es ordinariamente más variable que el de la gran Iglesia; y así, un pensador de la clase de Ticonio podía sentirse más fácilmente aclimatado fuera de la gran Iglesia que no en ella, teniendo en cuenta sobre todo que, fuera de todas las barreras de un eclesicismo concreto, se sentía pertenecer a la verdadera Iglesia que está detrás

59. *Reg.* III, 12ss: «sed nos in reuelatam gratiam concurrimus per fidem ...Illi autem in non reuelatam per eandem fidem». De modo semejante habla varias veces; uno de los más claros es el pasaje que se acaba de citar, en que dice además: «Custodiam carceris passi sumus legem minantem mortem et undique uersum insuperabili muro ambientem, cuius ambitus sola una ianua fuit gratia. Huic ianua custos fides praesidebat, ut nemo illum carcerem effugeret, nisi cui fides aperuisset...»

60. La gradación de las revelaciones se expresa acaso con la máxima claridad en *Reg.* III, 29, 30-34, 4: «Sicut ergo tunc sub professione ueteris Testamenti latuit nouum, id est gratia... quod in Christo reuelatum est, ita et nunc optinente noua non desunt seruitutis filii generante Agar, quod Christo indicante reuelabitur.» *Reg.* V, 65, 20s: «Quo conpleto, manifestabitur Ecclesia...» *Reg.* VII, 85, 14s: «Sed prophetia est futurae discessionis. Memor enim Deus promissionis ad Abraham eiecit Lot de omnibus ciuitatibus Sodomorum, quibus ueniet ignis ex igni Ecclesiae, quae de medio eorum educetur.»

de todas las comunidades concretas, a aquella Iglesia, «en que Cristo viene continuamente en su gloria invisible» [61]. Después de las investigaciones aquí expuestas, la importancia de Ticonio frente al pensamiento de Agustín aparece reducida; mas no su categoría personal como pensador y como cristiano. Más bien aparece bajo una luz más intensa la audaz independencia de este creyente solitario, que no se sentía responsable ante nadie, sino sólo ante el Dios revelado en Cristo, de cuya gracia esperaba su salud eterna.

61. *Reg.* I, 4, 20ss. El carácter espiritual de ser miembro de la Iglesia, sobre el que volvemos aquí una vez más, se ve con la mayor claridad en el pasaje, citado ya antes, nota 54, *Reg.* V, 63, 11, que a la postre sólo admite como «vicarii Christi» los «custodes legis», y «el entrar por la puerta», Cristo, se funda igualmente en el hecho puramente espiritual de pertenecer a Cristo interiormente, pertenencia que se da a conocer en la conformidad de vida con la vida de Cristo.

La Iglesia en la piedad de san Agustín

Cuando Agustín, la noche pascual del año 387, subía de la piscina bautismal, apenas podía hablarse de una piedad eclesial en él. Cuando, el 28 de agosto de 430, cerraba los ojos, tenía detrás de sí una vida rica al servicio de la Iglesia, servicio que había aceptado con resistencia y que frecuentemente le había arrancado gemidos, pero que, a la postre, había cumplido con una completa entrega de su persona y en el que imprimió profundamente su cuño. Había venido a ser un hombre de la Iglesia hasta en lo más íntimo de su ser, hasta la entraña de su piedad personal. Hoy no puede ponerse ya en duda que desde los primeros diálogos del recién convertido hasta la obra madura del obispo Agustín, hay un largo camino. El *Deus et anima — nihil aliud* de los *Soliloquios* [1] caracteriza el punto de partida y no realmente al Agustín entero, como harían pensar algunas exposiciones; el «Quantum quisque amat ecclesiam Christi, tantum habet spiritum sanctum», que Agustín gritó a los suyos en su sermón [2], permite conocer un nuevo mundo que había ido descubriendo. El cambio de forma del soliloquio al sermón, que Agustín más que otro alguno convirtió en auténtico diálogo con su comunidad con desprecio de las reglas clásicas de la retórica [3], fue en él mucho más que un cambio de forma impuesto externamente. Late ahí por ende, el paso de la piedad de ascensión

1. *Solil.* I. 2, 7 en PL 32, 872: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.*
2. *Tr. in Ioan.* 32, 8 en CChr 36, 304.
3. Cf. F. VAN DER MEER, *San Agustín, pastor de almas,* Herder, Barcelona 1965, 519-596.

filosófica al seguimiento de Cristo, el Dios que desciende. Lo fundamental de esta evolución, su profundidad por la que llega a todos los pormenores de la formación del concepto, lo mismo que sus límites, el nunca abandonado anhelo de la soledad e interiorización, han sido esclarecidos en la literatura de los últimos años, por lo que no es menester repetirlos aquí [4]. De acuerdo con el carácter limitado de este estudio, sólo aludiremos a algunos textos en que Agustín ofrece una exposición de lugares bíblicos, a veces en gran parte divergente del resto de la tradición, que iluminan la eclesialidad central de su piedad.

I. Marta y María (Lc 10,38-42)

El relato de las dos hermanas de Betania: Marta la hacendosa ama de casa, y María, que escucha calladamente y que, según la palabra del Señor, escogió «la mejor parte» en comparación de Marta que se enfada por tal inactividad, ha venido a ser en la tradición ascética de la Iglesia hasta la actualidad la figura constante de las dos formas de vida del cristiano: la vida activa y la contemplativa [5]. Si echamos una mirada al manual teológico de la época postridentina, la *Summa theologiae* de santo Tomás de Aquino, hallamos esta tradición como posesión firme y evidente. En la cuestión sobre la primacía entre las dos formas de vida remite el aquinatense en el *Sed contra,* sin vacilación alguna, al modelo universalmente conocido de las dos hermanas de Betania. Santo Tomás cita Lc 10,42 y prosigue: «Per Mariam autem significatur vita contem-

4. Cf. part. F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus,* Munich 1933; id., *Wandlungen in der Frömmigkeit und Theologie des hl. Augustinus:* ThGl 22 (1930) 409-431; J.M. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin,* París 1950; J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche,* Munich 1954; K. BAUS, *Die Stellung Christi im Beten des hl. Augustinus,* en TThZ 63 (1954), 321-339; H. RONDET (dir.), *Saint Augustin parmi nous,* París 1954; B. REFOULÉ, *Sens de Dieu et sens de l'église chez saint Augustin,* en NRTh 78 (1956), 262-270; remitimos además a la exposición general de M. VILLER - K. RAHNER, *Aszese und Mystik in der Väterzeit,* Friburgo de Brisgovia 1939, 247-264; resumen general sobre los trabajos aparecidos hasta la fecha sobre el tema de la mística agustiniana en A. MANDOUZE, *Où en est la question de la mystique augustinienne?,* en *Augustinus Magister,* III, París 1954, 103-163. Para nuestro problema es particularmente importante la antología de textos por H.U. VON BALTHASAR, *Augustinus. Das Antlitz der Kirche* (1942), Einsiedeln ²1955.
5. Así de nuevo recientemente J.B. LOTZ, *Martha und Maria,* en GuL 32 (1959), 161-165. Sobre la actual exégesis científica, cf. por ejemplo, J. SCHMID en RNT III, 282s.

plativa. Ergo contemplativa vita potior est quam activa» [6]. En el *corpus articuli* da nueve razones en favor de la primacía de la vida contemplativa, cuatro de las cuales se refieren a las santas hermanas, siendo de notar que por tres veces aduce a Agustín como testigo de la interpretación de este texto bíblico [7]. Vale la pena seguir el rastro de esta cuestión y ver con qué razón es aquí llamado a la palestra el obispo de Hipona [8].

1. *La concepción de Agustín*

A cuanto se me alcanza, en cinco sermones tomó Agustín posición ante el episodio de Betania. Dos de ellos, los sermones 103 y 104, forman un todo; el sermón 104 se nos ha transmitido en doble tradición y constituye a la vez la primera parte del *Sermo Guelferbytanus* 29 [9], publicado por Morin. Dentro de la misma orientación, los sermones 170, 179 y 225 muestran un aspecto particular.

a) Sermones 103 y 104; Guelf. 29

El primero de los sermones relativos a la cuestión gira en torno al lema *unum*. Lo que en el diálogo con Marta y María encarece más el Señor al cristiano, es la solicitud por lo «único necesario»; la mirada de Agustín se dirige así por este texto al misterio de la unidad que tenía para él doble significación, resultante del encuentro de los ideales nunca perdidos de la época de su conversión con las concretas solicitudes pastorales de la actualidad. Agustín gira por de pronto en torno a la antítesis entre las «muchas cosas» y lo «único», la vieja antítesis platónica, cuya comprensión final,

6. II-II, q. 182, a. 1.

7. En la tercera razón *(maior est delectatio vitae contemplativae)*, en la séptima *(vita contemplativa est secundum divina)* y en la novena *(optima pars)*. Tomás se refiere en cada caso a los sermones 103 y 104, que forman un todo.

8. Sólo posteriormente tuve noticia del hermoso trabajo de A.M. LA BONNARDIÈRE, *Marthe et Marie, figures de l'Église d'après saint Augustin*, en VS 86, n.° 372 (1952), 404-427. Cf. sobre el tema también A. CSÁNYI, *Optima pars. Die Auslegungsgeschichte von Lc 10*, 38-42, en «Studia monastica» 2 (1960), 5-78. Ninguno de los dos trabajos han podido ser aprovechados para el presente estudio.

9. En *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti (Misc. Agostiniana* I, L), Roma 1930, 543-549.

el año 386, le facilitó la feliz salida que en adelante fue la orientación fundamental nunca abandonada de su vida. Lo «único necesario» es Dios mismo. «Porque sólo una cosa es necesaria, aquella suma cosa única, en que son una sola cosa el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Mirad cómo se nos remite a la unidad» [10]. La última frase marca ya realmente la dirección que no podía seguirse del ἕν informe de Plotino, sino únicamente de la doctrina de la Trinidad, cristiana y hasta agustianamente entendida, según la cual el uno supremo es el uno resultante de tres por el Espíritu del amor, que los hace uno. Buscar esta unidad significa para el hombre algo distinto que estar de camino hacia el uno informe de Plotino. Así, en el despliegue del fin de la unidad, se anuncia ya también inmediatamente aquella unidad que es a la vez el camino hacia el fin. Sólo una cosa es necesaria. A esta sola cosa nos conduce únicamente el que nosotros, siendo muchos, tengamos un solo corazón» [11]. El pensamiento brilla todavía con más precisión en otro pasaje: «Pasa el trabajo de la multitud y permanece la caridad de la unidad» [12]. En la sublime ambigüedad, con que ocurren aquí las palabras *multitudo* y *unitas*, cabe asir claramente la inflexión del concepto filosófico de unidad. Ambas palabras están empleadas simultáneamente con sentido abstracto y concreto; «caridad de la unidad» significa así primeramente la afirmación de la realidad esencial de la «unidad», que el predicador y pastor Agustín contrapone incansablemente como el más católico de todos los bienes a la realidad donatista de la separación; pero «caridad de la unidad» significa también aquella unidad real que nace de esa disposición de espíritu, significa la comunidad de los creyentes, que están unidos por la caridad eucarística. Esta unidad «permanece». Es decir, el real y sereno amor a la Iglesia, la incorporación a la comunión católica — esta incorporación, que con harta frecuencia nos fuerza a la humildad, en la red que arrastra peces buenos y malos — [13] «permanece en su núcleo. Es la presencia real ya

10. *Serm.* 103, 3, 4 en PL 38, 614.

11. Ibid., 615.

12. *Serm. Guelf.* 29, l.c., 545, l. 24s: *transit labor multitudinis et remanet caritas unitatis*. Igualmente *Serm.* 104, 2, 3: PL 38, 617.

13. Ésta es una de las imágenes predilectas de Agustín para la Iglesia en la polémica antidonatista; cf. por ejemplo, el *Psalmus contra partem Donati*, ed. dirigida por LAMBOT: RBén. (1935), 312-330; cf. VAN DER MEER, 138ss.

ahora de la «unidad», que supera la muchedumbre. La muchedumbre no es superada por la separación del individuo y su ascensión privada a lo «uno», sino, a la inversa, por la inserción en la unidad, que nace de los muchos, porque en la Iglesia vienen a ser un Cristo único.

El *Sermo Guelferbytanus* aporta además incluso una referencia directa al problema del platonismo, que conduce a la vez a la segunda particularidad de la interpretación agustiniana de la perícopa de María y Marta, y es más sorprendente aún, si cabe, que lo dicho hasta ahora; en todo caso ella sola permite ver con claridad plena su importancia. En las Confesiones había expuesto Agustín la importancia del platonismo en el camino de su conversión, por una parte, y, por otra, la distinción de lo cristiano echando mano del prólogo joánico; Agustín presenta el *In principio erat verbum* como conocimento platónico, pero ve lo propiamente cristiano, sin lo cual todo saber acerca de los orígenes quedaría vano e ineficaz, en el *Verbum caro factum est*. Los platónicos conocieron sin duda la *veritas*, pero no la *via*, la *humilitas* del Dios hecho hombre [14]. A esta luz cobran nueva significación las siguientes frases del sermón mentado:

«*In principio erat verbum et verbum erat deum et deus erat verbum.*»
Ecce quod Maria audiebat.
«*Verbum caro factum est et habitavit in nobis.*»
Ecce Martha cui ministrabat [15].

A primera vista, parece difícil establecer un enlace con la exposición de las *Confesiones*, pues entonces María vendría a estar del lado del platonismo y Marta del lado de lo propiamente cristiano. Sin embargo, la relación existe. María significa el *fin*, Marta el *camino*. Esto se dice pocas líneas más abajo: «En estas mujeres están representadas las dos vidas: la presente y la futura, la trabajosa y la que ha llegado al descanso, la necesitada y la bienaventurada, la temporal y la eterna» [16]. Estaban, pues, en aquella casa las dos

14. *Conf.* VII, 9, 13-15.
15. 545; cf. *Serm.* 104, 3, 2 en PL 38, 617.
16. 546; cf. *Serm.* 104, 3, 4 en PL 38, 617 infra.

vidas y la fuente misma de la vida: en Marta la imagen de lo presente, en María la imagen de lo que está por venir. Lo que Marta hacía, eso somos aquí; lo que María hacía, es lo que esperamos» [17]. Es decir, María y Marta designan según Agustín no dos posibilidades de esta vida, sino el término y el camino, el allende y el aquende. La figura de la vida en este mundo es Marta, para todos. Y María escogió «la mejor parte» sólo en cuanto que es tipo de lo permanente, de aquello que ya no se le quitará, de la hartura eterna por el Verbo en el nuevo mundo. Así pues, por su exposición del tipo de María, Agustín niega expresamente la idea platónica de una entrega exclusiva a la contemplación y pone en su lugar el imperativo del servicio cristiano, de una piedad, consiguientemente, de referencia eclesiástica, que permitirá al individuo en mayor o menor medida la anticipación de los goces de la contemplación, la anticipación de lo permanente, que está, sin embargo, reservada en su pureza sin mezcla al eón o siglo futuro [18]. «El trabajo pasa y el descanso permanece, pero sólo se llega al descanso por el trabajo, La nave pasa y llega a la patria, pero sólo se llega a la patria por la nave. Que estemos haciendo una travesía, lo sabemos con sólo mirar a las ondas y tormentas de este tiempo. Y yo estoy cierto de que no nos hundimos, porque nos lleva el madero de la cruz» [19].

17. 546; cf. *Serm.* 104, 3, 4 en PL 38, 618.
18. En este sentido de una anticipación de lo por venir, la confirmación es ya también aquí posible y «la mejor parte», a saber, resplandor y brillo anticipado de lo definitivo. Pero con ello no se hace de la *contemplatio* una forma inmanente de vida, que tuviera ya lugar aquí de manera pura y absoluta, sino que conserva el carácter de anticipo. La edad media podía sacar así de Agustín una serie de pasajes con valor de presente, pero que tenían en él un contexto escatológico y, por lo mismo, un sentido completamente distinto, que el que se les atribuyó posteriormente. Cf. H.U. VON BALTHASAR, 25: «Indudablemente, para Agustín la contemplación como tal está por encima de la vida activa. Pero contra la interpretación monástica de la perícopa de Marta y María con su clara superioridad de la existencia contemplativa sobre la activa, introduce aquí Agustín sendas visiones que quiebran la punta a la interpretación monástica... Porque, para él, Marta significa la vida presente, María la del más allá. Y sólo como factor ordenado (aunque supremo) admite en medio de la preponderante actividad de la vida presente, el factor o momento de la «visión incipiente».
19. *Serm. Guelf.* 29, 549. Cf. sobre el tema aquí tocado de la travesía del alma y del madero de la cruz, H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Darmstadt ²1957, 414-486 (Ulises junto al mástil).

b) Sermones 179-225

En torno al carácter escatológico de lo que simboliza María, giran también a su manera otros dos sermones. El sermón 255 es una predicación pascual, cuyo tema es el «aleluya», en que la cristiandad anticipa la alegría escatológica. Pero María es, según Agustín, la representación viva de aquella entrega bienaventurada y libre al goce del Verbo eterno, significado por el aleluya [20]. Pero una vez más hay que decir: «María designa aquella vida, pero no la tenía todavía» [21]. Y una vez más enlaza aquí Agustín el juego entre *multa* y *unum*, al que da ahora una nueva nota. «Unum enim extendit, non distendit. Multa distendunt, unum extendit» [22]. Lo mucho distiende, disipa, lo uno tiende hacia adelante, hacia lo futuro. Acaso pueda explicarse por la situación de la predicación pascual que Agustín hable aquí menos del servicio del tiempo presente y de su ineludible trabajo; también aquí sigue siendo claro el carácter escatológico del *unum:* María no representa lo que ya es, sino lo que vendrá y que, por tanto, sólo es ahora accesible por anticipación. Así, el pensamiento de María conduce aquí a la unión con el autorretrato del apóstol de las gentes que espera y lucha, autorretrato que debe leerse en la Biblia agustiniana, para asir el estrecho contexto con lo aquí dicho. «Ego non me arbitror apprenhendisse. *Unum* autem, quae retro oblitus, in ea quae ante sunt extentus, secundum intentionem sequor, ad palman supernae vocationis Dei in Christo Jesu» (Flp 3,13) [23].

Si aquí el pensamiento de María lleva a Pablo, la dirección en el sermón 179 sigue curso inverso: las palabras de Pablo que se acaban de citar despiertan el recuerdo de la mujer de Betania, cuya vida estaba henchida por aquel uno que el apóstol Pablo tenía que confesar no haber todavía aprehendido. «Había llegado (María) a aquella unidad que le permitía contemplar la dulzura del Señor. Sin embargo, en la noche de este tiempo, nosotros no podemos eso todavía». Agustín cita el *adhuc sequor* paulino e insiste: «Todavía sigo, todavía voy adelante, todavía camino, todavía estoy de viaje,

20. *Serm.* 255, 1, 1 en PL 38, 1186.
21. *Serm.* 255, 5, 6 en PL col. 1188.
22. 6, 6 en PL col. 1189 23. Ibid.

todavía tiendo hacia adelante, aún no he llegado al término.» En este contexto cae la famosa palabra: «Sufficit et peristi: Semper adde, semper ambula, semper profice» [24]. El destino del cristiano en este mundo es el destino de Marta, que servía al Señor, necesitado todavía en sus «pequeños» del servicio de los hombres [25].

c) Sermón 179

Una orientación algo distinta recibe una vez más la imagen en un sermón sobre las palabras de la carta de Santiago: «Sea todo hombre pronto para oír y tardo para hablar» (1,19). María aparece como la oyente ejemplar de la palabra, como símbolo de aquella gran función fundamental cristiana, que es el oír, y es a la vez un «comer» espiritual, unión con el Verbo o palabra de que vive la fe [26]. Una vez más es clara la inflexión de la mística platónica y la realización de la piedad que aquí se cumple. Si antes hemos visto aparecer en lugar del aislamiento platónico la *caritas unitatis*, aquí aparece en lugar de la mística de la iluminación una mística de la audición de la palabra que resuena en la predicación de la Iglesia.

Con ello une además Agustín uno de aquellos pensamientos que hacen tan amable y atrayente su eclesialidad: el oyente está en lugar más seguro que el predicador, tiene «la mejor parte». Hace ya ahora lo que un día haremos todos [27]. Esta idea sobre el peligro del oficio, que puede engañar al hombre acerca de su verdadera situación (interiormente somos todos oyentes de la palabra) [28], la explanó el doctor de la Iglesia de Hipona con preferencia en las ordenaciones episcopales o en el aniversario de su propia ordenación, bien en contraste con otros predicadores que solían aprovechar tales ocasiones — por ejemplo, al estilo de algunos sermones de primeras misas de antaño — para componer un panegírico en loa del oficio y hasta de la persona [29]. «Para que se oiga mejor la voz,

24. *Serm.* 170, 15, 118 en PL col. 926.
25. *Serm.* 179, 3, 3 en PL col. 968; cf. *Serm.* 103, 1, 2: col. 613.
26. *Serm.* 179 en PL 966ss; part. 969 primera mitad.
27. *Serm.* 179, 7, 7 en PL col. 970.
28. «Intus autem ubi nemo videt, omnes auditores sumus...»
29. Cf. VAN DER MEER, 304; M. JOURJON, *L'évêque et le peuple de Dieu selon S. Augus-*

estamos nosotros algo más altos, pero mucho más alto todavía somos juzgados, y sois vosotros quienes nos juzgáis. Enseñar es peligroso, ser discípulo es seguro. El oyente de la palabra está más seguro que quien la dice» [30]. «Lo que soy para vosotros, me espanta; lo que soy con vosotros, me consuela. Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano. Obispo es título de una tarea, que se acepta; cristiano es el nombre de una gracia. El título es peligroso, el nombre es saludable» [31] «Oigamos en común, aprendamos en común como condiscípulos en la misma escuela del mismo maestro Jesucristo, cuya cátedra está en el cielo porque estuvo primero en la cruz sobre la tierra. Lo que Él nos ha enseñado es el camino de la humildad» [32]. Sin embargo, y pese a toda su estimación del oír, añade Agustín en el sermón sobre Marta y María, aludiendo ahora a Sant 1,22: «Pero pensad que si ya el oír es cosa hermosa, cuánto más no lo será practicar lo que se oye. Si no oyes, si descuidas el oír, no edificas nada. Pero si oyes y no obras según lo que oyes, sólo edificas un tronco mutilado» [33].

Apenas es necesario aludir al inaudito contraste de esta teología del oficio explicada desde la teología del oír y del obrar, respecto de las manifestaciones pertinentes, que hace Tomás en el marco de su análisis de la vida activa y contemplativa. Efectivamente, la superioridad real del prelado sobre el religioso representaba una seria dificultad para sentar la superioridad teórica de la contemplación sobre la vida activa. Esa dificultad era por de pronto superada por Tomás con la tesis de que los prelados deberían ser *excellentes* en ambas formas de vida, la vida activa sería en ellos una adición a la vida contemplativa, a la que no se renuncia [34]. Pero todavía añade una distinción en la vida activa misma. Habría una forma de actividad, que resulta directamente de la contemplación, a saber, la predicación y la doctrina. Si esa actividad se junta con la contemplación, el resultado será superior a la mera

tin, en *St. Augustin parmi nous* (cf. nota 4), 151-178, con la traducción francesa de dos sermones correspondientes (*sermo* 340, en abreviación crítica respecto de Migne, y *sermo* 339 según Lambot; el texto de Migne es también aquí deficiente): 181-197.

30. *Serm.* 23, 1, 1 en PL 38, 155; cf. 17, 2, 2: col 125.

31. *Serm.* 340, 1 en PL 38, 1483, mejor texto en el tomo 2 de las obras de Cesáreo de Arles: CChr 104, p. 919; cf. *Jourjon*, 182.

32. *Serm. Guelf.* 32, 4, ed. Morin, 566.

33. *Serm.* 179, 8, 8 en PL 38, 970.

34. *S. Th.* II-II, q. 182 a. 1 ad 1 y 3.

contemplación, así como el iluminar es más que la mera claridad. Habría en cambio, una segunda forma de actividad, que es de naturaleza puramente exterior, como el dar limosna, recibir huéspedes y obras semejantes, y esta actividad estaría real y absolutamente por bajo de la contemplación [35]. Que tales distinciones no sean en modo alguno agustinianas, aparecerá todavía con más claridad en lo que sigue. Sin duda que por tales textos aislados no se puede juzgar en su totalidad la teología agustiniana ni la teología tomista del ministerio. Pero se ve clara una distinción de base en la actitud espiritual; es innegable el límite interior que impuso al pensamiento de santo Tomás en tales cuestiones la ordenación por estamentos de la edad media.

2. *La posición de Agustín en la tradición*

Ante la desviación tan sorprendente de Agustín respecto de la exposición occidental del texto, que posteriormente se hace unánime, no puede soslayarse la cuestión sobre quién fue propiamente el autor y defensor de la corriente tradicional más fuerte que pudo imponerse contra Agustín. Al comienzo de la serie parece estar Orígenes que, a decir verdad, propone dos interpretaciones diversas del texto sobre Marta y María. Orígenes parte de la lección más larga (atestiguada particularmente por el Sinaiticus), que no habla del *unum necessarium*, sino de lo poco que es menester, y propone partiendo de ahí ver en Marta y María la figura de la sinagoga y de la Iglesia, la primera de las cuales se preocupa de lo mucho que dice la letra de la ley, mientras la última se ocupa en lo poco de que cuelgan la ley y los profetas, en aquello que ha sido mandado sobre la caridad [36]. De acuerdo con la amplia permutabilidad entre ecclesia y anima, que es característica de Orígenes (y no sólo de él), propone el gran alejandrino, junto a esta interpretación encuadrada en la historia de la salud, otra interpretación mística, según la

35. Ibid., q. 188 c; cf. III, q. 40 a. 1 ad 2; *Contra impugn. relig.*, c. 1.

36. GCS, ORÍGENES IV, ed. PREUSCHEN, *Frg.* 78, sobre Jn 11,2 p. 545: εἴποι δ'ἄν τις τὴν μὲν Μαρίαν σύμβολον εἶναι τῶν ἀπὸ ἐθνῶν, τὴν δὲ Μάρθαν τῶν ἐκ περιτομῆς... εἰς σωτηρίαν γὰρ οὐ τῶν πολλῶν κατὰ τὸ γράμμα τοῦ νόμου ἐντολῶν χρεία, ἀλλ' ὀλίγων, ἐν οἷς, κρέμαται ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, τῶν περὶ ἀγάπης νενομοθετημένων, Cf. *Scholia in Lucam*, sobre 10, 42: PG 17, 353.

cual María puede significar el θεωρητικὸς βίος y Marta el πρακτικός [37]. Con ello nace la interpretación posterior [38], pero no debe olvidarse al enjuiciar a Orígenes en este punto que, para él esta interpretación mística no representa la única inteligencia, sino sólo una inteligencia segunda, y evidentemente de segundo orden, del texto respecto de la primera, encuadrada en la historia de la salud, que lleva a un resultado inesperado en esta materia: el realce dado a la caridad (o agape) como elemento que caracteriza propiamente a la Iglesia.

Con la desaparición de la lección ὀλίγων parece haber perdido también su importancia la interpretación origeniana dentro de la historia de la salvación. Limitándonos ahora al área latina (y dentro de ella a los representantes más conspicuos de la tradición que sigue viva), podemos afirmar que Ambrosio no atribuyó aún claramente al texto importancia teórica alguna para la ordenación de la existencia cristiana. Ambrosio trata más bien el texto de pasada y ve en Marta «la entrega activa a la obra», en María «la piadosa dedicación del espíritu a la palabra de Dios»; si esa dedicación coincide con la fe, sería de preferir incluso a la obra. De ahí saca la conclusión de no censurar a los activos, pero a no tener tampoco por inactivos a los que se esfuerzan en el conocimiento de la sabiduría [39]. Evidentemente, Jerónimo lleva por vez primera a cabo, partiendo de sus ideales monásticos, una fijación más fuerte en la segunda interpretación de Orígenes. En la famosa *Epistola 22* a Eustoquio, señala a su discípula el pasaje sobre Marta y María, para terminar exclamando: «Sé tú también María, estima en más la enseñanza que la comida. Anden tus hermanas de acá para allá y

37. Ambas interpretaciones juntas *Scholia in Lc* a 10,42: PG 17, 353; la interpretación «mística» sola en *Frg.* 80 sobre Jn 11,18: GCS ORÍGENES IV, 547; pero no debe pasarse por alto que aquí se ha introducido también a Lázaro en la tipología: María es σύμβολον τοῦ θεωρητικοῦ βίου, Μάρθα δὲ τοῦ πρακτικοῦ, Λάζαρος δὲ τοῦ μετὰ τήν πίστιν ἐν ἁμαρτίαις γενομένου. El conjunto está aquí tomado no de la conocida perícopa de Lucas, sino del relato de la resurrección de Lázaro.

38. Cf. M. VILLER - K. RAHNER, *Aszese und Mystik in der Väterzeit* 78: «Orígenes es, a lo que parece, el primero que aplicó a la distinción de la vida contemplativa y activa el famoso episodio evangélico de Marta y María...»

39. AMBROSIO, *Exp. ev. Lucae* VII, 85: CSEL 32, 4 p. 316s. Después de aparecido este trabajo, el profesor K. Baus, de Bonn, me llamó la atención sobre algunos textos ambrosianos, según los cuales hay que atribuir a Ambrosio alguna mayor importancia en la historia de la interpretación de este texto. En *Exp. ev. Lucae* VI, 13.14: CSEL 32, 4 p. 236s, ve Ambrosio en María Magdalena la *ecclesia, quae descendit in terram, tu bono odore sibi populum congregaret.* De modo semejante en 1,9: CSEL 32, 4 p. 16. Cf. también K. BAUS, *Das Nachwirken des Origenes in der Christusfrömmigkeit des heiligen Ambrosius:* RQ 49 (1954), 21-55.

busquen la manera de hospedar a Cristo. Tú, arrojada de una vez la carga del siglo, siéntate a los pies del Señor y di: «He hallado al que buscaba mi alma, lo he asido y no lo soltaré» (Cant 6,9) [40]. Más sobriamente en el comentario a Lucas, dice Jerónimo: «Martha, i.e. ecclesia actualis, Maria, i.e. ecclesia theorica, quae verba Christi semper audit» [41]. Las fórmulas hechas de la edad media se encuentran en Gregorio Magno, a quien se refiere más frecuentemente santo Tomás de Aquino en esta materia. Gregorio ve en las dos parejas de hermanas Lía-Raquel y Marta-María la doble imagen de la recíproca ordenación de la vida activa y contemplativa, sobre cuya relación acuñó fórmulas de precisión francamente escolástica, que luego entraron lógicamente de ordinario en su tenor literal, en el vocabulario de la edad media: «...activa prior est tempore quam contemplativa... contemplativa autem maior est merito quam activa» [42]. A decir verdad, el hombre que había tenido que cambiar la tranquilidad del claustro por la actividad ininterrumpida del oficio papal, no podía estar enteramente tranquilo con semejantes fórmulas. Gregorio recuerda de lejos a Agustín, cuando se lamenta de la carga del oficio y se compara con Jacob, que había amado a Raquel, pero, inexplicablemente, le había sido suplantada de noche por Lía... [43] Otra vez reflexiona por qué Jacob recibió a las dos mujeres, mientras el rey David suspiró inútilmente durante su vida por Marob, hija de Saúl, y tuvo que contentarse con Micol; y ve en David, dignatario, la figura del prelado que espera en vano el descanso [44]. Tales hechos le impiden una desvaloración excesiva de la vida activa. El gran papa insiste en que nadie puede ser perfecto en la contemplación, si no viene del trabajo de la obra activa [45]; puede uno sin duda entrar sin la contemplación en la vida eterna, pero no sin el trabajo [46]. Isidoro de Sevilla da de mano a tales reservas y mantiene únicamente la clara contraposición de actividad y visión, de Lía y Raquel, de Marta y María [47].

40. PL 22, 410s. 41. *Exp. IV ev. Lc,* en PL 30, 573.

42. *Hom. in Ez I.* I, hom. 4, 9 en PL 76, 809.

43. *Ep. 5 ad Theoctistam sororem imperatoris:* PL 77, 449 B. Sobre la espiritualidad de Gregorio Magno cf. la excelente introducción de R. GILLET en t. 32 de *Sources chrétiennes,* 7-113.

44. *In 1 reg. exp.* 1. 5 c. 67 en PL 79, 402.

45. Ibid. col. 401 A. 46. *In Ez I.* I, hom. 4, 10 en PL 76, 809.

47. *Diff.* II, 34, 130-132 en PL 83, 90s n.º 130 (col. 90): «activa vita est, quae in operibus iustitiae et proximi utilitate versatur; contemplativa, quae vacans ab omni negotio, in

La edad media sacó evidentemente su concepción de Gregorio y de Isidoro, pero no de Agustín. De éste cita los textos que relacionan a María con la contemplación y a Marta con la acción, pero pasa por alto la idea final en que viene a parar todo en Agustín: en Marta y María se figuran la vida presente y la futura y no simplemente dos formas de vida en este mundo. Dicho con más precisión, se tomaron de Agustín los textos, pero no su pensamiento. Es evidente que en esta materia fue leído Agustín desde Gregorio e Isidoro, y no desde él mismo. Apenas cabe dudar que sea éste el único caso de esta especie y, que, en conjunto, el influjo del Agustín *real* sobre la edad media fue menor que el que sería de suponer a juzgar por el agustinianismo medieval de que se nos habla de continuo [48].

II. La escala de Jacob

El sueño de Jacob acerca de la escalera que se levantaba por encima de su cabeza y sobre la que subían y bajaban los ángeles de Dios (Gén 28,12), indujo desde el principio a una exégesis alegórica. Partamos una vez más de un pensador medieval, san Buenaventura, como el segundo gran representante de la escolástica, para asir más claramente lo peculiar de la exposición agustiniana. Según un sermón sobre Cristo Maestro, inspirado en el escrito pseudo-agustiniano (el cual se remonta tal vez a Alquerio de Claraval): *De spiritu et anima* — que se supone consiguientemente inspirado por Agustín —, habría dos formas de contemplación: el paso hacia dentro para contemplar la divinidad y el paso hacia afuera para contemplar la humanidad de Cristo, de acuerdo con las dos naturalezas del Verbo encarnado. Buenaventura prosigue: «Este entrar en la divinidad y salir a la humanidad (de Cristo) no es otra cosa que el subir al cielo y bajar a la tierra, que se realiza en Cristo como por una escalera, de la cual se habla en el capítulo 28 del Génesis: Jacob vio en sueños una escalera...» [49] Según eso, con el subir y bajar se significaban las dos formas de la contemplación: contemplación de la divinidad y de la humanidad de Cristo; las dos naturalezas están en él unidas y hacen de él una como escalera que conduce hacia arriba.

sola Dei dilectione defigitur...» 131: «Activae enim vitae magna sunt praemia, sed contemplativae potiora...» 132: «Contemplativa vita per Rachel ostenditur...» (col. 91) «...Activam autem vitam monstrabat Lia sine oculis... Sic Martha et Maria, quarum una virtutibus mentem exercebat in opere, altera requiescebat defixa in contemplatione».

48. Cf. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, Munich 1959, par. 121-161.

1. *Interpretación del pasaje en Agustín*

a) Enarratio in psalmum 119,2

Agustín recuerda la imagen de la escalera de Jacob en el primero de los llamados salmos graduales que comienza con el lema *Adscensiones* y evoca así a los ángeles que suben y bajan por la escala de Jacob. Acepta por de pronto una interpretación que parece serle impuesta por otros, cuyas huellas se encuentran también en Euquerio de Lyón: el subir podría significar el adelantamiento en el bien, bajar el apartamiento del mismo; ambas cosas se dan en el pueblo de Dios [50]. Pero esta exposición le dice poco: «bajar» es cosa distinta de «caer». Adán cayó, Cristo bajó. Caer es efecto de la soberbia, bajar servicio de la misericordia. Así, con los ángeles que suben se significan aquellos hombres que adelantan en la inteligencia espiritual de la Escritura; con los que bajan, los heraldos de la palabra, que se inclinan a los pequeños y les dan la comida que pueden soportar [51]. Y una vez más evoca Agustín las dos mitades del prólogo joánico, documento fundamental para superar la mística platónica de la ascensión por el misterio del des-

49. *Opera omnia*, ed. crítica de Quaracchi v, 571 a. Cf. Ps.-Augustinus, *De spir. et an.* 9: PL 40, 785: «Sensus interior reficitur in contemplatione divinitatis, sensus exterior in contemplatione humanitatis. Propterea enim Deus homo factus est, ut totum hominem in se beatificaret et tota conversio hominis esset ad ipsum et tota dilectio hominis esset in ipso, cum a sensu carnis videretur per carnem et a sensu mentis videretur per divinitatis contemplationem. Hoc autem erat totum bonum hominis, ut sive ingrederetur sive egrederetur pascua in factore suo inveniret (Jn 10,9); pascua foris in carne salvatoris et pascua intus in divinitate creatoris.»

50. CChr 40, 1777s. Cf. Euquerio de Lyón, *Lib. spir. int.* en CSEL 31, 1. Sobre el lema *Scala* se dice en c. 7, p. 47: «Scalae sanctorum profectus; in Genesi: viditque in somnis scalam... angelos quoque dei ascendentes et descendentes super eam.» Sobre el lema *Ascensus* en c. 8, p. 49: «Ascensus profectus in deum; in psalmo: ascensus in corde eius.» *Descensus:* «Descensus defectus a deo; in evangelio: homo quidam descendebat ab Hierusalem in Hiericho.»

51. CChr 40, 1778s.

censo divino, siendo de notar que ahora añade alusiones casi verbales a las *Confesiones*.

> «*In principio erat verbum...*
> Compréndelo, si puedes; tómalo, es comida.
> Pero me dirás: es comida sólida,
> y yo soy un niño de pecho, que necesito leche,
> para hacerme capaz de comer comida sólida...
>
> *Verbum caro factum est*
> (El Verbo se hizo carne) y se hizo leche,
> y el Apóstol dice: Leche os he dado,
> no manjar sólido... (1Cor 3,2)» [52].

El mensaje cristiano no sólo predica la sublimidad de Dios, a la que corresponde el *sursum cor*, sino también la bajeza o humildad de Dios, que desciende hasta los hombres. Por eso la escalera de la mística cristiana no sabe sólo de una dirección, sino de dos: ascenso y descenso. El servicio a la comunidad de los creyentes entra en la relación cristiana con Dios.

b) Sermón 122

De forma todavía más universal se formula en el sermón 122 la referencia eclesial de la piedad cristiana, que se sigue de su obligación de bajar. Una vez más recuerda el obispo de Hipona que la escalera de Dios conoce las dos direcciones: una hacia arriba y otra hacia abajo. Pero, comoquiera que el fin solo puede ser siempre Cristo, síguese que Cristo debe estar arriba y abajo. Que ello sea así, pruébalo por uno de sus pasajes favoritos, por el grito del Señor glorificado a Pablo ante las puertas de Damasco: «Saulo,

52. Ibid. Cf. *Conf.* VII, 10, 16: «Et cum te primum cognovi, tu assumisisti me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem. Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore: et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem vocem tuam de excelso: "Cibus sum grandium: cresce et manducabis me". Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me» (texto según Labriolle, París ^{3}1947). La correspondiente exposición del prólogo joánico en VII, 9, 13s.

Saulo, ¿por qué me persigues?» (Act 9,4). «¿Desde dónde grita? Desde el cielo. Luego está arriba, ¿Por qué me persigues? Luego está abajo» [53]. Aquí aparecen con toda claridad el parentesco y las diferencias con el texto aducido por Buenaventura. Para ambos se trata en la piedad cristiana del Cristo entero. Pero esto no significa para ambos simplemente lo mismo. Para el maestro medieval, esto significa la preferencia a las dos naturalezas, a la divinidad y a la humanidad; para el obispo de Hipona, la referencia a la cabeza y al cuerpo, al Señor glorificado y a la comunidad de los creyentes, que forman juntos el Cristo uno.

2. *La relación con la tradición*

Orígenes viene a hablar de la escala de Jacob dentro de su discusión con Celso y pone la imagen en el contexto de la doctrina platónica acerca de las esferas celestes. En realidad no entra en una discusión más precisa del pasaje, sino que remite a Filón, que lo había estudiado a fondo [54]. Filón no se contentó con una sola interpretación, sino que dio tres, las cuales a su vez son múltiples. Propone primeramente (y a ella se atiene Orígenes) una interpretación cosmológica que permite luego un aspecto más antropológico y otro más teológico. La escala significa el espacio del aire que se extiende entre tierra y cielo y no está en manera alguna inhabitado, sino que es la *polis* de las almas incorpóreas, las cuales son a su vez ἰσάριθμοι ἄστροις. Esta tesis la explica luego en el sentido de que hay almas que bajan, es decir, almas que caen, que van a parar al mundo corpóreo; y almas que ascienden, y esto a su vez en diversos grados. Habría, por fin, también almas enteramente puras, llamadas por la filosofía δαίμονες y por la escritura ἄγγελοι, que por su parte ejecutan ascensos y descensos como mediadores entre Dios y los hombres [55]. En segundo lugar desenvuelve Filón una exégesis psicológica: la escala es la ψυχή del hombre, que alcanza desde

53. *Serm.* 122, 6, 6 en PL 38, 684.

54. *Contra Celsum*, 6, 21 en GCS, ORÍGENES II, ed. dirigida por KOETSCHAU, 91. Más indicaciones de fuentes y bibliografía sobre el tema de la escala de Jacob en H. DE LUBAC, *Aspects du Bouddhisme*, París 1951, 64s y 161s. El tema estaba sobre todo difundido en la patrística siríaca.

55. *De somniis* I, 22, *Opera* ed. P. WENDLAND, Berlín 1898, III, 233ss.

lo más bajo (αἴσθησις!) hasta lo más alto (νοῦς!) [56]. También aquí hay un doble subir y bajar: bajan a nosotros los θεοῦ λόγοι, para atraernos hacia arriba; bajan οὐ καταβάλλοντες... ἀλλὰ συγκαταβαίνοντες διὰ φιλανθρωπίαν καὶ ἔλεον τοῦ γένους ἡμῶν.

Al mismo tiempo se da el subir y bajar de nuestro propio ser psíquico [57]. Finalmente, el docto alejandrino permite todavía una tercera exposición: la escala puede representar también los altibajos de los destinos humanos [58]. Es importante para nosotros que en la primera y segunda interpretación aparezcan sendas maneras de entender el descenso: una peyorativa, en que el bajar equivale a caer; otra positiva, que entiende el bajar como realidad saludable. Aquí encontramos una anticipación importante de las ideas más desarrolladas por Agustín, lo que debe entenderse sencillamente por la unidad del punto bíblico de partida.

Sin embargo, a lo que parece, en los padres latinos sólo con Agustín se impuso la interpretación que pudiéramos llamar «eclesiástica». Ambrosio interpreta el texto en sentido puramente cristológico. La visión significa a Cristo y los ángeles suben y bajan para servirle [59]. A cuanto se me alcanza, Jerónimo no entra en absoluto en la imagen de la escalera, comentando únicamente que la piedra ungida por Jacob significa a Cristo [60]. Una carta pascual de Teófilo de Alejandría por él traducida sólo saca de la imagen la subida por la escala de las virtudes, aunque pone la piedra como *domus dei* en relación con la celebración de la eucaristía [61]. Igualmente el contemporáneo de Agustín, Paulino de Nola, sólo toma del texto la idea de la ascensión, que se lleva a cabo «per crucis scalas... in astra» [62]; tampoco Euquerio permite conocer otra exposición [63].

56. C. 23, p. 236s. 57. Ibid., 237.
58. C. 24, p. 237s. 59. *De Iacob* II, 4, 16 en CSEL 32, 2, p. 41s.
60. *Tract. de ps., Ps* 133 en CChr 78, 292.
61. *Ep.* 98, 3 en PL 22, 793: «Quod intelligens et patriarcha Iacob scalam cernit in somnis, cuius caput pertingebat usque ad caelum, per quam diversis virtutum gradibus ad superna conscenditur et homines provocantur, terrarum deserentes humilia, cum ecclesia primitivorum dominicae passionis festa celebrare. "Non est" inquit "hoc nisi domus Dei et haec est porta caeli".»
62. *Carmen* 17, v. 149-160 en CSEL 30, 88s.
63. *Lib. spir. int.*, c. 7 y 8, lemas *scala, ascensus, descensus:* CSEL 31, 1, p. 47 y 49. Cf. citas nota 49. A decir verdad, no hay aquí una exposición completa de la visión de Jacob, sino sólo indicación lexicográfica de la significación espiritual de lemas o términos particulares. De todos modos es significativo que, para *scala,* aludiendo expresamente a la escala de Jacob, sólo se miente la significación de *sanctorum profectus.* El vocabulario agustiniano no permitiría, sobre todo en el último caso, una interpretación tan clara o unívoca hacia un lado determinado.

En cambio, Gregorio e Isidoro conservaron fielmente en este punto la línea agustiniana de interpretación. Gregorio ve en los ángeles que suben y bajan por la escalera de Jacob la imagen de los buenos predicadores de la palabra, cuyo deseo va no sólo hacia arriba, a los goces de la contemplación, sino que se inclina igualmente por la compasión hacia abajo, a los miembros de Cristo [64]. Isidoro, siguiendo su tendencia a las fórmulas exactas, especifica más la interpretación: El sueño de Jacob significa la pasión de Cristo, la piedra a Cristo mismo, la casa de Dios es Belén. Además, la escalera es Cristo, que se llamó a sí mismo «camino», los ángeles que están sobre ella son los evangelistas y predicadores, que suben para encontrar su divinidad y bajan para salir al encuentro de su humanidad; pero también suben los «carnales», para hacerse «espirituales», y bajan los «espirituales» para dar «leche» a los otros. Cristo empero, está arriba, en su cabeza, y abajo, en su cuerpo, que es la Iglesia: el subir y bajar desemboca por igual en él [65].

La influencia de Agustín en esta materia fue, pues, mucho más profunda que en la imagen anterior; la idea del descenso, que le fue tan cara, no se perdió ya en el pensamiento latino, en enlace cabalmente con el relato del sueño de Jacob. La conoce el mismo Buenaventura que al comienzo nos ha salido al paso con otra exposición; sin embargo, la imagen total de Buenaventura es fundamentalmente distinta de la que hemos encontrado en Agustín. Dentro de su exégesis, que varía notablemente en los detalles, sólo *un* texto corresponde de lleno al pensamiento agustiniano; se halla en la biografía de Francisco y describe al santo en el sentido de los ángeles de la escala de Jacob ora ascendiendo hacia Dios, ora descendiendo hacia el prójimo [66]. Nos llevaría muy lejos exponer por menudo las interpretaciones tan divergentes del Doctor Seráfico (alguna vez la escala de Jacob viene referida incluso a María) [67], pero la im-

64. *Regula past.* p .2, c. 5 (según otra numeración 16) en PL 77, 33 A-B; cf. *Ep.* 1 1, ind. 9 ep. 25 *Ad Joannem episcopum Constantinopolitanum et ceteros patriarchas* en PL 77, 474 B
65. *Quaest. in vet. test. In Gen,* c. 24, 2-5 en PL 83, 258.
66. *Leg. S. Franc,* 13, 1 en *Op. omn.* VIII, 542a.
67. *Comm. in Luc* I, 70; VII, 27a: «Unde designata fuit (sc. Maria) per illam scalam qui nullus potest iam caelum intrare, nisi per Mariam transeat... Et ideo dicitur domus, porta et scala: domus propter Christi conceptionem, porta propter Christi partum et scala propter ascensum ad Deum.» En la gran variedad de las interpretaciones particula-

presión general puede resumirse en dos afirmaciones: Primera, puede afirmarse una fuerte preferencia de la contemplación personal e íntima a costa del servicio vivo a los miembros de Cristo [68]; en segundo lugar, Agustín está evidentemente muy bajo la sombra del pseudo-Dionisio. Si Buenaventura da una interpretación cristológica de la imagen *(scala = Christus)* y otra psicológica *(scala = anima)*, en ambos casos, y partiendo de Dionisio, se tiende encima la red de ordenación del concepto de jerarquía: Cristo es escala porque como el *hierarcha* es la unidad gradual de las tres jerarquías [69]; el alma es escala en cuanto que está «jerarquizada» y cumple la ley de los grados jerárquicos [70]. Por lo demás, con esta ley jerárquica se acepta ahora también el descenso, pero inserto en el esquema neoplatónico tripartito: *ascensus - descensus - regressus* [71] y regulado por él en unos límites estrictos. De todos modos, con la idea jerárquica entra ahora de una manera nueva el elemento eclesial en el ámbito de la piedad; sólo que no es ciertamente la manera de Agustín (frente a la versión dionisíaca del concepto de jerarquía). Así, la visión fragmentaria que acabamos de intentar sobre la historia de la interpretación de Gén 28,12, confirma la impresión a que nos había conducido ya el estudio de la imagen de Marta y María: Entre Agustín y la edad media hubo más mediadores de los que ordinariamente nos inclinamos a pensar.

---

res de Buenaventura aparece claramente la profunda diferencia de la exégesis patrística y escolástica. La primera conoce desde luego la yuxtaposición de varias exposiciones posibles; pero ve en la Escritura un lenguaje simbólico firme, cuyo sentido ha de indagarse sobre todo por la vía de la *analogia fidei*, de forma que siempre le queda a la Escritura su propio peso específico; la segunda, empero, está determinada por una fuerte preponderancia de contenidos doctrinales previos, que pueden aplicarse a la Escritura en un amplio campo. Sobre el carácter de la exégesis medieval, C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, París 1944, y la extraordinaria valoración de esta obra por J. LECLERQ en «Bulletin thomiste» VII (1943-1946), 59-67. Cf. sobre todo también H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, 4 t., París 1959-1946.

68. Esto se ve en el hecho de que sólo cinco de los 24 textos pertinentes abandonan con cierta claridad la idea de la contemplación en favor de la acción. — Notemos en este contexto que, según el *Index* de la editio Leonina, Tomás no cita en absoluto el texto de Gén 28,12; falta igualmente en el comentario a las Sentencias, de Buenaventura, mientras que en las restantes obras de éste desempeña papel extrañamente amplio con 24 referencias.

69. *Brev. prol.* § 3; V, 205a; cf. *Comm. in Luc*, 24, 6, VII, 356b.

70. *Hex. coll.* 22, 24; V, 441a; cf. DELORME, BFSchMA VIII, 1934, *Visio* IV, coll. 4, 24-39, p. 257-262; cf. también el *sermo* para la fiesta de Miguel *(Sermo I de s. angelis)* IX, 609ss; *Comm. in Luc*, 13, 72: VII, 356b.

71. *Hex. coll.*, 22, 24-39: V, 441a-443b. El esquema neoplatónico tripartito formulado por vez primera por Jámblico: μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή, se ha conservado aquí claramente por el rodeo del Pseudo Dionisio: cf. J. RATZINGER, *Emanation*, en: RAC IV, 1226.

III. DESCENDITE, UT ASCENDATIS (CONF. IV 12,18)

1. *El misterio del lavatorio de los pies*

El motivo constante de la piedad eclesial de san Agustín, la idea del descenso para servir a imitación del *Christus humilis*, encuentra expresión particularmente conmovedora en un texto del más alto cuño personal, que debe añadirse a los textos clásicos de la piedad cristiana que acabamos de analizar: su exposición del lavatorio de los pies antes de la última cena [72]. El obispo de Hipona enlaza sus reflexiones con las palabras del Cristo joánico: «El que está lavado, solo necesita lavarse los pies, pues en todo lo demás está limpio» (Jn 13,10). Agustín se pregunta: ¿Qué significa esto? Un hombre está «lavado», bautizado consiguientemente y, por tanto, completamente limpio; ¿cómo necesita, pues, aún del lavatorio de los pies? ¿Qué lavatorio de los pies es ese, de que todavía tenemos necesidad después del bautismo? Y responde: Indudablemente en el bautismo quedamos completamente lavados, hasta los pies; quedamos completamente limpios. Pero mientras vivimos en el mundo, estamos con los pies en este mundo. «Nuestros afectos humanos de que nadie se desprende enteramente en este mundo, son los pies» [73], con que tocamos el suelo de la tierra, se ensucian en ella una y otra vez, y una y otra vez necesitan de lavatorio, de suerte que nos engañaríamos si afirmáramos que estamos sin pecado. «Pero el que está ante el acatamiento del Padre es el que, por su intercesión, nos lava día a día los pies» [74], a condición de que día a día recemos la petición del padrenuestro: «Y perdónanos nuestras deudas.» Partiendo de ahí, viene Agustín inmediatamente a hablar sobre otro pasaje escriturario, que añade un aspecto importante al tema del lavatorio de los pies, el de Cant 5,3. El amado llama allí a la puerta de su amada a altas horas de la noche: «Ábreme, amiga mía, querida mía, paloma mía, ábreme.» Pero ella no quiere abrir: «Estoy ya durmiendo, solo mi corazón está aún en vela. Me he quitado ya mi túnica y no quiero volvérmela a poner. Me he lavado ya los pies,

---

72. *In Ioh. ev. tr.* 56 y 57: CChr 36, 467-472.

73. *Tr.* 56, 4, l.c. 468.

74. Ibid.

¿cómo me los voy a ensuciar otra vez?» Agustín reflexiona: El amante que llama a la puerta de su amada es Cristo Señor. La amada es la Iglesia, son las almas que por la fe y la caridad están unidas con su Maestro. Pero esto provoca la gran pregunta: ¿Cómo pueden ensuciarse los pies, cuando salen para abrir a Cristo? ¿Cómo puede ensuciar los pies el camino a Cristo, que lavó los pies a los suyos? Cabalmente esta paradoja apunta a algo decisivo que ayuda al mismo obispo predicador a comprender y soportar la escisión dolorosa de su propia vida entre contemplación y trabajo. La esposa que no quiere abrir, porque se ha lavado ya enteramente, son las personas contemplativas que, encerradas en su cuarto, no querrían hacer otra cosa que ahondar por la meditación en las verdades eternas, sin preocuparse del mundo que sigue allá fuera su loca marcha. Pero ahora precisamente llama Cristo a la puerta y dice: «Te das a la contemplación, pero me cierras la puerta; te preocupas del ocio de unos pocos, mientras allá fuera crece la cizaña del mal y se enfría la caridad de los muchos... *Pulsat ergo, ut excutiat quietem sanctis otiosis et clamat, "Aperi mihi"... aperi mihi et praedica me*» [75].

A la verdad, el que abre así a Cristo, el que se entrega allá fuera al trabajo apostólico con los hombres, tiene que ensuciarse los pies — no puede ser de otra manera. Pero se los ensucia por amor de Cristo, que aguarda allá fuera ante la puerta a los muchos, a los que no lleva otro camino sino el que pasa por la suciedad del mundo. Menos que en parte alguna cabe aquí desoír el susurro existencial. Lo que aquí propone Agustín, es el problema de su propia vida. Desde el año 391 le fue arrebatada irrevocablemente la tranquilidad de la contemplación; continuamente llamaba a la puerta de su monasterio el Señor que lo aguardaba en sus hermanos: *Aperi mihi et praedica me.* Cierto que Agustín no abandonó nunca el anhelo de la contemplación, de la parte de María; pero aprendió a comprender y aceptar cada vez con más profundidad que al cristiano le ha sido mandado algo más en este mundo; en lugar de la mística de ascensión neoplatónica, que él mismo pudo gustar en la visión de Ostia [76], se impone cada vez más una mística del servicio, que puede calificarse de verdadero espíritu del obispo Agustín, de verdadera «espiritualidad agustiniana».

75. *Tr.* 57, 4, p. 471.

76. *Conf.* IX, 10, 23-26; cf. P. HENRY, *La vision d'Ostie*, París 1938; A. MANDOUZE, *L'extase d'Ostie*, en *Augustinus Magister* I, París 1954, 67-84.

2. *Dilige et quod vis fac* [77]

De la nueva orientación que el obispo de Hipona sacó para su piedad analizando su cargo a la luz de la Escritura, surgió también para él una nueva orientación de su idea del culto, no menos que de su ética. La primera se manifiesta, por ejemplo, en la ya mentada doble interpretación del *sursum cor*, que expresa tanto la necesaria ascensión del corazón, como su vinculación a la unidad eucarística de la Iglesia [78]; y con no menor claridad, en la exposición del gesto de Cristo en la cruz, que vino a ser el gesto fundamental de la liturgia cristiana: las manos extendidas del Señor (y también de la Iglesia orante) están a par levantadas al Padre y extendidas hacia el prójimo; ambas direcciones se funden, en el culto, en un solo gesto [79]. El culto tiene siempre en la mente de Agustín, además de la dirección vertical, la dirección horizontal; el santo identifica *sacrificium* y misericordia [80]. Con ello aparece también el nuevo centro de la ética: el vivir se torna servicio de Dios por amor al prójimo en la comunión del cuerpo de Cristo. En la famosa frase: *Dilige et quod vis fac*, el *dilige*, en que está el criterio suficiente de todo el hacer y omitir humano, no significa (como se afirma frecuentemente) el amor a Dios, sino el amor al prójimo, como lo prueban con

77. *In epist. Ioan.* 7, 8 en PL 35, 2033.

78. Cf. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes*, 183-214.

79. *En. in ps.*, 62, 13 en CChr 39, 801: «Et in nomine tuo levabo manus meas. Leva ergo manus in oratione. Levavit pro nobis dominus noster manus in cruce et extensae sunt manus eius pro nobis. Ideo extensae sunt manus eius in cruce, ut manus nostrae extendantur in bona opera, quia crux ipsius misericordiam nobis praebuit. Ecce levavit ille manus, et obtulit pro nobis sacrificium Deo seipsum, et per illud sacrificium deleta sunt omnia peccata nostra. Levemus et nos manus nostras ad Deum in prece; et non confundentur manus nostrae levatae ad Deum, si excerceantur in bonis operibus.» Cf. RATZINGER, 196.

80. Cf. part. *De Civ. Dei* X, 5 en CChr 47, 278: «Ac per hoc ubi scriptum est "Misericordiam volo quam sacrificium" nihil aliud quam sacrificium sacrificio praelatum oportet intelligi; quoniam illud, quod ab omnibus appellatur sacrificium, signum est veri sacrificii. Porro autem misericordia verum sacrificium est...» En *Volk und Haus Gottes*, 188-218, he tratado de exponer extensamente este concepto de sacrificio, así como su anclamiento en la tradición; cf. además J. LÉCUYER, *Le sacrifice selon St. Augustin*, en *Augustinus Magister* II, 905-914, con más bibliografía. La importancia de este concepto de sacrificio para la recta inteligencia de las *Confesiones* he tratado de mostrarla en mi trabajo en RevÉAug 3 (1957), 375-392, part. 389ss.

suficiente claridad el contexto y pasajes paralelos [81]. Con mayor claridad aún lo expresa aquel otro texto que hemos aducido ya al principio como el texto clásico de la nueva orientación espiritual de Agustín: *Quantum quisque amat ecclesiam Christi, tantum habet spiritum sanctum* [82].

La medida del Espíritu y la medida del amor fraternal a la comunidad del cuerpo del Señor se identifican.

De acuerdo con el carácter fragmentario de este estudio, baste una vez más proponer en lugar de discusiones teóricas sobre la significación y alcance de tales ideas un texto particular único en que se percibe la profundidad personal que consiguieron en la propia vida de Agustín. El texto a que nos referimos se halla también en los sermones sobre el evangelio de san Juan y se funda en las palabras: «El celo de tu casa me consume» (Jn 2,17; Sal 68,10). Agustín comenta: «Pero si eres frío e indolente, que solo miras por ti mismo y que pareces bastarte a ti mismo y dices en tu corazón: ¿Quién me manda a mí meterme en pecados ajenos? Bastante tengo con mi alma, que ojalá guarde entera para Dios... ¡Muy bien! ¿No te viene a las mientes aquel criado que escondió su talento y no quiso negociar con él? ¿Acaso se le acusó por haberlo perdido y no porque lo guardó sin ganancia?» (versión sobre el texto latino) [83]. Hasta qué punto dejó Agustín atrás otro texto de penetrante claridad: «Os lo he dicho y he redimido mi alma. Porque si callara, me encontraría no digo en gran peligro, sino en trance de muerte. Ahora bien, ya que yo os lo he dicho y cumplido con mi oficio, atended por vuestra parte a vuestro peligro. Pero ¿qué quiero yo, qué deseo, qué apetezco, por qué hablo, por qué estoy aquí sentado, por qué vivo, sino únicamente para que todos juntos vivamos con Cristo? Ése es mi deseo, ésa es mi honra, ésa es mi alegría y ésa mi riqueza. Pero si vosotros no me oís, aun cuando

81. Cf. H. RONDET, *Saint Augustin parmi nous*, en la obra colectiva del mismo nombre, París 1954, 34. Rondet cita en nota 113 como lugares paralelos *Serm.* 56, 17: PL 38, 385 y *Serm.* Frang. 5, 3 ed. Morin 214 y remite a los análisis de la disertación no impresa de J. GALLAY. La parte correspondiente ha aparecido impresa entre tanto: J. GALLAY, *Dilige et quod vis fac, notes d'exégèse augustinienne* en RSR 43 (1955), 545-555; cf. del mismo autor: *La conscience de la charité fraternelle d'après les Tractatus in Primam Joannis de saint Augustin* en RevÉAug 1 (1955), 1-20. Cf. también sobre el tema R. BRUNET, *Charité et communion des saints chez saint Augustin*, RAM 31 (1955), 386-398; ST. J. GRABOWSKY, *Charity and Mystical Body According to St. Augustine*, RevÉAug 3 (1957), 29-63.

82. *In Ioh. ev. tr.* 32, 8 en CChr 36, 304; BALTHASAR, 169s, texto 123.

83. Ibid., tr. 10, 9, *Serm.* 106.

yo no he callado, yo desde luego he rescatado mi alma, pero no quiero salvarme sin vosotros» [84].

3. *La superación de Plotino*

Para poder apreciar justamente la importancia de esta actitud espiritual de Agustín y el camino que había recorrido hasta este punto, hay que recordar como conclusión, por lo menos de pasada, el punto de donde había partido. Su conversión había comenzado con la lectura de Plotino y concretamente — como hoy puede afirmarse con suficiente certeza — con el tratado *Sobre lo bello* [85]. De esta obra tomó la idea fundamental de su síntesis de cristianismo y platonismo, la idea de la «purificación», con que, frente al pensamiento filosófico, describió el lugar espiritual que corresponde a la realidad cristiana y su sentido esencial [86]. Para ello le dio Plotino mismo el punto de partida al interpretar los misterios bajo la categoría de purificación [87]. Su sentido — y ahora también, según Agustín, el sentido del cristianismo — es preparar al hombre para Dios, capacitarlo para él [88]. La esencia de la purificación es, consecuentemente, en Plotino el desprendimiento del hombre de lo impuro, de lo no divino, que le impide ser «dios»; el desprendimiento de la materia [89]. De ahí sacó resueltamente el filósofo de finales del mundo antiguo, en su tratado sobre las virtudes, la última consecuencia

84. *Serm.* 17, 2 en PL 38, 125; cf. VON BALTHASAR, 239, Texto 181. Aquí habría que aludir al texto en que Agustín comenta el deseo de Pedro de quedarse en el monte de la transfiguración y construir allí tres cabañas (Mt 17,4): «Baja, Pedro; querrías descansar en el monte, baja otra vez...» «La caridad no busca lo suyo» (1Cor 13,5). «No busca lo suyo y por eso regala lo que es suyo... Pedro no había aún comprendido esto, cuando deseaba vivir con Cristo en el monte... No busques lo tuyo. Ten la caridad, predica la verdad; así llegarás a la eternidad, donde encontrarás la seguridad.» *Serm.* 78, 3-6 en PL 38, 491-493; BALTHASAR, 40, texto 10.

85. P. HENRY, *Plotin et l'occident*, Lovaina 1934, 111ss.

86. Sobre este punto pienso tratar más despacio en un estudio para el homenaje a J. Quasten sobre el camino del conocimiento religioso; cf. también *Volk und Haus Gottes*, 7ss, part. 10.

87. Περὶ τοῦ καλοῦ = *Enn.* I. 6, 6 (Henry-Schwyzer I, 112s); part. I, 6, 7 (p. 113ss).

88. Cf. particularmente I, 6, 6 (p. 112): Γίνεται οὖν ἡ ψυχὴ καθαρθεῖσα εἶδος καὶ λόγος καὶ πάντη ἀσώματος καὶ νοερὰ καὶ ὅλη τοῦ θείου, ὅθεν ἡ πηγὴ τοῦ καλοῦ καί τὰ συγγενῆ πάντα τοιαῦτα... διὸ καὶ λέγεται ὀρθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν τὴν ψυχὴν γίνεσθαι ὁμοιωθῆναι εἶναι τῷ θεῷ. Añádase el magnífico texto I, 6, 8-9, p. 115ss.

89. I, 6, 7, p. 113: Comparación de la purificación con el gradual desvestirse en la iniciación a los misterios; I, 2, 4 (= περὶ ἀρετῶν p. 67): ἀλλὰ τὸ κεκαθάρθαι ἀφαίρεσις ἀλλοτρίου παντός. I 2, 5 p. 68s:... ἡ κάθαρσις... τὸ χωρίζειν ἀπὸ σώματος ἐπὶ πόσον δυνατόν.

que marca patentemente la profunda rotura con el primitivo pensamiento helénico de Platón: La purificación en que se funda la verdadera salud del hombre, es la φυγὴ τῶν ἐντεῦθεν; la ἀρετὴ πολιτική es solo virtud de segundo orden, y la salud del hombre, la conformidad con Dios, no estriba en ella [90]. El sabio que ha conocido la verdadera salud del hombre, «se separa más bien todo lo posible y no vive ya en absoluto la vida del hombre bueno, tal como la concibe la virtud política, sino que deja a sus espaldas esa vida, porque se ha decidido por otra, por la vida de los dioses» [91]. Si el primer Agustín aceptó esta imagen en sus rasgos esenciales [92], todo lo que aquí hemos expuesto sobre la piedad del obispo Agustín significa que la ἀρετὴ πολιτική retornó a él transformada. Y pudo retornar, porque en la Iglesia encontró la nueva polis [93], que significa la tienda o tabernáculo de Dios en este mundo, y entrar en su unidad no significa, a despecho de todas las apariencias, perderse en la muchedumbre del mundo, sino unirse con la unidad de Dios mismo, que no se encuentra en la separación, sino en la imitación del servicio del Hijo de Dios descendido al mundo. En la Iglesia surgió de nuevo todo el esplendor de la antigua *polis*, que fuera antaño objeto de la εὐσέβεια de sus habitantes, y que fue llevada a su último sentido definitivo [94].

90. I, 2, 3 (p. 66).

91. I, 2, 7 (p. 72). Traducción siguiendo a R. HARDER, *Plotins Schriften* I, Hamburgo 1956, 349. Juicio sobre este texto I, 560s: «Dentro de las obras que se nos han conservado, ésta es el símbolo de un cambio frontal de la ética. Las virtudes civiles, es decir, las de la vida práctica, descienden a un grado inferior, y hasta quedan eliminadas... La cruda energía del patetismo estoico de la virtud, que fue una de las grandes potencias del espíritu antiguo, se acabó. La nueva actitud sólo conoce ya virtudes que se refieren al sujeto mismo, no al prójimo...»

92. Cf. la doctrina sobre la ascensión del *De quant. an.* 33, 70-76 en PL 32, 1073-1077. Cf. A. AUER, *Reformation aus dem Ewigen*, Salzburgo 1955, 41-57.

93. Sobre la Iglesia como *polis* de Dios según Agustín: J. RATZINGER, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins*, en *Augustinus Magister* II, 965-979; W. KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart 1951.

94. El parcial restablecimiento de la virtud política por obra de Porfirio, a que alude Harder 561, es, respecto de Agustín algo completamente distinto. Consiste únicamente en una desvirtuación de Plotino, mientras en Agustín hay una superación creadora, que estriba en el descubrimiento de un mundo nuevo frente a la antigüedad, justamente el mundo cristiano.

IV. Observación final

Con todo lo dicho sólo hemos recorrido unas cuantas sendas secundarias en el conjunto de la cuestión sobre la piedad eclesiástica de Agustín, sólo hemos recogido como quien dice unas cuantas flores a la orilla del camino, siquiera permitan rastrear también a su modo la ley que lo sostiene todo. Un análisis que hubiera tenido directamente ante los ojos el centro mismo, habría debido girar en torno a los conceptos de *corpus Christi* y *mater ecclesia*, que constituyen las dos ideas fundamentales de la piedad eclesial del santo. La literatura de los últimos años ha puesto en claro hasta qué punto distan entre sí, en la inteligencia del cuerpo de Cristo, Agustín y la edad media. Para ésta la expresión de «cuerpo místico» es un término de la doctrina de la gracia, que se refiere a cada sujeto particular de la salud eterna; en este contexto, Agustín no conoció la palabra *mysticum;* para él la Iglesia significa simplemente *corpus Christi*, sin aditamentos. Tras esta diferencia terminológica está la diferencia real más importante; es decir, esa denominación de la Iglesia no la toma él de la doctrina de la gracia y, por ende, de algo totalmente interno, invisible y personal, sino de la realidad sacramental, de la comunidad concreta de la Iglesia en la celebración de la cena del Señor [95]. En cambio, la idea de la *mater ecclesia*, que en Agustín cobraba particular calor personal por el recuerdo inextinguible de la imagen de su propia madre, remite en las obras de la época de presbítero y obispo al otro gran sacramento fundamental, al bautismo, en que la Iglesia es en todo momento madre fecunda de los creyentes [96].

Con ello introduce san Agustín su piedad personal en la corriente de una tradición, cuyo vital descubrimiento es en gran parte mérito de Hugo Rahner y, consiguientemente, de aquel

95. Cf. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'église au moyen âge*, París 1949. La diferencia entre Agustín y la edad media resalta claramente cuando Agustín, en *De Civ. Dei* XXI 25, 3, contrapone la Iglesia, como *Verum corpus Christi* a la eucaristía como *sacramentum corporis Christi* (CChr 48, 795, z. 51).

96. Cf. BALTHASAR, texto 126-132, p. 177-184; texto 141-147, p. 195-203; sobre la manera de entender Agustín la *Mater Ecclesia:* P. RINETTI, *Sant'Agostino e l'«Ecclesia Mater»*, en *Augustinus Magister* II, 827-834. El concepto es otro en los primeros escritos, en que *mater* expresa la autoridad y pedagogía, algo característico de la idea de Iglesia que entonces tenía Agustín; cf. F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff*.

hombre a quien estaban dedicadas estas líneas en su primera aparición [97].

Al final de este estudio, cuyo objeto no ha sido esclarecer de nuevo las grandes ideas centrales del pensamiento de Agustín, sino indicar más bien escondidas bellezas de detalle, hay que añadir otro texto, que caracteriza a su manera el espíritu fundamental de la piedad agustiniana. En la magnífica carta 147 a Paulina sobre la visión de Dios, funde Agustín el pensamiento paulino y joánico sobre un fondo de platonismo y nos ofrece una perspectiva sobre la fórmula que determina su propia piedad. Uniendo un texto paulino y otro joánico (Ef 3,18 y Jn 14,9), dice el santo: «El que ha conocido cuál sea la altura y anchura, lo largo y profundo de la caridad de Cristo que sobrepuja todo conocimiento, ése ve a Cristo y ve también al Padre.» Y prosigue: «Yo suelo entender así las palabras del apóstol Pablo: la anchura significa las buenas obras de amor al prójimo, la largura es la perseverancia hasta el fin, la altura la esperanza de la recompensa celeste, la profundidad el designio inescrutable de Dios por el que esta gracia llega a los hombres» [98]. La existencia cristiana abarca estas cuatro dimensiones que Agustín ve representadas simbólicamente en la cruz, que así se convierte realmente en fórmula fundamental de la vida cristiana. La anchura es el palo transversal, en que están extendidas las manos del Señor en un gesto en que son una sola cosa inseparable la adoración y el amor a los hombres. La largura es la parte del palo vertical que corre hacia abajo desde el palo transversal, en que cuelga el cuerpo como símbolo de la perseverancia paciente y generosa. La altura es la parte del palo vertical que lleva hacia arriba desde el palo transversal, en que se apoya la cabeza como signo de la esperanza que apunta hacia arriba. La profundidad, finalmente, significa la parte de la cruz hundida en la tierra, que lo sostiene todo; así indica el libre designio de Dios, único que funda en absoluto la posibilidad de que el hombre se salve [99]. No se trata aquí de estudiar todo el alcance de este texto, sino únicamente de asir su núcleo, que significa una nueva confirmación y ahondamiento de todo lo hasta aquí dicho: La piedad cristiana es según Agustín piedad que arranca de la cruz, y como tal comprende el palo vertical y el transversal, la dimensión de la altura y la de la anchura: solo va al Padre en unidad con la madre, que es la santa Iglesia de Jesucristo.

97. H. RAHNER, *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur*, Einsiedeln 1944; id., *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1951. Preciosas contribuciones a la cuestión son particularmente los trabajos de J. PLUMPE, *Mater Ecclesia: Studies in Christian Ancianity* 5, Washington 1943; K. DELAHAYE, *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik*, Friburgo 1958.

98. *Ep.* 147, 14, 33 en CSEL 44, p. 307.

99. Ibid. 307s. Un análisis más preciso de este texto me propongo ofrecerlo en mi trabajo anunciado en la nota 86. Por lo demás extensos análisis sobre el simbolismo patrístico de la cruz se hallan en H. DE LUBAC, *Aspects du Bouddhisme*, París 1951, 55-92 y 157-172; allí también más bibliografía.

Influencia de la controversia sobre las órdenes mendicantes en la evolución de la doctrina del primado

I. Importancia y límites del tema

No faltan en la literatura histórica intentos de explicar la idea y realidad del primado papal de jurisdicción por el progresivo desenvolvimiento de la historia eclesiástica, y de presentarlo así como evolución más o menos posterior. Se aducen, por ejemplo, la importancia de la idea política de Roma, el efecto de las falsificaciones que corren bajo el nombre de Isidoro y de la «donación constantiniana», o también la fe germánica en Pedro que procedía de una imaginación más o menos mítica del clavígero celeste [1]. A cualquiera se le alcanza que el objeto de las disquisiciones siguientes no se sitúa en esta línea. Que las raíces del primado se remontan mucho más arriba, es punto que apenas puede impugnar hoy día un historiador. Hay patentemente en el Nuevo Testamento algo así como un primado de Pedro [2], cuyo fundamento se ve en Mt 16,18

1. J. Haller, *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit* I, Stuttgart 1934. Cf. también E. Seeberg, *Wer war Petrus?* en KZG 53 (1934), 571-584, p. 571: La tesis que defiende Haller en su historia del papado aparece al final del libro. La fe en Pedro como clavígero celeste que puede admitir o rechazar al que llama es la idea religiosa o la nueva religión, cuyo fruto son los estados de la Iglesia y, con ellos, la importancia del papado en la historia universal. No es, pues, que el papado sea el árbol que ha nacido y crecido de la semilla plantada por Jesús; no, al árbol sin hojas y pelado, al que en gran parte le habían sido cortadas las hojas, se le injertó un vástago extraño. Y ese vástago extraño, esa nueva fe en el poder de Pedro, nació entre los germanos, más exactamente, entre los anglosajones. Para la crítica, aparte las excelentes observaciones de Seeberg, que se apoyan tal vez en los estudios de E. Caspar (*Papstgeschichte* I-II, 1930-33) conviene ver también F.X. Seppelt, *Geschichte des Papsttums* II, 1934.

2. Cf. part. O. Cullmann, *Petrus. Jünger - Apostel - Martyrer*, Zurich 1952; id., Art. πέτρος en ThW VI, 99-112. La tesis de Cullmann se reduce a que la Escritura supone desde

y en Jn 21,15-23, al igual que en la posición de Pedro como primer testigo de la resurrección [3]. Junto a este fundamento escriturístico del primado petrino, está el fundamento tradicional del primado papal, que se inicia mucho antes de Constantino y, por tanto, mucho antes de confluir los motivos políticos, y enlaza con el concepto de *sedes apostolica*, es decir, con una noción puramente teológica [4]. Ahora bien, aun suponiendo expresamente este conocimiento de la doble raíz del primado papal en la Escritura y en la antigua tradición eclesiástica, habrá que conceder, a la inversa, que contribuyeron al desenvolvimiento efectivo de este primado las causas más diversas, bajo las cuales cada una de las antes mentadas hubo de tener su propia importancia. No podrá sobre todo impugnarse que tales procesos contribuyeron a configurar en gran parte la manifestación concreta del primado papal, que debe distinguirse muy bien de su naturaleza más profunda y que, partiendo puramente de las bases reveladas antes expuestas, pudo de suyo haber resultado de otra manera. Pareja distinción entre esencia y manifestación del primado papal significa tener en cuenta la genuina historicidad de la Iglesia, que procede de su vinculación al *homo viator* y, como se sabe, condiciona también falsas posibilidades [5], sin que

luego un primado de Pedro, pero no conoce ni quiere un primado del papa, es decir, una sucesión en el oficio que fue concedido únicamente a Pedro. Para la discusión con Cullmann cf. part. O. Karrer, *Um die Einheit der Christen*, Frankfort del Meno 1953, 91-221, y A. Vögtle, *Der Petrus der Verheissung und der Erfüllung:* MThZ V (1954), 1-47. Bibliografía más reciente en LThK VIII, 339ss y 763.

3. El mérito de haber llamado enérgicamente la atención por vez primera sobre este hecho corresponde a E. Seeberg, l.c., 578-584. Cf. O. Cullmann, *Petrus*, 59-67; J. Klausner, *From Jesus to Paul*, 1943.

4. Esta prueba la ofrece ampliamente P. Batiffol, *L'église naissante et le catholicisme*, París 1922. Sin embargo, a las mismas conclusiones llegaron investigadores protestantes, como K. Müller y Ed. Schwartz; cf. también Seeberg, 573; p. 574: «Paréceme claro que los estudios de Eduard Schwartz... han demostrado que, en la lucha por la Iglesia imperial, Roma defendió con precisión y fuerza crecientes el principio de que la categoría de las grandes sedes eclesiásticas no se medía por su posición en el imperio, sino por su propia tradición específicamente eclesiástica. De donde se sigue que Roma tiene su categoría del hecho de ser la ciudad de los dos grandes apóstoles, de Pedro tanto como de Pablo.» Si las afirmaciones de Schwartz y Seeberg se refieren por de pronto a la época después de Constantino, no es difícil demostrar que valen sobre todo para el tiempo preconstantiniano; cf. Batiffol. Cf. también en el presente volumen los artículos: «El oficio espiritual y la unidad de la Iglesia», y «Primado y episcopado».

5. Cf. las notables observaciones de Y. Congar, *Dogme christologique et Ecclésiologie*, en *Chalkedon* III, Wurzburgo 1954, 239-268, p. 248s: «À plus forte raison l'Église ne doit-elle pas être imaginée tronant dans une sorte d'empyrée purement spirituel, inaccessible aux influences ou aux chocs du monde. En réalité, compte tenu des transpositions que réclame sa nature collective, l'Église est tentée, soumise à des conditionnements de temps et de lieu, sensible aux chocs et aux influences extérieurs... Il faut pourtant donner toute sa place au

con ello pueda ser destruida en lo que tiene de más propio ni extraviarse en su conocimiento. En este sentido, vamos a llamar aquí la atención sobre una de las concausas del desenvolvimiento del primado, que hasta ahora se ha tenido poco en cuenta: la influencia de la controversia sobre las órdenes mendicantes en el desenvolvimiento de la doctrina del primado universal del papa, siquiera limitemos nuestra atención a la figura de san Buenaventura.

II. La doctrina del primado y la controversia sobre las órdenes mendicantes

La sola referencia a la figura de san Buenaventura da a entender en qué sentido tomamos la controversia sobre las órdenes mendicantes en las páginas que siguen. Primeramente, no se trata para nosotros de aquella lucha que comenzó a perfilarse en el seno de la orden franciscana en vida todavía de san Francisco, pero que no alcanzó su verdadera y definitiva agudeza hasta comienzos del siglo XIV; sino más bien de aquella polémica espiritual, en que ambas órdenes mendicantes —franciscanos y dominicos— se vieron envueltas contra el clero secular [6]. El peso principal de la lucha cayó, de lado de las órdenes mendicantes, principalmente sobre los franciscanos, contra quienes al parecer se dirigía sobre todo la furia del ataque [7]; los escritos de los dominicos durante este período de

fait qu'il y a dans l'Église un vrai développement, et pas seulement un développement tout extérieur, limité aux apparences. Véritablement humaine, l'Église connait une vraie histoire...» Cf. igualmente en el presente volumen sobre los temas y cuestiones teológicas en el encuentro de la teología luterana y católica después del concilio, y «Franqueza y obediencia».

6. Tal vez pudieran distinguirse los dos procesos, real e históricamente distintos, designando al uno (el que aquí nos interesa) como disputa entre las órdenes mendicantes y al otro como disputa sobre la pobreza. Sin embargo, y pese a todas las diferencias, no puede pasarse por alto que no hay una separación pura y simple, sino que se da una múltiple implicación, que va aneja a la unión de ambas disputas con el problema de Joaquín. Así, será necesario aludir al final, al menos de pasada, al desarrollo ulterior de la cuestión en la «disputa sobre la pobreza» propiamente dicha.

7. Cf. M. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeislichkeit an der Universität Paris*, Munich 1920: FStud 2. Beiheft, 262: «Es de destacar que, en el duelo literario, los franciscanos tomaron más parte que los dominicos.» El hecho de que los ataques del clero secular apuntasen más a los franciscanos que a los dominicos, resultaba de la estructura más extrema de esta orden, y estaba exteriormente condicionado por la unión que ligaba al franciscanismo con el joaquinismo. De hecho, el primer ataque del clero secular se dirigió contra éste: Guillermo de St. Amour tuvo parte decisiva en la condenación del *Evangelium Aeternum* (cf. Denifle, en ALKG I, 84ss; cf. part. el *Liber de Antichristo* de Joaquín, impreso bajo el nombre de Nicolás de Oresme en Martène-Durand, *Veterum scriptorum... collectio* IX, París

tiempo no arrojan nada esencial sobre el tema del primado [8], por lo que podemos limitarnos aquí al clero secular y a los franciscanos [9].

1733, 1273-1446); aun posteriormente une con frecuencia una y otra vez sus ataques a las órdenes mendicantes con el problema del joaquinismo, así por ejemplo, en su *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, c. 8, Bierbaum 20s; cf. sus *Responsiones* en E. Faral, *Les «Responsiones» de Guillaume de Saint-Amour* en AHD 25-26 (1950-51) 337-396, Resp. III, 15, 346s, así como sus *Annotationes* a la obra de Buenaventura: *Quaestio reportata de mendicitate* (impreso en Delorme, *S. Bonaventurae Collationes in Hexaemeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, Florencia 1934, 328-356), así la nota c sobre el *ad II*, 352s: «Vide periculosum verbum et suspicione non carens, quod dicit Ecclesiam redituram in quibusdam Ordinibus ad pristinam paupertatem. Hoc enim sapit sententiam Joachim...»

8. La cosa sólo cambia propiamente en Juan de Quidort de París en sus obras *De potestate regia et papali* (1302-3) y *De Antichristo* (1300). Mientras la posición de Juan sobre la idea moderna del Estado en *De potestate regia* ha sido estudiada varias veces (así, por ejemplo, por Dempf, *Sacrum Imperium* ²1954, 422ss; cf. referencia a Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, Überweg II, 535, con referencia a Finke), su polémica consignada en *De Antichristo* (impreso en Venecia en 1512), contra el joaquinismo franciscano contemporáneo, no ha sido, que yo sepa, todavía estudiada de propósito. Con gran reserva se manifiesta Tomás de Aquino en su opúsculo *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, que, como las *Quaestiones de perfectione evangelica* de Buenaventura está dirigido contra el *Tractatus brevis* de Guillermo; pero se distingue de éste de una forma que caracteriza muy bien a los dos hombres. El capítulo IV, «An religione liceat praedicare et confessiones audire, si curam non habeat animarum», toca el problema que puso en movimiento la cuestión del primado. Pero es significativo que Tomás se apoye por de pronto en el principio episcopal, y no en el papal. Sólo cuando tiene que entrar directamente en la limitación del poder o autoridad papal, plantea ese tema de la manera siguiente: «Quod ergo primo obiicitur, quod Romanae sedis auctoritas non potest aliquid condere vel mutare contra statuta sanctorum Patrum, dicendum quod verum est in illis, quae statuta sanctorum determinaverunt esse de iure divino, sicut articuli fidei qui determinati sunt per concilia. Sed illa quae sancti Patres determinaverunt esse de iure positivo, sunt relicta sub dispositione Papae, ut possit ea mutare... Sancti enim Patres in conciliis congregati, nihil statuere possunt, nisi auctoritate Romani Pontificis interveniente, sine qua etiam nec concilium congregari potest. Nec tamen Papa quando aliquid aliter facit, quam a sanctis Patribus statutum sit, contra eorum statuta facit, quia servatur intentio statuentium, etiam si non servantur verba statutorum...» (en *Opuscula omnia* IV, ed. P. Mandonnet, París 1927, 56). Más abajo se dice: «...nullum praeiudicium fit rectori Ecclesiae, quando subditus eius a sua potestate eximitur sine praeiudicio eius, sicut Papa eximit abbatem a potestate. Episcopi sine eius praeiudicio... Si autem ipsemet operetur in subditis quae pertinent ad salutem, vel aliis hoc ipsum committat, non solum non facit ei praeiudicium, sed praestat ei magnum beneficium, quod maxime acceptatur a cunctis rectoribus, qui non quaerunt quae sua sunt, sed Jesu Christi» (ibid., 57). Ahora bien, esas observaciones son toda la contribución de Tomás al tema del primado en sus escritos sobre las órdenes mendicantes. Una doctrina sistemática sobre el primado, tal como la ofrecen Buenaventura y Tomás de York, inútilmente se buscaría en el Aquinatense.

9. Entre tanto, toda la cuestión ha sido planteada y estudiada a gran escala por el importante trabajo de Y. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe* en AHD 28 (1961) 35-151.

1. *Limitación del primado papal en los escritos polémicos del clero secular*

a) El punto de partida de la controversia sobre las órdenes mendicantes

En la literatura sobre la controversia a propósito de las órdenes mendicantes se trata extensamente sobre todo el problema de las disputas universitarias, de la lucha de las órdenes mendicantes por la conquista de cátedras en la universidad de París [10]. Pero esto no debe engañarnos, pues en realidad, representa sólo una parte de la gran lucha entablada, y la cuestión de las cátedras no era sino una consecuencia de los problemas mayores que estaban sobre el tapete. Así, Guillermo de St. Amour en sus *Responsiones* distingue con toda claridad el pleito de la universidad, del problema general de las órdenes mendicantes; en el primero ve, por decirlo así, un barullo interno de la facultad, que en el fondo no interesa a nadie y que pertenece en cierto modo a la actividad académica. Sus escritos y prédicas no tendrían nada que ver con ello, no tenían por blanco a los *fratres* de la universidad, sino a los *pseudo et penetrantes domos*, es decir, sobre todo, a los frailes que se dedicaban a la cura de almas [11]. Aun teniendo en cuenta la tendencia que movía a

10. Es lo que cabe decir acerca de casi toda la bibliografía sobre la contienda en torno a las órdenes mendicantes, aunque, naturalmente, con matizaciones. Aquí tratamos de poner de relieve un aspecto parcial, poco advertido hasta ahora, de la disputa total, y de señalar sus raíces en la compleja realidad espiritual del tiempo, aunque dando expresamente por supuesta esa bibliografía. Remitimos en concreto a F.X. SEPPELT, *Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts* en KGA III, (1905) 197-241, VI, (1908) 73-140; H. FELDER, *La controverse sur les franciscains à l'Université de Paris* en «Éfranc» (1911) nov.-dec.; M. BIERBAUM, l.c. J. HIRSCHENAUER, *Grundlagen und Grundfragen des Pariser Mendikantenstrietes:* ZAM 10 (1935), 221-236; S. CLASEN, *Der heillige Bonaventura und das Mendikantentum. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Pariser Mendikantenstreites* (1252-1257) *(Franzisk. Forschungen* 7), Werl 1940 (tesis, Roma), obra preciosa por el amplio empleo de las fuentes, aunque se mantiene a propósito en la pura historia de las ideas. Estimulante es lo que sobre el tema dice DEMPF, *Sacrum Imperium*, 335ss. Sobre el curso histórico de la disputa cf. sobre todo P. GRATIEN, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIIIe siècle*, París 1928, 266-320.

11. GUILLERMO DE ST. AMOUR, *Responsiones, Faral* V, 358 D: «Sed adhuc dicet aliquis: Etsi praedicta essent modo praedicanda, et etiam coram laicis, ut dixístis, non tamen praedicanda erant a scolasticis eo tempore, quo erat contentio inter Fratres Praedicatores et Scolasticos, ne viderentur ea dici propter Fratres aut contra Fratres. Ad quae respondeo tripliciter, primo per interemptionem, quod contentio quam habuerant Fratres contra Scolasticos super societate scolastica, quam ab invitis petebant, antequam haec praedicárentur

Guillermo en esta apología de sí mismo [12], queda sin embargo en pie la afirmación de que distingue entre el pleito universitario y el pleito general de las órdenes mendicantes, distinción que, evidentemente, se daba también por supuesta en la parte contraria [13].

De hecho, el punto de partida general era otro y mucho más profundo: los nuevos monjes, que sin residencia fija cruzaban Europa de punta a cabo, predicaban ahora aquí ahora allá, y en ninguna parte disponían de patrimonio propio, sino que en cada lugar se hacían atender como retribución por sus actividades, representaban una rotura completa de toda la ordenación económica y social de la edad media, rotura que, dada la estrecha vinculación en que habían entrado las estructuras sociales y la realidad religiosa [14] tenía que ser entendida a la vez como rotura religiosa [15]. Veamos con mayor atención los elementos particulares de esta rotura para comprender más exactamente la cuestión. Dos cosas llaman sobre todo la atención:

α) La actividad móvil, no limitada localmente, de las órdenes mendicantes significa una irrupción en la cura de almas parroquial

sedata fuerat per amicabilem compositionem factam per dominum regen Franciae et praelatos eius regni. Secundo, dico quod nec contra ordinem Fratrum nec contra eorum personas aliquid dicebatur, sed tantum contra opera pseudo et penetrantium domos...» Que con estos *pseudo et penetrantes domos* se heriría a la postre a las órdenes, es cosa clara; pero que apuntaba primeramente contra los nuevos pastores de almas y no contra los nuevos profesores, pudiera deducirse sin duda de esta autoapología.

12. Sobre el carácter literario de las *Responsiones*, FARAL 361ss.

13. *Responsiones* V, 358 D. Cf. la fórmula de la acusación dada en la nota 11, que parece igualmente suponer esta distinción.

14. Para esta distinción me apoyo en la contraposición de Gottlieb Söhngen: *ethos* social y estructuras sociales. Cf. G. SÖHNGEN, *Zur Frage eines «christlichen Sozialismus». Soziale Struktur und soziales Ethos: Politische Studien*, «Monatshefte der Hochschule für politische Wissenschaften», Munich V (1954) 6-20.

15. Esta situación está acertadamente explicada por S. CLASEN, VS: «Como las nuevas órdenes no miraban a las dificultades, que van necesariamente anejas a la introducción de novedades y a la ruptura con los órdenes vigentes de tareas y funciones, y como se mezclaban también a veces de manera imprudente en los asuntos del clero secular, pronto tropezaron con la hostilidad y más frecuentemente con la desaprobación de los pastores ordinarios de almas. El pleito no se limitó a la defensa del orden existente. Como los papas se pusieron de lado de las órdenes mendicantes, los exasperados profesores de la universidad de París atacaron los fundamentos mismos de la mendicación, y así negaron la licitud de la pobreza mendicante, el derecho a predicar y confesar y, sobre todo, la pretensión de las órdenes mendicantes de que imitaban la vida y pobreza de Cristo. Pero pronto pasaron los contrarios a una discusión teórica sobre la esencia del "estado de perfección", sobre quién pertenece a él, sobre quién pueda pretender la mayor perfección etc.» Mas como las investigaciones llevadas a cabo se han centrado sobre todo en el problema concreto de las disputas universitarias, no siempre se valoran plenamente estos puntos de vista.

ligada a un lugar; irrupción que en muchos aspectos tenía que resultar perturbadora. Significaba un ataque a la independencia jerárquica del párroco e implícitamente un ataque a la independencia jerárquica del obispo, cuyos derechos, localmente definidos, eran así igualmente sobrepasados. La actividad de los frailes mendicantes significaba a la vez un daño financiero para el párroco, a quien se le escapaban no solo emolumentos que le competían, sino que además debía darse cuenta en general que la generosidad de los fieles se volvía hacia lo nuevo e insólito con perjuicio de lo ordinario y habitual. Cuál de los dos hechos fuera más irritante — la irrupción en lo jerárquico o en lo financiero — debió ser distinto en cada caso según el carácter de los afectados; pero es patente que podía producirse una irritación [16]. Y para comprenderlo, no es menester, como se hace muchas veces, tener a todos los clérigos seculares por pobres diablos de cabeza cerrada, que se resistían al llamamiento de la hora y al llamamiento de Dios; basta reconocer que estaban conmoviéndose los cimientos de un orden existente para comprender perfectamente esta reacción.

β) A esta doble irrupción en el sistema vigente de la edad media — el jerárquico y el financiero — corresponde una doble destrucción de los principios medievales. Queda abolido (por lo que atañe a la vida religiosa) el sistema de prebendas, en cuyo lugar tanto Francisco como Domingo tratan de sentar la forma de vida del sermón de la montaña: la sencilla confianza en el Padre del cielo, que provee también a las flores y a los animales [17]. De hecho así se inicia realmente el cambio a la moderna economía capitalista. Pero queda también abolido el orden jerárquico vigente, ligado a un lugar. El fraile mendicante no tiene ya centro local alguno, ni monasterio de origen a que se sienta ligado; sólo hay para él un centro personal único: el eventual *minister generalis*. Sabido es que

16. Abundantes pruebas de esta indignación se encuentran en el *Tractatus brevis* de St. Amour, lo mismo que en sus *Responsiones;* y de ambas fuentes resulta, a mi ver, que los sermones y escritos de Guillermo se dirigían primeramente contra esa invasión de la cura extraordinaria de almas, y no contra la penetración de las órdenes en la universidad. Cf. también part. el *Sermo* de GERARDO DE ABBEVILLE, en defensa de los bienes de la Iglesia, impreso en Bierbaum 208-219.

17. Cf. part. la *Regula non bullata* de san Francisco, ed. preparada por BOEHMER *(Analekten zur Gesch. des Franciscus von Assisi,* Tubinga-Leipzig 1904). el n.º 14, p. 13s ofrece, por ejemplo, simplemente una sucesión de palabras del sermón de la montaña y ello es sintomático para el espíritu del conjunto.

con ello se da el modelo de un estado central moderno en lugar del estado feudal de la edad media. Más importante es en nuestro contexto otro punto: la rotura de límites jerárquicos producida por las órdenes mendicantes condujo a que ahora actuasen por todas partes pastores de almas, que no disponían de misión ni autorización episcopal alguna, sino que eran heraldos de un ministro general, que sólo se sentía responsable ante el papa. Ello significaba que ahora, de golpe, en todo el mundo cristiano se movía una tropa de sacerdotes, que estaban inmediatamente sometidos al papa sin el eslabón intermedio de un prelado local. Es evidente que este proceso cobraba importancia muy por encima del plano de la vida religiosa. El proceso significa, en efecto, que el centralismo realizado por de pronto como una novedad dentro de las órdenes religiosas, iba a trasladarse igualmente a la Iglesia universal, que ahora, y sólo ahora, se concebía en el sentido de un estado central moderno. Con ello acontece ahora al primado algo que hoy día nos parece caerse de su peso, pero que en modo alguno se sigue necesariamente de su esencia: y es que ahora, y sólo ahora, se entiende el primado en el sentido del centralismo estatal moderno [18].

b) La doctrina jerárquica antipapal de los profesores del clero secular

Las evoluciones que acabamos de describir deben considerarse como el verdadero punto de partida de la controversia sobre las órdenes mendicantes. Contra ellas se dirige el ataque de los clérigos seculares, que, a la par de sus propias posiciones, tratan de defender el orden vigente de la edad media [19].

18. Cf. DEMPF, *Sacrum Imperium* 349: «Frente a los derechos canónicamente regulados de rentas e ingresos de los obispos y del clero parroquial se había introducido una legislación excepcional en favor de las órdenes mendicantes. Ahora bien, esta legislación excepcional sólo podía justificarse por una exageración del poder papal hasta una *plenitudo potestatis,* exactamente tan absolutista como el principado de Federico II, que pronto pretenderían también los reyes nacionalistas.»

19. Sin duda no es errónea la sospecha de que los profesores del clero secular eran agustinianos por sus tendencias filosófica y teológica, es decir, que también aquí trataban de defender la tradición. Así lo prueba, por ejemplo, que Nicolás de Lisieux sea autor de una colección de errores de santo Tomás (GRABMANN, *Art. Nik v. L.,* en: LThK VI[1], 580). Por desgracia, hasta ahora se ha descuidado totalmente la cuestión sobre la posición doctrinal de estos teólogos (cf. GEYER, *Die patr. u. schol. Phil.,* ÜBERWEG II, 598; F. VAN

Guillermo de St. Amour invoca la doctrina de la jerarquía del Areopagita, en que halla fuertemente anclado el orden existente. Según el Pseudo-Dionisio, argumenta St. Amour, sólo hay en la Iglesia dos grupos jerárquicos que son a su vez trimembres: por una parte, el orden de los «perficientes», que se compone de los obispos, presbíteros y diáconos; de otra, el orden de los «perficiendi» que consta de *viri, monachi et fideles laici et catechumeni*. El orden así dado no puede invertirse, es decir, solo al grupo de los «perficientes» conviene la actividad efectiva, mientras que a los «perficiendi» solo corresponde una actitud receptiva [20]. A estos «perficiendi» pertenecen también los frailes, cuya estricta subordinación a los obispos y sacerdotes seculares parece estar así asegurada en la idea tradicional de jerarquía.

A decir, verdad, esta prueba de Guillermo mostraba un punto sensiblemente débil, en cuanto que el concepto de monacato aquí supuesto hacía tiempo que no tenía ya vigor, pues en lugar del antiguo monacato laico había sucedido desde muy atrás el monacato preferentemente clerical [21]. Por eso, más esencial que esta aplicación particular, que ya no encajaba enteramente, del esquema dionisíaco de la jerarquía, tenía que parecerle a Guillermo el principio fundamental jerárquico de Dionisio, que significaba una limitación de la esfera de acción no solo de cada una de las jerarquías inferiores, sino también y precisamente de cada una de las jerarquías superiores. Según ese principio, a ninguna jerarquía se le podía permitir intervenir en el orden total jerárquico, sino que cada una podía influir únicamente sobre la jerarquía que estaba inmediatamente debajo de ella [22].

Este principio tenía que resultar en su aplicación como esen-

STEENBERGHEN, en *Fliche-Martin* XIII, 290; É. GILSON, *La philosophie au moyen âge,* ²1944, 427; M. DE WULF, *Hist. de la phil. méd.* II, ⁶1936, 293). De desear fuera, sobre todo, una edición de los *Comentarios a las Sentencias,* de los *Quodlibeta* y de las *Quaestiones disputatae,* de GERHARD, V, A.

20. *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, c. 2, BIERBAUM, 12s.

21. Cf. por ejemplo, BIHLMEYER-TÜCHLE, *Kirchengeschichte* II, ¹³1952, 130; J. UTTENWEILER, Art. *Benediktiner* I en LThK II, 151. La distinción entre monjes legos y clérigos debe ponerse entre los siglos IX-XI.

22. Cf. por ejemplo *De cael. hier.*, c. 10, § 1 y 2 en PG 3, 272s. § 1 col. 272 D-273 A, donde se dice por ejemplo: Πρὸς ταύτης δὲ πάλιν ἀναλόγως ἡ δευτέρα καὶ πρὸς τῆς δευτέρας ἡ τρίτη καὶ πρὸς τῆς τρίτης ἡ καθ' ἡμῶν ἱεραρχία.... πρὸς τὴν ἁπάσης εὐκοσμίας ὑπεράρχιον ἀρχὴν... ἱεραρχικῶς ἀνάγεται. Guillermo no se refiere a estos textos que le favorecen part., sino que se apoya esencialmente en *De eccl. hier.*, part. c. 5, §§ 1-7, col. 500ss y c. 6, §§ 1-3, col. 529s.

cialmente antipapal. Exigía, por decirlo así, la observación del principio de subsidiariedad en la Iglesia y vedaba, por tanto, que el papa se saltara la autoridad episcopal, como sucedía efectivamente en el caso de las licencias de predicar y confesar concedidas a los frailes mendicantes organizados en sistema centralista. Ello explica que esta consecuencia fuera subrayada enérgicamente por el partido de los sacerdotes seculares [23]. Gerardo de Abbeville hubo de ver, en efecto, hasta qué punto se tergiversaba, por parte de las órdenes mendicantes y en sentido papalista, ese principio jerárquico fundamental que acabamos de exponer, y se resolvió ahora, por su parte, a abrir audazmente brecha en todo el sistema jerárquico, enseñando la sumisión inmediata de todos los prelados únicamente a Dios. «Él (es decir, Tomás de York) afirma que sólo a Pedro y a sus sucesores les fueron concedidas por el Señor las llaves..., y como desde la cabeza se regulan las actividades de los sentidos para todos los miembros, así ocurre también en las relaciones del papa con los restantes prelados. El papa podría compararse al supremo jerarca, Dios, que difunde su virtud sobre todas las potestades jerárquicas subordinadas... Con esta afirmación saca (Tomás de York) evidentemente de quicio el estado entero de la Iglesia, que estriba en la ordenación o jerarquía de prelados superiores e inferiores, todos los cuales han recibido su autoridad no de un hombre, sino de Cristo...» [24] Gerardo intenta asegurarse de antemano en esta posición aun frente al papa, y así prosigue diciendo: «Sin perjuicio en todo ello de la autoridad del papa, a quien desagrada y siempre ha desagradado el óleo de la vil adulación, parece que, según la palabra del Apóstol, la autoridad le ha sido dada no para destruir, sino para edificar» (2Cor 13,10) [25].

Sin embargo, la protesta del clero secular no se limitó a la justa repulsa de falsas exaltaciones de la autoridad papal [26], sino que se elevó a formas de enorme repercusión histórica. Ya en el tratado *De periculis novissimorum temporum* recalca Guillermo con énfasis

23. Cf. part. la tercera parte del *Tractatus* de Guillermo.

24. *Exceptiones contra librum...* qui incipit: «Manus, que contra Omnipotentem», etc.; n.º 105. BIERBAUM, 200. Cf. sobre el pasaje DEMPF, *Sacrum Imperium* 353, con referencia a un paralelo en Gerardo de York, el adversario de Anselmo de Canterbury.

25. Ibid., n.º 106, p. 202.

26. Que, en efecto, se dieran tales mixtificaciones, por ejemplo, en el tratado *Manus que contra Omnipotentem tenditur* lo hace ver DEMPF 338s y 349ss con claridad.

la falibilidad teórica del papa, que él demuestra por el *Decretum Gratiani* y por el *Liber Extra* [27]. De todos modos, las manifestaciones escritas se mantuvieron hasta tal punto correctas, que, en cuanto a la letra, apenas si podían ser atacadas. En cambio, en sus lecciones y sermones, parece que Guillermo alcanzó tonos más enérgicos. Si en el *Tractatus brevis* la tesis de la falibilidad del papa todavía se movió entre generalidades, luego indicó que el papa también puede caer en herejía y que, en tal caso, debe negársele la obediencia. Tal habría acontecido efectivamente en tiempo de san Hilario [28].

Más graves son todavía otras dos tesis. Se le reprocha muchas veces haber apelado contra el papa a un concilio universal; se murmuró además de él haber afirmado que no temía la excomunión papal, porque no ataba delante de Dios. En el mismo sentido habría exhortado también a los estudiantes a no tener miedo de la excomunión papal [29]. A la verdad, Guillermo negó ambas cosas ante la comisión cardenalicia que lo interrogaba [30]. Qué sucediera efectivamente, difícilmente puede ya comprobarse [31]; pero es cierto que, en el contexto de la controversia sobre las órdenes mendicantes, ninguna de las partes manifestó la idea de la superioridad del concilio sobre el papa, ni Guillermo personalmente ni aquellos que, para refutarlo, lo exageraban o corrompían. Tampoco puede desconocerse la importancia de otro pasaje en que apela a la Escritura contra la jerarquía. Como no lleva mitra ni báculo ni

27. C. 2, 13: «Et sic "non potest Romanus pontifex destruere, quod ab apostolis et prophetis decretum est, alioquin errare convinceretur", ut dicit Urbanus papa» *(Decr. Grat.* C. 25, q. 1 c. Sunt quidam). De modo semejante c. 12, 35. Está en la misma línea que cuando en sus *Adnotationes* a la *Qu. de mendicitate* de Buenaventura, Adn. t sobre f 18, DELORME 339, pone en tela de juicio la santidad de Francisco, canonizado por el papa. Nicolás de Lisieux, por el contrario, califica a Domingo y Francico de «Sancti gloriosi» (Bierbaum 366).

28. *Resp.* III, 16, 347: «...Hilarius... etiam restitit papae, qui tunc erat haereticus et nutu divino fuit percussus». Es interesante que Guillermo que niega muchas cosas, confiese esto en el interrogatorio.

29. *Resp.* IV, 42, 355: «Non timemus excomunicationem domini papae, quia non ligat quantum ad Deum.» Igual n.º 43, 356.

30. Ibid., 355: «Quod autem dicitur in hoc articulo me dixisse "non timemus excommunicationem domini papae", falsum est et frivolum. Scio enim quod "sententia pastoris, sive iusta sive iniusta timenda est» (XI Q. VI, c. 1). P. 356: «Respondeo: Dixi scolaribus quod ipsi bene defenderent ius suum secundum Deum et iustitiam, quia hoc credebam expedire successoribus eorum futuris, omnia vero reliqua quae continentur in hoc articulo non dixi.»

31. Cf. el juicio de FARAL, 384-387.

puede atribuirse autoridad externa, tal vez la Escritura atestigüe en su favor [32].

Por aquí se ve cómo la defensa originaria del mundo feudal de la edad media, radicalizado por los adversarios, apunta más allá de esos límites y desencadena elementos esenciales de un tiempo nuevo. No solo se anuncia el conciliarismo [33] como reacción contra la exageración del centralismo papal, sino que cabe percibir ya tonos apenas audibles y, sin embargo, innegables, que hallarían su lógica resonancia plena en la *sola scriptura* de Lutero.

2. *La nueva forma de la doctrina sobre el primado de las órdenes mendicantes, particularmente en Buenaventura*

Que, dada la situación descrita, las órdenes mendicantes tenían que convertirse en defensores de la autoridad papal, es punto que no necesita de particular demostración. Sin embargo, el resultado es altamente notable en cuanto que ahora, por vez primera en la historia de la teología, se acometió la tarea teológica de desarrollar una doctrina sistemática sobre el primado. Haber llevado a cabo ese intento es mérito de Tomás de York y de san Buenaventura, cuyas *Quaestiones de perfectione evangelica* han de ponerse sin duda algo después del *Libellus* del primero sobre la materia, y no tienen ninguna relación de dependencia respecto a éste [34]. Como la

32. *Resp.* IV, 39, 354: «...cum non haberem mitram nec anulum nec auctoritatem, per quem mihi crederetur, idcirco attuleram libros Sacrae Scripturae ad probandam veritatem, quam praedicaveram...» Así lo expresa Guillermo en su defensa posterior ante los cardenales. La fórmula que se le habría imputado originariamente, habría sido mucho más precisa. Habría que remitir también a *Resp.* III, 26, 349: «Item dicit in eodem quod signum falsorum praedicatorum est quod de iniuriis sibi factis recurrunt ad dominum papam et impetrant litteras. Respondeo: Non sic dixi, sed dixi, quod veri apostoli patientes erant... Unde illi praedicatores, qui vexant homines vel per litteras apostolicas vel alio modo, videntur esse contraii veris apostolis, maxime si sint in statu perfectionis.» Según *Resp.* II, 14, 345 Guillermo hubo de impugnar también la legitimidad de la elección del papa, método que, desde la disputa entre Mayorino y Ceciliano, al comienzo del donatismo, no había evidentemente perdido popularidad.

33. Cf. también K. SCHLEYER, *Anfänge des Gallikanismus im 13. Jahrhundert. Der Widerstand des französischen Klerus gegen die Privilegierung der Bettelorden,* en HStud (1937).

34. Sobre la datación de ambas obras véase la edición de Quaracchi de las obras de san Buenaventura, t. V, VIII. Según eso las *Quaestiones* de Buenaventura se sitúan antes del 5 de octubre de 1256 (condenación de Guillermo por el papa), y lo más pronto a fines de 1255. No hay razones firmes de una dependencia de Buenaventura respecto de Tomás de York o a la inversa. Las manifestaciones de Buenaventura sobre el primado llevan tan claro el cuño de su pensamiento personal, que tal dependencia parece excluida.

doctrina sobre el primado de Tomás de York (aunque atribuyendo erróneamente su obra a Bertrand de Bayona [35]) ha sido ya expuesta por Bierbaum [36] y por Dempf [37], podemos aquí pasarla por alto. Por lo demás, sólo se distingue de la doctrina bonaventuriana por una menor precisión en las distinciones y por una riqueza de ideas algo mayor [38]. Cierto que también la doctrina sobre el primado de Buenaventura ha sido ya estudiada varias veces; por ejemplo, por J. Uhlmann en su estudio sobre la autoridad del papa según Buenaventura [39] y por H. Berresheim en su obra sobre la noción de la Iglesia en el doctor seráfico [40]. Sin embargo, todavía se echa de menos una clasificación clara dentro de las ideas generales del pensamiento bonaventuriano, no menos que su inserción en las circunstancias históricas que lo determinaron. De ello se trata en las páginas que siguen. Esbozamos, pues, los matices particulares de la doctrina sobre el primado de Buenaventura solo brevemente, para

35. A pesar de los profundos análisis de Bierbaum para afirmar la paternidad de Bertrand, son más convincentes los argumentos en contra de PELSTER en AFrH 15 (1922) 3-22, y LONGPRÉ, ibid. (1926) 875-930), part. 881-886. Cf. también GRABMANN, art. *Thomas von York* en LThK XI, 135, y M. BIHL, art. *Bertrand von B.* en LThK III, 233. Los editores de Quaracchi habían recogido ya antes esta atribución a base de una noticia de Denifle (DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Univ. Paris* I, París 1889, 415, n. 1) *Op. omn.* V, VIIa; cf. las referencias en VIII, 235, nota 8.

36. En general, Bierbaum ofrece más bien un análisis literario de los textos que no un estudio crítico de su fondo. Referencias a la doctrina sobre el primado del Ps. Bertrand 288 y part. 337ss. En la p. 376 se estudia detalladamente la posición de las órdenes mendicantes respecto del papa y se dice: «Su autoridad era el papa. Ello significaba "une diminution de l'épiscopat, un progrès du Saint-Siège"» (cita de LUCHAIRE, *La société française au temps de Philippe-Auguste*, París 1909, 76-78).

37. *Sacrum Imperium* 338s y 349ss.

38. Cf. DEMPF, 350, infra. A decir verdad, en muchos puntos Tomás de York parece incluso más reservado que Buenaventura, así en la cuestión de la significación política del papa (cf. c. 18, BIERBAUM, 160). Hasta qué punto estaba realmente aún en mantillas la doctrina sobre el primado, lo prueba un paso del c. 17, 153: «Unde a nulla synodo, sed ab ipso Petro est institutus primatus Romane ecclesie...»

39. J. UHLMANN, *Die Vollgewalt des Papstes nach Bonaventura:* FStud 11 (1924), 179-193. Cf. del mismo autor: *Die spekulative Würdigung des Primates durch Bonaventura;* ibid., 10 (1923) 103-107.

40. H. BERRESHEIM, *Christus als Haupt der Kirche nach dem hl. Bonaventura,* Bonn 1939, 343-366; p. 358ss se encuentra un buen resumen del contenido del artículo 3 de la q. 4 de perf. ev. De orientación muy sistemática es P. THOMAS VILLANOVA, *Sanct Bonaventura und das Papsttum,* Braganza 1902 (cf. Berresheim 330, n.º 1). Cf. también FIDELIS A FANNA, *Seraphici Doctoris D. Bonaventurae doctrina de Romani Pontificis primatu et infallibilitate,* Turín 1870. Sólo observaciones ocasionales se hallan en R. ŠILIČ, *Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura,* Breslau 1938, por ejemplo 51s; 150, 158. Šilic 12 y Berresheim 331, n.º 3 remiten también al juicio de Grabmann *(Die Lehre des hl. Thomas de A. von der Kirche als Gotteswerk,* Ratisbona 1903, 22) sobre la *Quaestio* del primado en Buenaventura: «A nuestro entender, es ésta la más extensa exposición científica de tal doctrina en la edad de oro de la escolástica.»

poner más en claro la dirección general de su pensamiento en el progreso ideológico así logrado.

a) El punto concreto de enlace del papalismo de Buenaventura

Qué circunstancias históricas concretas condujeron a los representantes de las órdenes mendicantes a realzar hasta tal punto la suprema autoridad papal, ha sido expuesto anteriormente (II 1). Estos motivos cobran en la obra de Buenaventura una luz nueva.

a) Si anteriormente hemos designado de manera muy general como motivo de su acentuado papalismo la vinculación exclusiva de las órdenes mendicantes a la santa sede, en Buenaventura encontramos una serie de alusiones a las formas concretas de aquella vinculación. Así se ve que toda la contextura de la pobreza franciscana, tal como se fue lentamente elaborando después de la muerte de san Francisco con su distinción de *possessio* y *usus*, estribaba en la atribución de la *possessio* a la santa sede, que era así tenida por sujeto de los bienes de la orden franciscana y de este modo le posibilitaba seguir siendo «pobre». Ello significaba no sólo que la idea esencial de la orden franciscana [41] quedaba en adelante ligada a la santa sede y sólo partiendo de ella podía seguir siendo una realidad, sino que creaba además necesariamente la solidaridad vital que suelen producir las vinculaciones de fortuna. Buenaventura lo comprende con toda precisión y expresa esta realidad de la manera siguiente: «De acuerdo con el derecho común, todos los fieles cristianos son hijos del papa, pero los miembros de una orden de pobreza están además, por razón de un particular título jurídico, sometidos a su obediencia y a su autoridad providente. Efectivamente, si los otros son por decirlo así hijos mayores, que por razón del título de derecho que se les concede pueden disponer de sus

41. La cuestión sobre lo que pertenece a la esencia del franciscanismo, o lo constituye en su sentido propio, es naturalmente discutida. Cf. las observaciones a este propósito de Bierbaum 398ss, en que se resumen las tesis de E. d'Alençon, A. de Sérent y L. Bracaloni. Cf. también A. GEMELLI, *El Franciscanismo,* passim. Que por lo menos para Francisco mismo la pobreza sea ingrediente esencial, no podrá ponerlo en duda nadie que quiera tomar en serio las fuentes. Compárese, amén de la *Regula* y el *Testamentum,* especialmente las *Verba admonitionis* n.o 27, Böhmer 49, y las *Laudes de Virtutibus,* ibid., n.o 64s. En las últimas se saluda en primer lugar a la *Regina Sapientia,* en segundo la *Domina sancta Paupertas,* en tercero la *Domina sancta Caritas.*

bienes eclesiásticos en medida normal, los frailes mendicantes son por decirlo así hijos menores que viven en la familia y como tales están de todo punto confiados a su autoridad» [42].

b) No menos importante que esta radicación ideal y efectiva en la santa sede, era el anclamiento dogmático de la idea franciscana en la autoridad docente del papa. Efectivamente, los clérigos tampoco habían descuidado dar a sus ataques contra las órdenes mendicantes una nota dogmática al presentar la forma de vida de las órdenes mendicantes en contradicción con las doctrinas del Evangelio y de la Iglesia, no menos que con las ordenaciones del derecho civil y canónico [43]. Contra tales intentos, presenta Buenaventura dos contrapruebas de forma muy distinta. Apunta primeramente a la palabra inmediata del Evangelio, que entusiasmó a Francisco y seguiría vigente, *si multa glossarum et expositorum et doctorum dicta viderentur esse contraria* [44]. Sin embargo, más eficaz contra los adversarios tenía que parecer esta otra prueba: la Iglesia misma había canonizado a Francisco y Domingo y tomado bajo su protección la manera de vida de los frailes mendicantes. De donde se seguía que esa manera había sido sancionada por la Iglesia que, como pueblo de Dios, no puede errar [45]. Ahora bien, esta decisión infalible de la Iglesia había sido concretamente tomada por el papa, *cuius definitioni contraire nullatenus licet* [46]. De este modo, la apelación dogmática a la fe de la Iglesia se convierte prácticamente

42. *Apologia pauperum* c. 11,7 en *Opera* VIII, 312b. La situación jurídica de los bienes se aclara en los núms. 4-7. Sobre la situación jurídica actual cf. EICHMANN-MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts* I (1949) 469.

43. Cf. el breve resumen de *Tractatus brevis* de Guillermo en DEMPF 336; una buena imagen ofrecen las *Obiectiones* a la obra de Buenaventura *Qu. de perf, ev.* a. 2; *Opera* V, 134s, ibid., la *Replicatio adversus obiectiones postea factas* 149-155 y las observaciones varias veces aducidas a la *Qu. de mendicitate* de Buenaventura; DELORME 332ss. Pero aquí entra también toda la literatura sobre la controversia.

44. *De perf. ev.* q. 2 a. 1 c: V, 130b.

45. *De perf. ev.* q. 2 a. 2 adv. obi. postea factas IV, V, 153a: «Sed si erravit hoc approbando, et constat eum (sc. Honorium papam) hoc approbasse et confirmasse; constat etiam, quod universalis ecclesia per totum mundum huiusmodi ordines et status acceptat. Concludendum est ergo secundum dictum huius hominis unius, quod universalis ecclesia tota erravit et decepta fuit... quod est horribilissimum et incredibilissimum, quod Deus permitteret sic errare universaliter populum sanctum suum...»; *Apol. paup.* c. 10,4, VIII, 305a: «Quod si verum est, per omnem modum apostolica erravit ecclesia, quae statum talium approbavit et auctores huiusmodi haeresum catalogo Sanctorum ascripsit.» A decir verdad, en Buenaventura esta prueba, tomada del «sentido de la fe» de la Iglesia, no aparece aún con la independencia que amenaza alcanzar en parte hoy día, sino en unión con las pruebas bíblica y patrística.

46. *Apol. paup.* c. 11,10; VIII, 313b.

en apelación a la autoridad infalible del papa. Y así, al papa habla en último término, cuando Buenaventura, en tono de conjuro, le grita a la santa Iglesia: «A ti, Iglesia santa romana, nueva Ester que está levantada entre los pueblos como madre de todas las Iglesias, como reina y maestra en materias de fe y costumbres, a ti invoca llena de confianza la comunidad de tus pobres, para que tú que como madre los diste a luz y como nodriza los alimentaste, ahora como reina los defiendas con poder y justicia... Levántate, madre santa, y haz justicia (Est 3,6), porque causa tuya es que la orden de los pobres hermanos menores realice bien la verdad evangélica; causa tuya es si, con la manera de vida por ti aprobada, se desvía de la verdad. Consiguientemente, si a esta santa forma de vida se la acusa de error, tú eres acusada de error por razón de la aprobación por ti impartida, y tú, hasta ahora maestra de la verdad, eres acusada de aprobar el error, eres objeto de burla por la arrogancia de los modernos, como si no supieras de derecho divino y humano» [47]. Por aquí se ve cómo adquiere su agudeza extrema la identificación de la orden con la Iglesia romana, es decir, con la sede papal.

b) Líneas fundamentales de la teología primacial de Buenaventura

α) La idea fundamental de la doctrina de Buenaventura sobre el primado es la *reductio*

Buenaventura interpreta el sentido y la esencia del primado papal partiendo de aquella idea que puede con razón calificarse de idea fundamental de su síntesis teológico-filosófica: la idea de la *reductio* [48]. Idea que es preciso procurar entender primeramente, si queremos lograr una imagen de la doctrina de nuestro santo sobre el primado. Brevemente, tal vez pueda decirse sobre este punto lo que sigue: en su sentido teórico concreto, la palabra *reductio* es un préstamo del neoaristotelismo árabe de Averroes [49]; en su empleo

47. Ibid., c. 11,16; 315b.

48. Cf. la exposición concisa de esta idea en el *Opusculum de reductione artium ad theol,* Op. V, 319-325.

49. Las pruebas en la edición de Quaracchi de las obras de san Buenaventura. El dudoso axioma se cita también expresamente en la cuestión sobre el primado, *De perf. ev.*

sistemático está definida por motivos que proceden del neoplatonismo del Pseudo-Dionisio [50]. El concepto de *reductio* parte, en efecto, del axioma tomado de Averroes y fundado en Aristóteles de que en todo género hay algo primero y supremo que sirve de medida para todos los demás seres del mismo género. De donde se sigue que en todo género hay cierto margen de variación de realizarse las formas, que va de un límite superior, normativo, a un límite inferior que recibe la norma. Así pues, la unidad del género no tiene en sí nada de rígido ni esquemático, sino que es más bien una unidad relacional o, como dice Buenaventura, una unidad reductiva, que se da precisamente porque es propia de todos los individuos de un género la reductibilidad a un principio único superior. Es sabido que, partiendo de aquí, construye Buenaventura la esencia del mundo y de la historia, «reduciendo» el universo por Cristo a Dios [51]. Pero también el primado del papa es entendido partiendo de ahí como *reductio ad summum in genere hominum, cuiusmodi est Christi Vicarius, pontifex summus* [52].

Más concretamente distingue Buenaventura un *ordo perfectissimus* y un *ordo perfectus*. Donde tiene lugar el *ordo perfectissimus*, es decir, en la jerarquía celeste de la Jerusalén celestial, la *reductio* se refiere inmediatamente a Dios mismo. Pero donde sólo existe un orden de perfección sencilla, es decir, en la jerarquía eclesiástica, que no es la Jerusalén celestial misma, sino solo «a la manera de la jerusalén celestial», el fin inmediato y próximo de la *reductio* no es Dios mismo, sino el vicario de Cristo como *summus in genere hominum* [53]. Se impone inmediatamente la pregunta: ¿No se trasq. 4 a. 3 f 24; v, 192b en esta forma: «In quolibet genere est unum primum, per quod mensurantur et ad quod reducuntur omnia, quae sunt in illo genere.»

50. Así claramente en *De red, art.* x, 319-327. Que también Tomás (aunque menos abiertamente) ponga como base de su sistema el concepto de la *reductio*, muéstralo A. WALZ, *Thomas von Aquin*, Basilea 1953, 86: «Como se ve, el aristotélico Tomás emplea sin reparo la idea de Platón y del Pseudo-Dionisio de la salida *(exitus)* de las cosas de Dios y de su retorno a Él *(reditus)* que había empleado ya al comienzo del comentario de las Sentencias.»

51. Cf. aparte *De reductione* por ej., *I Sent.* d. 37 p. 1 a. 3 q. 2 c: I, 648b; *IV Sent.* d. 43 a. 2 q. 2 c: IV, 898 a; q. 3 c: 898s.

52. *De perf. ev.* q. 4 a. 3 c: v, 194b. Al final del mismo párrafo, resume Buenaventura una vez más así su pensamiento: «Sic ergo unus debet esse. ad quem reducatur universalis subiecto et hoc, quia... sic exigebat universalis iustitiae ordo.» Esta universalis iustitia, que pide tal *reductio ad unum* comprende la *iustitia naturalis, civilis* y *caelestis* (194a).

53. Ibid., 194b.

lada aquí sin razón al vicario de Cristo un predicado que razonablemente solo puede referirse al hombre Cristo Jesús? Aplacemos, sin embargo, por ahora la respuesta, para exponer en toda su extensión la idea de Buenaventura.

Y es así que el doctor seráfico aclara la posición que conviene al papa por razón de su puesto en el proceso de *reductio*, con dos imágenes luminosas: con una comparación tomada del macrocosmos y otra del microcosmos. Buenaventura afirma que el papa significa en el orden existencial de los hombres lo que es en el macrocosmos el *primum mobile* y el *primus motor*. Y como en el microcosmos de la vida humana hay un solo miembro principal y como tal puede considerarse, según se mire la cabeza o el corazón y una sola fuerza directriz de la totalidad del hombre, que es el libre albedrío; así estaría el papa en el mundo de los hombres [54]. Sólo partiendo de esas imágenes se entiende plenamente una forma postrera que dio Buenaventura al tema de la *reductio:* la reducción de la humanidad al papa es una reducción total, en cuanto no sólo es en último término la cabeza religiosa de la humanidad, sino que representa también su cúspide única e indivisible y, por tanto, la cúspide a la vez política y religiosa. «Efectivamente, como quiera que es sumo sacerdote según el orden de Melquisedec, que era a la vez rey de Salem y sacerdote del Dios altísimo (Gén 14,18), y Cristo dispone de ambas potestades, así también el vicario de Cristo en la tierra ha recibido ambas potestades de Cristo mismo, de forma que a él le convienen las dos espadas... De donde se sigue con toda claridad que ambas potestades son reductibles a él como al jerarca primero supremo y único» [55].

54. Ibid., 194a. Que Buenaventura no entiende por *liberum arbitrium* estrictamente la «voluntad libre», sino la cúspide del espíritu humano, se podría fácilmente demostrar por el comentario de las Sentencias. Sobre el texto aquí tratado cf. Tomás de York *Manus que contra Omnipotentem* c. 17, BIERBAUM 153: «...summus pontifex est totius ecclesiae hierarcha, a quo est descensio et distributio potestatum in omnibus membris, que sunt in ecclesia sicut a capite in omne corpus est donorum diffusio». Calificación del papa como *caput* et *cor* en c. 18: 159.

55. Ibid. ad 8: 196b. En el mismo sentido se cita en la *Apol. paup.* c. 11,10; VIII, 313b un pasaje del *Liber Extra* (C. 6 1. 1 t. 33 una sentencia de Inocencio III): «Ad firmamentum caeli, id est universalis ecclesiae, fecit Deus duo luminaria magna (Gén 1,16). id est, duas instituit dignitates, quae sunt pontificalis auctoritas regalisque potestas. Sed illa quae praeest diebus, id est spiritualibus, maior est; quae autem noctibus, id est carnalibus, minor, ut, quanta est inter lunam et solem, tanta inter reges et pontifices differentia cognoscatur.» Lo importante aquí es la identificación de Iglesia y mundo: El cielo en que brillan papa y emperador es la Iglesia, de donde resulta forzosamente la subordina-

β) La tergiversación del concepto de jerarquía en el sentido de la idea de primado

Mientras Buenaventura, de manera extraña, renuncia a insertar la dignidad papal en el gran esquema jerárquico de las *Collationes in Hexaemeron* [56], en el *Comentario a las Sentencias* y en el *Breviloquio* reconoce al papa como cúspide suprema de la jerarquía eclesiástica [57]. También aquí las *Quaestiones de perfectione evangelica* ofrecen una vez más la claridad máxima: la unidad de la Iglesia exigiría que ésta, como jerarquía única, cuerpo único y esposa única, tenga también un jerarca único, una cabeza única y un esposo único, puesto que corresponde al papa en la ordenación visible de la Iglesia [58]. Emparentada con esta idea está una argumentación *a minori ad maius* tomada del Antiguo Testamento, que viene a decir lo siguiente: Si ya en tiempos de la ley mosaica había un sumo pontífice único, síguese que ahora sobre todo debe haberlo en el tiempo de la ley de gracia, cuando la unidad ha venido a ser más

ción del emperador. Con ello el concepto de Iglesia se desplaza de hecho en dirección de la idea posterior de «cristiandad» (cf. sobre todo É. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Lovaina-París 1952). Importante es también que la distinción *carnalis-spiritualis* no se entiende ya ética o pneumáticamente, sino con respecto a los estados, en el sentido de la contraposición laico-clérigo.

56. *Hex.* XXII, 1-22 en *Opera* V, 437-444a (cf. DELORME, *Visio* IV, Coll. III, 249-257). La razón está en el modelo utilizado por Buenaventura, es decir, las obras de Joaquín, que no conocen pareja estructura. Estos textos, juntamente con las obras del Pseudo-Joaquín ya claramente antijerárquicas, constituyen el punto de partida de la teología antipapal de los espirituales franciscanos, de que hablaremos luego brevemente. Buenaventura logró todavía unir en su propia persona las dos actitudes que posteriormente se enfrentaron entre sí: De una parte era, en cierto grado, espiritual; de otra, dentro de ciertos límites, «curialista», y no digamos de su clara afirmación del primado y de la jerarquía en general.

57. *IV Sent.*, d. 24, p. 2, a. 2, q. 4c; IV, 635a-b; sólo de pasada en el *Breviloquium* 6, c. 12: V, 278b: «...unus pater patrum, qui Papa merito appellatur, tanquam unus, primus et summus pater spiritualis omnium patrum, immo omnium fidelium et hierarcha praecipuus, sponsus unicus, caput indivisum, pontifex summus, Christi vicarius, fons, origo et regula cunctorum principatuum ecclesiasticorum, a quo tanquam a summo derivatur ordinata potestas usque ad finem ecclesiae membra, secundum quod exigit praecellens dignitas in ecclesiastica hierarchia». De modo totalmente distinto responde Tomás a las pruebas del sacerdocio secular en la doctrina sobre la jerarquía: «Ad aliud dicendum, quod ecclesiastica hierarchia imitatur caelestem quantum potest, sed non in omnibus. In caelesti enim hierarchia distinctio donorum gratuitorum, secundum quam ordines distinguuntur, sequitur distinctionem naturae, non autem in hominibus, et ideo cum angelorum natura sit immutabilis, angelus inferioris ordinis ad superiorem ordinem transferri non potest, quod tamen in ecclesiastica fieri potest... Unde non est inconveniens, si in ecclesiastica hierarchia aliquis inferioris ordinis exerceat aliquod officium superioris ordinis eius commissione (*Contra impugnantes*, c. 4, ed. MANDONNET 50s).

58. *De perf. ev.* q. 4a. 3 c: 194b.

profunda, el oficio de obispo más digno y más alto, la obediencia mayor y la jerarquía más ordenada en parangón con la de entonces [59].

En este punto resulta a la vez evidente la debilidad y hasta el peligro del pensamiento jerárquico de Buenaventura, inicialmente tan luminoso. Porque ¿pueden trasladarse realmente todos los datos del Antiguo Testamento sin más al Nuevo con un «cuánto más», *eminentiori modo?* ¿O no habrá más bien que borrar muchas cosas *via negationis?* Cabe preguntar sobre todo si pareja argumentación, precisamente respecto de la dignidad sumosacerdotal, no está directamente vedada por la carta a los Hebreos. Porque según las claras palabras de este texto, el equivalente novotestamentario del sumo sacerdote de la antigua alianza no está representado por sacerdote alguno puramente humano, sino por el sumo sacerdote Cristo, definitivo y en verdad único (Heb 4,14-10,18). Ni es cierto que el orden novotestamentario sea más cerrado y compacto que el orden veterotestamentario, antes bien en él se ha roto la cerrazón de la imagen para abrirse a la realidad, con la que forma ahora una unidad inmediata [60]. Así, no es posible omitir graves reparos a estas ideas de la doctrina sobre el primado en san Buenaventura, reparos que han de quedar por de pronto sólo como interrogantes, hasta que hayamos expuesto el esquema total de sus concepciones.

γ) El límite interno de la potestad primada según Buenaventura

Hay que mirar como mérito de nuestro santo que, a pesar de la situación descrita, no cayera en la tentación de afirmar una totalidad del poder papal, que hubiera sido ya de todo punto incompatible con el pensamiento del Nuevo Testamento [61]. Buenaventura conoce el límite interno de este poder y se esfuerza en mantener la relación inmediata de la Iglesia con Cristo. Así, afirma que hay en la Iglesia un principio interno y otro externo de unidad y, consiguientemente, el papa solo es el principio externo de su unidad, mientras la fuerza

59. Ibid., f. 1. 189a.

60. Así he tratado de hacerlo ver, siguiendo un magnífico pasaje de Agustín *Contra epistolam Parmeniani* (II, 7,14 en CSEL 50, 1; 59s) en mi trabajo *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* 163s.

61. A este peligro no parece haber escapado del todo, por ejemplo, Tomás de York. Cf. el juicio de DEMPF, *Sacrum imperium* 338s q 349ss.

interna que sostiene esa unidad sólo es y sólo será siempre Cristo mismo. De donde se sigue que la unidad de la Iglesia no está primeramente en el hecho de que tenga un obispo único supremo, el papa romano, sino que tiene un Señor único, que es Jesucristo. Sólo partiendo de él y sólo mirando a él, puede el papa realizar su función externa de centro, que está siempre ligada a la realidad de este centro interno. Teóricamente es exacto que la distinción de Buenaventura atribuye a Cristo la *interior influentia charismatum et gratiarum* y al papa la *derivatio et dispensatio exterior ministeriorum et iurisdictionum* [62]. Ya la elección de los términos *derivatio* y *dispensatio* pone de manifiesto que en la relación del principio externo de unidad de la Iglesia con el principio interno no tiene lugar una simple yuxtaposición, sino una compenetración que significa subordinación y sobreordenación y, más aún, dependencia esencial interna de lo de fuera respecto de lo de dentro. Lo interior sigue siendo verdaderamente «señor» de lo exterior, y lo exterior no se convierte ya, precisamente por su «vicariedad» en representación de lo interior. Es más, tal vez pueda decirse que precisamente la determinación de la relación *interior influentia — exterior derivatio* es un esclarecimiento profundo de lo que debe significar «vicariedad» en sentido teológico [63].

62. *De perf. ev.* q. 4, a. 3c; 149b, más fund. 16; 192a. Cf. sobre este pasaje las atinadas observaciones de ŠILIĆ 158ss. L. HÖDL, *Die Lehre des Petrus Johannes Olivi O.F.M. von der Universalgewalt des Papstes,* Munich 1958, observa (p. 15) que esta prueba dada por mí, no quiere decir nada, porque en la discusión de la unidad de la Iglesia y del primado del papa se trata precisa y exclusivamente del orden visible de la Iglesia y, más concretamente de la constitución eclesiástica, cuyas columnas son el primado y el episcopado. Mas así se desconoce el interrogante puesto por mí. Para fundamentar el episcopado como oficio independiente la prueba aducida no dice realmente nada; en cambio, es decisiva para determinar la relación entre cristología y eclesiología, es decir, para la cuestión del lugar teológico del oficio eclesiástico como tal.

63. El concepto de vicariedad se estudia precisamente de nuevo en la controversia actual católico-protestante. Después de una repulsa completa por HARNACK, *Christus praesens — Vicarius Christi,* SAB 34 (1927) 446, ha hallado cierta valoración en KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I, 1, 1932, 99ss. Cf. de lado católico M. MACCARONE, *Vicarius Christi, Storia del titolo papale,* Lateranum NS 18, 1-4, Roma 1952; J. TERNUS, *Chalkedon und die Entwicklung der protestantischen Theologie,* en *Chalkedon* III, 572s. Naturalmente estoy lejos de afirmar que la distinción *influentia interior y derivatio exterior* sea invención de Buenaventura. Habría más bien que estudiar sus antecedentes. Lo esencial es que Buenaventura supo usar de esta distinción en el momento debido, y así la redescubrió por decirlo así, para su sistema.

c) Valoración

Una posición valorativa sobre la teología primacial de Buenaventura podría tal vez perfilarse a la postre de la manera siguiente:

α) El intento de interpretar la realidad del primado por el concepto de reducción debe calificarse de desafortunado y peligroso. Amenaza con colocar al papa en un puesto que en verdad sólo corresponde a Cristo. Así, este intento no puede justificarse, aunque pueda comprenderse por el impulso total del sistema.

β) La inserción del papa en el esquema jerárquico no es original de Buenaventura [64]. En todo caso, la designación del papa como *summus hierarcha* que de pronto puede parecer brillante, es también peligrosa dentro de una estricta inteligencia del concepto de jerarquía desde el sistema dionisíaco.

γ) Este peligro, sin embargo, está conjurado en cierto modo por Buenaventura mediante la distinción de un principio interior y otro exterior de la unidad de la Iglesia, de tal manera relacionados entre sí que el principio exterior de unidad está con el principio interior en la relación de vicariato. Ante todo, el papa no es *Vicarius Christi* en el sentido de que esté ahora en lugar del Cristo histórico que vivió sobre la tierra, sino más bien de suerte que representa exteriormente al Señor que vive y reina ahora, y actualiza su presencia [65]. En esta distinción hay que ver un mérito esencial de la doctrina bonaventuriana sobre el primado, tanto más cuanto que la situación histórica se prestaba para inducir a radicalismos.

δ) Apoyado en esta situación histórica, anticipó también Buenaventura la idea de concretar la infalibilidad de la Iglesia en el

64. *In IV Sent.*, d. 24, p. 2, a. 2, q. 4 c en *Opera* IV, 635a-b presenta Buenaventura el esquema de jerarquías que culmina en el papa, expresamente como pieza de la tradición de la escuela. Cf. también la aplicación de esta idea en Tomás de York, por ejemplo, c. 17, BIERBAUM 151-155

65. Cf. a este propósito el concepto de actualización, tal como la ha desenvuelto Daniélou en su controversia con O. Cullmann sobre la idea de tradición: J. DANIÉLOU, *Réponse à O. Cullmann: Dieu vivant* 24 (1953) 107-116, par. 110 y 114.

papa, idea que no se expresa de propósito, pero está claramente insinuada [66]. Esta situación histórica tuvo un efecto de ilimitación, cuando Buenaventura se expresó resueltamente en favor de la forma curialista de la teoría de las dos espadas [67]. Así pues, si de una parte en Guillermo de St. Amour y Gerardo de Abbeville se anuncia el conciliarismo de los siglos siguientes, en la literatura polémica franciscana se encuentran ya indudablemente preparadas las piedras para construir el papalismo intensivo de Bonifacio VIII y sus sucesores. Que el movimiento franciscano fomentara el giro del ejercicio del primado en dirección de prácticas de centralismo estatal, no puede tampoco ponerse en duda después de lo dicho. Sin embargo, si se atiende a la línea estrictamente teológica a que apuntaba la obra de Buenaventura, no se podrá dudar que, no obstante todos los reparos, es el camino de un centro razonable al que quiere conducir. Si se tienen en cuenta las limitaciones impuestas por la historia y la forma sistemática, puede decirse que, aun en la doctrina sobre el primado de Buenaventura, opera aquel espíritu moderado de centro que se deja sentir en general como lo más benéfico de su teología [68].

III. El cambio de frente en la controversia sobre la pobreza a comienzos del siglo XIV

Antes de concluir no conviene pasar por alto el hecho de que al papalismo franciscano no le faltó un epílogo *sui generis*. Pedro Juan Olivi, que venía de la escuela de Buenaventura [69], escribió hacia fines

66. Cf. los textos antes aducidos (notas 43 y 44). También en la edición de Quaracchi de las obras de san Buenaventura v, 198, n.° 3b. Véase asimismo J. Uhlmann, *Die Vollgewalt des Papstes*, 189-193.

67. Sobre los antecedentes de esta doctrina: H.-X. Arquillière, *Origines de la théorie des deux glaives* en StudGreg I (1947) 501-521.

68. El principio de la *medietas* es mirado por Buenaventura como uno de los principios fundamentales para el hallazgo de la verdad. Cf. por ejemplo *III Sent.*, d. 5, a. 2, q. 2c en *Opera* III, 133a; *De perf. ev.*, q. 2, a. 3c; V, 160a; *I Sent.*, d. 32, a. 1, q. 1c; 558a; ibid., q. 2c, 560b; *IV Sent.*, d. 8, p. 2, 1 q. 2 ad 11.12, IV, 195b. Poderosa elevación hacia lo metafísico en *Collationes in Hexaemeron* I: v. 330ss. Cf. R. Šilić, *Christus und die Kirche* 75-89, p. 79. Lo medio — *medium* — desempeña un gran papel en el pensamiento de Buenaventura.

69. Cf. Geyer, *Die patr. u. schol. Phil.* 490s, p. 491: «Según Fr. Ehrle... conservó el carácter de la escuela de san Buenaventura con mayor fidelidad que Roger de Marston y Richard de Middletown.» No fue, sin embargo, nunca discípulo de Buenaventura, que acabó

del siglo XIII una *Quaestio*, en que defendía el primado del papa de manera semejante al doctor seráfico [70]. Pero, cuando pocos años más tarde se agudizó la disputa dentro de la orden, se puso de parte de los espirituales, siquiera tampoco aquí estuviera totalmente en contradicción con Buenaventura, quien, hacia el término de su vida, se declaró expresamente en favor de una forma moderada del joaquinismo [71]. Sabido es con qué viveza se puso ahora la santa sede contra el ala de los espirituales en favor del partido centrista de la orden. En este contexto redactó Olivi su *Comentario al Apocalipsis*, desgraciadamente todavía sin imprimir, en que se propuso interpretar proféticamente la historia desde el punto de vista de Joaquín [72]. En esta obra del extremoso franciscano, que dejaba muy atrás el incipiente conciliarismo de los clérigos seculares, Olivi ve en el papa al anticristo. La Iglesia papal ha dejado de ser la Iglesia de Jesucristo; este título ha pasado ahora a la comunidad de los espirituales [73], Olivi se convierte finalmente en el santón de estos espirituales, en su nuevo profeta por encima del mismo Joaquín [74],

su actividad docente en 1257, mientras los estudios de Olivi caen hacia 1268; cf. van Steenberghen en: *Fliche-Martin* 307. Si Jansen califica en LThK VII, 709, a Olivi de «discípulo de Buenaventura», hay que entenderlo en sentido mediato.

70. A ello alude la edición de Quaracchi de las obras de san Buenaventura: V, 198, n.° 3 fin. La *Quaestio* se intitula: «An Romano Pontifici in fide et moribus sit ab omnibus tanquam regulae inerrabili obediendum.»

71. Sin embargo, Buenaventura entendía la era del Espíritu en sentido puramente escatológico y traída única y exclusivamente por Dios, mientras los espirituales pensaban traerla por sí mismos o la creían ya inaugurada en sus comunidades. Sobre el movimiento de los espirituales en general cf. F.X. Ehrle, *Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziscanerorden und zu den Fraticellen*, en ALKG III (1887) 553-623.

72. Una extensa indicación del contenido de los comentarios al Apocalipsis nos lo ofrece Benz, *Ecclesia spiritualis*... En sus explicaciones me fundo para lo que sigue. Sobre la tradición manuscrita cf. Ehrle, en: ALKG III, 492ss. Cierta visión de la teología de la historia de Olivi nos la deja entrever su carta a los hijos de Carlos II de Nápoles del año 1295 que publicó Ehrle, en ALKG III, 534-540. Sobre el pensamiento de Olivi acerca del primado, véase también el amplio párrafo en las exposiciones de Ehrle: *Olivi und der «spiritualistische» Exkurs der Sachsenhäuser Apellation Ludwigs des Bayern.*

73. Cf. Benz 265s, par. 285ss y 307ss. La idea de decadencia de que parte Olivi en esta tesis, aparece en sus bases teológicas en la mentada carta, l.c. 534: «Universitatis consideranti ordinem occurrit multiformiter nimiumque admirabiliter lex Christi ierarchica ab ipso sollemniter promulgata videlicet: "Nisi granum seminis cadens in terra mortuum fuerit, ipsum solum manet, si autem mortuum fuerit, multiplicem fructum affert" (Jn 12,24). In hoc enim fundatus est universalis cursus et fluxus omnis naturalis mutationis et motus, secundum quem corruptio unius est generatio alterius... Hac etiam lege imperialiter proficiscitur omnis actio dei. Nam creatio quasi pro fundamento preambulo exigit, ut de nichilo fabricet opus suum... Et hinc est, quod radix omnis gratie ac celestis et subcelestis ecclesie in humilitatis centro et, ut sic loquar, in centrali nichilo suscipit fundamentum et etiam incrementum.»

74. Benz, 349ss. Según Benz, Olivi fue abiertamente elevado a «figura de guía mesiá-

con lo que su doctrina del anticristo viene igualmente a ser firme axioma de este movimiento.

En la literatura polémica siguiente se multiplican las imágenes en que el papa aparece con cola y los obispos con cara de demonio: el movimiento de los espirituales se convierte resueltamente en antijerárquico y acaba en el sectarismo [75]. Si la doctrina de Lutero sobre el papa como anticristo tuvo su fuente en estas imaginaciones, no me es posible decirlo [76]; pero no puede discutirse que aquí se le preparó por vez primera el campo espiritual en que sería posible. En este sentido habla acertadamente Ernst Benz de la «Reforma franciscana del siglo XIV»; lo que debe rechazarse para el siglo XIII, si se entiende la reforma en sentido protestante [77]. Este peculiar giro de las ideas da que pensar. En todo caso debe entenderse como una admonición ante toda forma de radicalismo: sin el exagerado curialismo que se desplegó aquí y allá en el siglo XIII, hubiera sido

nica». Cf. EHRLE, en ALKG III, 442. Ehrle aduce también la declaración de un proceso inquisitorial del año 1321, que es significativo de la estimación de Olivi entre los espirituales: «Item dicit, se audivisse in sermone publico in Narbona, quando fiebat festum de fratre P. Johannis, quod frater P. Johannis erat pater eorum et sanctum non canonizatus et non oportebat quod per hominem canonizaretur, quia deus canonizaverat eum in vita et in morte...»

75. Cf. la exposición, desde luego tendenciosa, en BENZ, 349-432. Algo más importante se encontraría en una serie de antiguos impresos, no investigados aún, que se añaden generalmente a las obras de Joaquín. En ellos encontré en gran número las mentadas figuras. Es evidente que esta tendencia antijerárquica no correspondía para nada a la intención de Joaquín. Cf. L. TONDELLI, *Il libro delle figure dell'abate Gioachino da Fiore*, I, Turín s.a. (1939); H. GRUNDMANN, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, Marburgo 1950 (*Münstersche Forschungen* 1), en que Grundmann corrige las parcialidades de su primer libro sobre Joaquín *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig 1927. En cambio el antijerarquismo se anuncia ya claramente en el Pseudo-Joaquín, así, por ejemplo, cuando en el comentario pseudojoaquínico de Jeremías (Venecia 1516) c. 8s. 18r se dice: «Milvus autem designat praelatos et alios antichristi futura membra.» C. 25s. 54v: «Superbia praelatorum ruenda est et gloria corruenda...» No hay que pasar, sin embargo, por alto que la designación de la Iglesia como Babilonia fue facilitada por la identificación de la Iglesia con el mundo, que venía de mucho más atrás (véase nota 53). A ideas semejantes en la antigua Iglesia aludo ya en el primer trabajo de este volumen.

76. Es cierto, en cambio, que los reformadores protestantes conocían el antipapalismo del partido del clero secular y trataron de explotarlo para sus fines. Flaccius Illyricus publicó de nuevo las obras de Guillermo de St. Amour y las imprimió en Basilea en 1555. Cf. BIERBAUM, 380. Las líneas generales de esta corriente ideológica están muy bien trazadas por E. SEEBERG, *Gottfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit*, Meerane 1923. Sin embargo, en cuanto a las dependencias históricas, nada nuevo nos dice.

77. El subtítulo del libro de Benz dice: *Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*. Lo mismo que la dedicatoria «A la Iglesia del futuro» y la glosa de los acontecimientos particulares con textos del Gran Inquisidor de Dostoievski el subtítulo da bien a entender la tendencia de la obra. Cf. su recensión por DEMPF, *Ecclesia spiritualis oder Schwarmgeisterei?*: «Hochland» 2 (1935), 170-173, y A. MIRGELER en ZKG 55 (1936), 286-294.

imposible el mito de Babilonia en el siglo XIV y seguramente también el de los reformadores del siglo XVI. En conclusión, el extraño cambio de frente en la lucha por la inteligencia del primado papal, que se dio a fines del siglo XIII y principios del XIV, significa una apremiante llamada a aquel espíritu de moderación y término medio que, sin preguntar por ventajas ni desventajas, sólo quiere estar al servicio de la verdad. Porque, a la postre, sólo de este espíritu nace el verdadero provecho de la Iglesia y del mundo.

Parte segunda

LA IGLESIA Y SUS OFICIOS

Origen y naturaleza de la Iglesia [1]

I. La Iglesia, signo y misterio de fe

Cuando, por los años de 1586-1593, publicó Roberto Belarmino sus famosas controversias sobre las cuestiones de la fe cristiana y puso con ellas los fundamentos del moderno tratado *De Ecclesia*, lo hizo esencialmente deslindando el concepto protestante de cristianismo y de Iglesia. Así se comprende que, contra la nueva doctrina de una invisibilidad esencial de la Iglesia, se recalcara sobre todo el lado visible de la misma, por el que se legitimaba también en el orden visible como la verdadera Iglesia de Jesucristo. De hecho, una de sus funciones irrenunciables es ser «signo de Dios entre los pueblos», como lo subrayó el concilio Vaticano de 1870, que vio cumplida en la Iglesia la profecía de Isaías: «Y en aquel día extenderá el Señor nuevamente su mano para atraer los restos de su pueblo... y enarbolará un estandarte entre las naciones y reunirá

1. Este trabajo apareció en 1956 en una revista destinada al gran público y por ello se renunció en él, en gran parte, a las pruebas científicas. La intención de ofrecer una exposición, ajena a toda polémica, de las líneas fundamentales de la idea novotestamentaria sobre la Iglesia, justifica, a mi entender, el que no introduzca cambios esenciales en este breve esbozo; sobre todo cuando — especialmente en lo tocante al concepto de cuerpo de Cristo — me siento apoyado, de manera inesperada, por las nuevas investigaciones; cf. el gran artículo σῶμα por E. Schweizer, en ThW VII (1964), 1024-1091, p. 1064-1070, donde con gran énfasis se pone de relieve el contexto de la idea de cuerpo de Cristo con la última cena y con el motivo del primer padre. También lo dicho sobre el origen de la Iglesia me parece no estar aún superado. Una comparación detallada con la moderna literatura exegética debería intentarse en un esbozo sistemático de la eclesiología, a la mayor brevedad posible.

a los fugitivos de Israel y recogerá a los dispersos de Judá de los cuatro puntos de la tierra» (Is 11,11s). Así se explica que la eclesiología moderna se ocupe sobre todo en demostrar la visibilidad de la Iglesia y su concentración en el papa, en hacer comprensible a la Iglesia como signo visible de Dios, como bandera que Dios levanta sobre el monte santo para mostrar, sin error posible el camino recto a la humanidad extraviada.

Esto era seguramente una tarea muy importante, pero con ello no se decía todo lo que debe decirse de la Iglesia; es más, quedaba intacto su más íntimo misterio, su verdadera esencia. Así surgía el peligro de que el cristiano particular concibiese la Iglesia como una organización jurídica, que está frente a él, lo mismo que siente el aparato estatal como algo que se le enfrenta. «La Iglesia» significaba ahora a los sacerdotes, obispos y papa; pero el que cada creyente estuviese penetrado de la corriente viva de esta Iglesia, que él mismo fuese una pieza de la Iglesia, apenas si entraba en la conciencia del creyente particular. Así se explica que pareciese como el comienzo de una nueva primavera, como nueva marcha vigorosa y esperanzadora, el que después de la primera guerra mundial, la nueva generación, dándose la mano con algunos teólogos aislados del siglo XIX, inyectó nueva vida a la palabra sobre el cuerpo místico de Cristo y comenzó de nuevo a vivir enteramente de la conciencia de que «nosotros somos la Iglesia, el cuerpo místico del Señor». Entonces acuñó Romano Guardini esta palabra audaz y henchida de esperanza: «Ha comenzado un proceso de incalculable alcance: la Iglesia se despierta en las almas.» De lado protestante, hablaba Otto Dibelius «del siglo de la Iglesia» y Gertrudis von le Fort cantaba a la Madre reencontrada, la Iglesia católica, en sus himnos imperecederos a la Iglesia. Se había descubierto que la Iglesia no es sólo el signo de fe, sino también el misterio de fe, una parte de la gloria oculta de Cristo; y que lo segundo es todavía más grande que lo primero.

Después de la segunda guerra mundial, no volvió a despertarse esta pasión. En su lugar, aparecieron y arraigaron el escepticismo, la resignación y la crítica. Criticar a la Iglesia pareció entonces francamente de buen tono entre los cristianos, que de pronto prefirieron entender la Iglesia como autoridad y organización, a la que podía echársele la culpa de los propios fallos.

En esta situación de desencanto se le planteó a la eclesiología una nueva tarea. Era menester contemplar de nuevo el lado interno y externo de la Iglesia. En el primer entusiasmo del redescubrimiento de la realidad del cuerpo de Cristo, los teólogos apenas se habían preguntado por su unidad. Por de pronto se erigía simplemente la nueva doctrina dogmática acerca del misterio de la Iglesia junto al viejo tratado apologético del *De Ecclesia*. Pero así surgía el peligro de una fatal doble vía, de una división de la Iglesia en «Iglesia del derecho e Iglesia de la caridad», según una famosa consigna (que procedía en último término de Rudolf Sohm). La palabra «cuerpo de Cristo» casi corría el peligro de predicar la incorporeidad de la Iglesia (Koster). En realidad, sólo hay una Iglesia indivisible que es a la vez misterio y signo de fe, vida misteriosa y manifestación visible de esa vida. Esta unidad esencial de visibilidad e invisibilidad en la Iglesia es lo que vamos a explicar brevemente en las páginas que siguen partiendo desde su verdadero núcleo.

II. La unidad de los dos aspectos del concepto de Iglesia

1. *El origen de la Iglesia*

De entre las muchas y complicadas cuestiones relacionadas con el problema de la fundación de la Iglesia por Jesús, sólo cabe destacar aquí una pequeña sección. Aquélla precisamente que esclarece el núcleo del pensamiento eclesial de Jesús. Que Jesús quiso ser más que un propagandista de una nueva moralidad, que por lo demás no sería obligatoria y quedaría al capricho del individuo; que quiso más bien una nueva comunidad religiosa, un pueblo nuevo, lo expresó él mismo con un gesto único y sencillo, que Marcos formula así: «Llamó a los que quiso... y designó a doce...» (Mc 3,13s). Mucho antes de que existiera el nombre de «apóstol» (sólo apareció sin duda después de la resurrección), ya existía la comunidad de los doce, cuyo nombre y esencial era cabalmente ser «los Doce». Toda la importancia que se daba precisamente a ese número de doce, se mostró bien a las claras después de la traición de Judas: los apóstoles (bajo la dirección de Pedro) consideraron como su

primer deber restablecer el número perdido de doce (Act 1,15-26). De hecho, ese número era cualquier cosa menos indiferente o casual. Israel seguía considerándose como el pueblo de las doce tribus, que esperaba para la era mesiánica de salvación el restablecimiento precisamente de las doce tribus de Israel, que habían nacido un día de los doce hijos de Jacob-Israel. Al «designar a doce», Jesús se confesaba como el nuevo Jacob (cf. también Jn 1,51; 4,12ss), que ponía ahora el fundamento del nuevo Israel, del nuevo pueblo de Dios, que había de nacer de estos doce nuevos patriarcas para formar el verdadero pueblo de las doce tribus en virtud de la palabra de Dios; y a esos hombres se les confiaba el esparcir su semilla.

Así, en el fondo, toda la acción de Jesús en el círculo de los doce era al propio tiempo obra de fundación de la Iglesia, en cuanto toda estaba dirigida a capacitarlos para ser padres espirituales del nuevo pueblo de Dios. Más aún, se ha hecho notar que en la autodesignación de Jesús como «Hijo del hombre» vibra siempre el factor fundacional, porque, desde su origen en Dan 7, es palabra simbólica para designar al pueblo de Dios de los últimos tiempos. Al aplicársela Jesús a sí mismo, se designa implícitamente como creador y señor de este nuevo pueblo, con lo que toda su existencia aparece referida a la Iglesia (Kattenbusch). Pero hay naturalmente ciertos momentos en su vida en que gravita con mayor fuerza su intención de fundar la Iglesia. Tales momentos son la colación del poder de atar y desatar a Pedro (Mt 16,18s y Jn 21,15-17) y a los apóstoles (Mt 18,18), y más todavía la última cena. Sabios como A. Schlatter, T. Schmidt, F. Kattenbusch, K.H. Schelkle han mostrado que la última cena debe concebirse como el verdadero acto fundacional de la Iglesia por parte de Jesús. Cierto que precedieron la vocación de los doce y el primado de Pedro; ni una ni otra cosa se suprimen en la cena, sino que se dan por supuestas y ambas cobran con la cena su propio y verdadero sentido. Porque sólo con la cena da Jesús a su futura comunidad un punto específico de apoyo, un acontecimento aparte, que sólo a ella le conviene, la destaca de manera inconfundible de toda otra comunidad religiosa y la reúne con sus miembros y con su Señor para formar una nueva comunidad. Pero aquí es sobre todo instructivo el estrecho contexto con la pascua judía. Si la última cena de Jesús fue una comida pascual o si, al tiempo que se sacrificaban los corderos pas-

cuales, se estaba él desangrando sobre la cruz, no lo sabemos con certeza. En todo caso se da un estrecho nexo con la pascua judía: o insertó Jesús su nueva comida en la antigua comida pascual y así declara su comida como verdadera pascua, o murió en la hora misma en que corría en el templo la sangre de los corderos pascuales, y demostraba así ser el nuevo y verdadero cordero pascual (cf. Jn 19,36 y Éx 12,46; 1Cor 5,7). Ahora bien, la primera noche pascual fue la verdadera hora del nacimiento del pueblo de Israel. Fue la noche en que el ángel de Dios exterminó a los primogénitos de los egipcios y perdonó a los hijos de Israel, los dinteles de cuyas casas estaban marcados con la sangre del cordero (Éx 11-12). Ello acabó por dar al pueblo esclavizado de Israel la libertad de salir de Egipto y convertirse en un verdadero pueblo. Si, pues, Israel celebraba año tras año la pascua, pensaba en su nacimiento como pueblo que le fue dado en aquella noche. La pascua era más que un mero recuerdo; seguía siendo el hontanar del que vivía Israel y lograba su unidad como pueblo de Dios. Israel seguía sintiéndose afirmado sobre el acontecimiento pascual, para recibir de él su renovada fundación. En la fiesta de pascua vuelve a reunirse todo el pueblo de Israel, disperso por todo el mundo y en el templo único de este pueblo para encontrarse aquí, en este lugar único de culto, con su Dios y sentir así el centro de su unidad. «El culto es en el antiguo Israel un acto creador, en que se hace presente la redención histórica y escatológica e Israel es creado de nuevo como pueblo de Dios» [2].

Y ahora podemos reflexionar: Cristo se entiende a sí mismo como el nuevo y verdadero cordero pascual, que muere vicariamente por todo el mundo e instituye la comida en que se come su carne y se bebe su sangre en verdadera y definitiva comida pascual. Esto significa que a esta comida le conviene ahora el sentido que antaño fue característico de la celebración de la pascua judía. Así, resulta que esta comida aparece como el origen de un nuevo Israel y centro permanente del mismo. Como el antiguo Israel veneró un día en su templo su centro y la garantía de su unidad y en la celebración común de la pascua realizó de manera viva esta unidad, así ahora la nueva comida será el vínculo de unidad de un nuevo

2. N.A. DAHL, *Das Volk Gottes*, Oslo 1941, 272.

pueblo de Dios. Éste no necesita ya el centro local de un templo exterior, porque en esta comida ha encontrado una unidad interior mucho más profunda: con su cena el Señor único está personalmente entre ellos, dondequiera que se encuentren; todos comen de un Señor, dentro del cual se funden por esa comida: el cuerpo del Señor, que es centro de la comida del Señor, es el nuevo templo único, que aúna a los cristianos de todos los lugares y tiempos con unidad mucho más real de lo que pudiera hacerlo un templo de piedra. Así, de esta nueva pascua cabe decir de manera más eficaz y real lo que ya se dijo de la antigua: que no sólo fue fuente y centro del pueblo de Dios, sino que lo es y lo será siempre.

Aquí hay que recordar todavía otra serie de ideas, que pueden esclarecer aún más todo el problema. Mateo y Marcos, lo mismo que Juan, transmiten (aunque en contextos distintos) una palabra de Jesús según la cual reedificaría en tres días el templo destruido sustituyéndolo por otro mejor (Mc 14,58 y Mt 26,61; Mc 15,29 y Mt 27,40; Jn 2,19; cf. Mc 11,15-19 par; Mt 12,6). Tanto en los sinópticos como en Juan, es evidente que el nuevo templo «no hecho por mano de hombre» es el cuerpo glorificado de Jesús. Por eso, según todo lo dicho, el sentido de la frase completa sólo puede ser éste: Jesús anuncia la ruina del antiguo culto y, con él, del antiguo pueblo elegido y de la antigua economía mientras promete un culto nuevo y superior, cuyo centro será su propio cuerpo glorificado. Partiendo de aquí cobra también su sentido exacto el relato de que a la muerte de Jesús se rasgó el velo del Sancta sanctorum (Mc 15,38 par). En este rasgarse se cumple simbólicamente de antemano la ruina del antiguo templo. El Sancta sanctorum, cuyo velo se rasga, deja de ser lugar de la presencia de Dios, el templo ha perdido su corazón, y el culto, que todavía se celebra en él por algún tiempo, se convierte así en un gesto vacío. Con la muerte de Jesús el templo antiguo y, por ende, el culto y el pueblo cuyo centro era, pierde toda su legitimidad, porque ahora ha nacido el nuevo culto y el nuevo pueblo cultual, cuyo centro es el nuevo templo: el cuerpo glorificado de Jesús, que representa ahora el lugar de la presencia de Dios entre los hombres y su nuevo centro de culto.

Resumiendo, puede decirse que Jesús creó una «Iglesia», es decir, una nueva comunidad visible de salvación. Jesús la entiende

como un nuevo Israel, como un nuevo pueblo de Dios que tiene su centro en la celebración de la cena, la que ha nacido y en la cual encuentra su centro permanente de vida. O dicho de otra manera: el nuevo pueblo de Dios es pueblo que nace del cuerpo de Cristo.

2. *Configuración del concepto de Iglesia en san Pablo*

La cuestión del concepto paulino de Iglesia es extraordinariamente extensa y complicada. Aquí sólo podemos intentar mostrar con toda brevedad cómo Pablo permaneció fiel al pensamiento nuclear de Jesús y lo esclareció aún más. A tal fin hemos de tener ante los ojos el concepto hasta ahora tan discutido de «cuerpo de Cristo», que Pablo creó para designar a la Iglesia. Nos limitamos aquí a las grandes cartas (sobre todo Rom y 1Cor, aunque también Gál) y damos de mano al problema particular que plantean las llamadas cartas de la cautividad (Ef y Col); y aun en las cartas principales sólo podemos tratar las cuestiones perfectamente delimitadas que pertenecen de lleno a nuestro tema específico.

Pablo habla de la Iglesia como «cuerpo de Cristo» o de los cristianos como «miembros de Cristo» expresamente en 1Cor 6, 12-20; 10,14-22; 12,12-31; Rom 12,4-8; sin utilizar explícitamente la expresión se habla del tema en Rom 5,12-21; 6,1-11; 1Cor 15,21s 44-49; Gál 3,16.26-28, para no mentar sino los pasajes más importantes. Repasando estos textos, pueden distinguirse tres grupos de motivos, que confluyen evidentemente en la denominación de la Iglesia como cuerpo de Cristo.

a) El motivo nupcial (cf. particularmente 1Cor 6,12-20). A la manera como según Gén 2,24 hombre y mujer se convierten en «una sola carne» en el acto de su comercio matrimonial, así Cristo y el cristiano forman juntos «un solo *pneuma*», es decir, una nueva existencia espiritual única. Pablo echa así mano de una imagen que gozó de gran popularidad en el Antiguo Testamento; ya desde el profeta Oseas se había representado figuradamente al pueblo de Israel como esposa de Yahveh, para poder así declarar a la inversa el culto de los ídolos como apostasía adúltera contra la fidelidad

...llanza con el esposo Yahveh. Si ahora la comunidad de los cre... (no el cristiano particular) aparece como esposa (2Cor 11,2; ... 22-33), ello quiere decir por de pronto que esta comunidad ... nde ser el nuevo pueblo de Dios. Pero el pensamiento veterotestamentario viene modificado de manera considerable al sentar ahora que la comunidad es el pueblo de Dios por el hecho de ser esposa de Cristo y estar así fundida con Él, con el Hijo, en la unidad de un solo cuerpo espiritual *(pneuma)*. Con ello queda superada la vieja idea de pueblo latente tras la imagen nupcial, camino de una unidad completamente nueva: la Iglesia es «pueblo» porque es una sola cosa con Cristo Jesús, porque está unida a él de un modo real.

b) Estos hechos resaltan todavía con mayor fuerza en la segunda serie de ideas, que resume el motivo del primer padre (Rom 5; 1Cor 15; Gál 3, cf. también Rom 4). Aquí se designa a Cristo como primer padre, al aparecer como nuevo Adán o como descendencia única de Abraham. Para entenderlo conviene recordar brevemente el concepto judío del primer padre, tal como lo han elaborado J. Pedersen y H. Wh. Robinson. Para el pensamiento judío, el primer padre no es un hombre como otro, no es uno más en una larga serie, sino que constituye la unidad interna de todos, los lleva a todos dentro de sí. Es francamente algo así como un ser colectivo. El Antiguo Testamento no conoce al «hombre» universal abstracto, que es una idea (que para Platón y aun para Aristóteles era también mucho más que una pura idea); conoce más bien el universal concreto Adán, un hombre en cuya materia corpórea están contenidos todos los hombres. Todos estábamos realmente en Adán. Entre el primer padre y los descendientes existe la unidad real de un árbol: los descendientes son el tronco que crece y se ramifica, pero que vive de la raíz y permanece una cosa con ella. De ahí surge la estirpe, el pueblo, como una «gran persona», como una unidad. Partiendo de aquí, el pueblo entero puede llevar el nombre del patriarca y llamarse «Israel». En este sentido de unidad radical se designa ahora a Cristo como el segundo Adán: somos juntamente con él un hombre nuevo y único.

El resultado final sigue siendo el mismo que antes: cierto que los cristianos son el nuevo pueblo de Dios, pero lo son únicamente

por formar con Cristo un solo hombre, «hijos en el Hijo» (Eckhart). «Todos sois uno solo en Cristo Jesús», manifiesta Pablo (Gál 3,28*b*). Se podría decir también que los cristianos son pueblo de Dios únicamente porque son cuerpo de Cristo.

c) Hasta ahora ha quedado pendiente una cuestión importante, que halla su respuesta en una tercera serie de ideas. Cabe efectivamente preguntar: ¿cómo se realiza nuestra unidad con Cristo? Nuestra unidad con Adán se funda en nuestra primitiva existencia corporal en él, o en nuestra descendencia corporal de él. Nada semejante nos une con Cristo. ¿Cómo se realiza, pues, nuestra unión con él? A ello responde Pablo con una serie de ideas de tinte cultual (1Cor 10,14-22; 12,13; Rom 6,1-11). La opinión del Apóstol podría acaso resumirse así: mientras en cierto modo fuimos sacados de la masa corporal de Adán, ahora a la inversa somos injertados en la realidad espiritual de Cristo (cf. Rom 11,16-19) y, partiendo de aquella masa, somos transformados en un nuevo organismo, en un nuevo cuerpo. Este injertarnos en Cristo, que es como un nuevo nacimiento, porque nos transforma efectivamente en un nuevo Adán, se realiza por el bautismo (Rom 6,1-11; 1Cor 12,13a). Y como el nacimiento del nuevo Adán se realizó en la cruz, con la muerte del Adán viejo, así, este nuevo nacimiento nuestro sólo puede acontecer uniéndonos con la muerte en cruz de Cristo, única puerta por donde el nuevo Adán se abre paso en este mundo. Así la Iglesia se hace siempre partiendo de la cruz y la cruz es siempre la fuente de donde brota la Iglesia.

Con esto no está dicho todo. Porque con esto sólo queda descrito el origen de la Iglesia, sólo se pone en claro cómo *el individuo* queda injertado en el nuevo Adán, cómo es arrancado de su aislamiento y entra en la unidad del cuerpo de Cristo. Pero resta la pregunta: ¿cómo realiza la Iglesia misma su ser de Iglesia? ¿cómo permanece una con su Señor, permanencia en que consiste la realidad de su nueva existencia? La respuesta la da Pablo en 1Cor 10,14-22 y 12,23*b* (comparado con 10,4): la Iglesia es cuerpo de Cristo y lo es cada vez de nuevo por la eucaristía. En la eucaristía comen todos el pan-Cristo, que es por esencia numéricamente uno y no se deja asimilar en nuestra substancia corporal, sino que, al revés, nos asimila a nosotros en su cuerpo y así nos hace a todos

do Cristo. «Somos un pan, un cuerpo, aun siendo muchos» (10,17*a*). «Comoquiera que la comida eucarística, por la que [illegible] unimos con el Señor glorificado, crea este cuerpo, así es él absolutamente el cuerpo místico y sacramental de Cristo. Y hay que notar vivamente que Pablo piensa aquí en el cuerpo *de Cristo*, no en una comunidad, en un cuerpo que pertenezca a Cristo. Por el hecho de que los cristianos comen del pan único, en que está presente el Cristo pneumático, se convierten en un solo cuerpo, en su cuerpo cabalmente» [3]. Pudiera, pues, definirse la relación de esta tercera serie cultual de ideas con las dos series precedentes poco más o menos como sigue: lo que expresa idealmente la imagen del primer padre, se realiza realmente en el bautismo: nuestro nuevo nacimiento en Cristo; y lo que la imagen de la esposa significa teóricamente, se hace realidad en la eucaristía: nuestra unidad de amor con Cristo, que nos permite hacernos un solo cuerpo con Él (pneuma-cuerpo).

Pero con ello hemos logrado un resultado muy importante. Porque las tres series de ideas, cuya oculta unidad pudiera haber resultado ya manifiesta, permiten por fin ver claramente que para Pablo la Iglesia no es mero cuerpo místico de Cristo, sino cuerpo real, o, dicho menos escandalosamente: para Pablo, la expresión «cuerpo de Cristo», que son los cristianos, no es sólo una comparación, sino que expresa una realidad decisiva de la esencia de la Iglesia. Se ha tenido a menudo muy poco en cuenta que Pablo no habla nunca del «cuerpo místico de Cristo», sino siempre del «cuerpo de Cristo» simplemente. H. de Lubac ha mostrado además en un estudio fundamental que la manera de expresarse la antigüedad cristiana y la alta edad media en este punto era exactamente inversa a la nuestra. Por «*corpus verum*» (verdadero cuerpo) se entendía a la Iglesia; por «*corpus mysticum*» (cuerpo místico = cuerpo sacramental), la eucaristía. El pensamiento dominante es que, por su cuerpo sacramental, Cristo atrae a los cristianos dentro de sí, que de este modo prolongan su existencia a lo largo de los tiempos. En ellos se cumple de un modo pleno lo que Dios se propuso en la encarnación, en ellos se continúa la encarnación, en ellos se hace Jesús el «Cristo entero», que, como dicen los padres,

3. A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Munich 1937, 112s.

consta de «cabeza y cuerpo». Por eso, aunque pueda haber alguna exageración de detalle, se acierta en el fondo con lo decisivo cuando A. Schweitzer opina que todos los intentos de distinguir en Pablo entre el cuerpo personal y el cuerpo místico de Cristo, carecen de sentido. El cuerpo de Cristo no entra en cuenta para Pablo como una magnitud subsistente por sí, sino únicamente como el lugar, desde el cual la muerte y resurrección que se inicia con Jesucristo pasa a la corporeidad de los escogidos que están unidos con Él; como tampoco éstos existen ya para sí mismos, sino que son sólo cuerpo de Cristo [4].

En síntesis, esto significa que «cuerpo de Cristo» no expresa una realidad profunda, mística y oculta, de la existencia cristiana, sino una realidad visible y tangible en la celebración de la eucaristía, siquiera sea para introducir desde ella en profundidades mayores. Pero el ser la Iglesia cuerpo de Cristo tiene aquí un punto de partida, desde luego, bien definido y concreto. Si, pues, cabía objetar con alguna razón al concepto de «cuerpo místico», tal como se entendió entre las dos guerras mundiales, que conducía al espiritualismo, esta objeción no puede ciertamente ser válida para el concepto de cuerpo de Cristo tal como aparece en Pablo y los padres. Y si en lugar de la imagen de cuerpo de Cristo, que se supone demasiado confusa, se retorna al *concepto objetivo* y escueto de «pueblo de Dios» y en él se quiere instalar el verdadero y genuino concepto de Iglesia [5], cabría objetar que «pueblo de Dios» *únicamente* no puede expresar con exactitud la esencia de la Iglesia novotestamentaria.

«Pueblo de Dios» era también el pueblo de Israel y seguramente que no es casual el que Pablo emplee esta expresión sólo en citas del Antiguo Testamento. La peculiaridad precisamente de este pueblo, lo que constituye su carácter propio a diferencia no sólo de los «pueblos profanos», sino también de la teocracia política de la antigua alianza, su novedad inconfundible se expresa en el concepto de cuerpo de Cristo. Como hemos visto, tal novedad está ya claramente expresada en el pensamiento eclesial

4. *Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930, 118s; cf. WIKENHAUSER, 228s.

5. Así sin duda por vez primera M.D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden*, 1940, Después del Concilio se abusa de manera creciente de la idea de pueblo de Dios, completamente desligada de sus orígenes; H.U. VON BALTHASAR lo ataca con razón en su prólogo a la nueva traducción de H. DE LUBAC, *Die Kirche*, Einsiedeln 1968, 9.

...sús mismo, que no se agota con la vocación de los apóstoles ...Pedro, sino que tiene su centro inequívoco en la cena. Con ello, ...mismo hizo de su cuerpo sacramental centro que da forma a la ...a y elevó la celebración de la eucaristía a verdadera realiza...ión de esta Iglesia. En la celebración de la eucaristía, según voluntad de Jesús, la comunidad de los que creen en él debe hacerse de nuevo lo que es: pueblo de Dios por el cuerpo de Cristo. Síguese que el concepto de cuerpo de Cristo en Pablo es sólo un desenvolvimiento más exacto y extenso del pensamiento eclesial de Jesús. Lo que Jesús instituyó mediante un simple gesto, es aquí pensado y explicado a fondo. Cierto que confluyen muchos motivos nuevos para los que no hay en Jesús puntos directos de apoyo; mas todo gira en torno al mismo centro que se mantiene inmutable y aparece ahora con mayor claridad. Después de todo lo dicho, y sin querer resumir la plenitud de motivos paulinos en una sola fórmula, el núcleo de su pensamiento eclesial puede sintetizarse así: *la Iglesia es la comunidad que, en la reunión cultual visible y ordenada, confirma y cumple su esencia invisible como cuerpo de Cristo.* El factor orden, que destaca con énfasis señaladamente en 1Cor 12, volveremos a recordarlo más adelante.

3. *La voz de los padres de la Iglesia*

Que la relación de Iglesia con cuerpo de Cristo ocupe en el pensamiento de los padres un puesto dominante, lo ha expuesto sobre todo E. Mersch con una pléyade de testigos. Naturalmente, los matices que este concepto recibe en ellos, son en cada caso muy diversos. Pero el núcleo de las afirmaciones permanece invariable. Los cristianos aparecen siempre como verdadero cuerpo de Cristo, es decir, como unidos realmente con el Señor; y, en todo caso, la celebración eucarística se entiende como la forma concreta en que se realiza nuestra incorporación a Cristo. Llamemos únicamente la atención sobre una idea que resalta con fuerza especial; la indisoluble unión entre la unidad de todos los cristianos, patente en la eucaristía y la efectiva concordia y caridad en la vida diaria de esos mismos cristianos entre sí. Así, en enlace inmediato con la afirmación de que por comer este pan no «sólo tenemos parte» en

Cristo, sino que nos unimos con Cristo, dice san Juan Crisóstomo: «¿Qué es el pan? Cuerpo de Cristo. ¿Qué se hacen aquellos que lo reciben? Cuerpo de Cristo. No muchos cuerpos, sino *un solo* cuerpo. Si, pues, todos existimos por lo mismo y todos nos hacemos lo mismo, ¿por qué no mostramos luego también el mismo amor, por qué no nos hacemos también una sola cosa en este sentido?» [6].

Un hecho tan fundamental como el de nuestra unidad real con un cuerpo, debe tener también consecuencias reales en nuestra vida diaria. Dicho de otra manera: Si la esencia de la eucaristía es unirnos realmente con Cristo y unos con otros, quiere decir que la eucaristía no puede ser mero rito y liturgia; no puede en absoluto celebrarse por completo en el ámbito del templo, sino que la caridad diaria y práctica de unos con otros es parte esencial de la eucaristía y esa diaria bondad es verdaderamente «liturgia» y culto de Dios. Más aún, sólo celebra realmente la eucaristía quien la completa con el culto diario de la caridad fraterna. Ignacio de Antioquía lo expresa de manera inimitable cuando dice que la fe es el cuerpo y la caridad la sangre de Cristo (Trall 8,1) ¡inseparabilidad de liturgia y vida! Y una vez más es el Crisóstomo quien se atreve a decir que los pobres son el altar vivo del sacrificio novotestamentario, que se construye con los miembros de Cristo. «Este altar es más espantoso incluso que el altar de nuestra iglesia, y desde luego mucho más espantoso que el de la antigua alianza. El altar de aquí (el que está en el templo) es maravilloso por razón de la ofrenda que se pone sobre él; pero el otro —el altar de la limosna— no lo es sólo por eso, sino porque se construye con las ofrendas que opera esa santificación. Además, el altar es aquí maravilloso porque, aun siendo por naturaleza de piedra, es santo cuando sostiene el cuerpo de Cristo; pero aquel altar (= los pobres, pudiéramos decir, el prójimo en general) es santo, porque él mismo es cuerpo de Cristo» [7]. Es decir, la liturgia de Cristo se celebra en cierto sentido con mayor realismo en el diario quehacer que en el acto ritual. Tomás de Aquino conservó esta intuición de los padres, al decir que el verdadero contenido de la eucaristía *(res sacramenti)*

6. *In 1Cor Hom.* 24 en PG 61, 200.

7. *In 2Cor Hom.* 17,20,3 en PG 61, 540. Cf. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes*, 202ss. Sobre el fondo patrístico en general, E. Mersch, *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique.* Lovaina 1933; S. Tromp, *Corpus Christi quod est ecclesia*, I, 1937, II, 1961.

es la «sociedad de los santos» [8]. O cuando otra vez afirma: «En el sacramento del altar se designa una doble realidad: el verdadero cuerpo de Cristo y el cuerpo místico» [9]. Para los padres, digámoslo una vez más, la diaria caridad cristiana es de hecho una parte esencial del acto eucarístico y en ella empieza por cumplirse el que los cristianos sean cuerpo de Cristo, cosa que tiene en la celebración eucarística su centro determinante y cabalmente por ello también su centro exigente.

4. *Consideraciones finales*

Demos ahora brevemente una ojeada de conjunto a los diversos elementos reunidos hasta ahora. Partiendo de lo que acabamos de decir, se ve claro que la celebración eucarística da ciertamente a la noción de cuerpo de Cristo su apoyo concreto, salvándola de diluirse espiritualmente al situarla en un orden visible, en una realidad «corpórea». Pero es igualmente claro que excluye toda fosilización jurídica y ritualística, y empuja con poderosa energía al cumplimiento interior y personal del ser cristiano. Aquí no hay ya en realidad separación entre caridad y derecho, entre Iglesia visible e invisible, sino que se alcanza el verdadero corazón de la Iglesia, en que se unifican ambas realidades, tantas veces disociadas de hecho.

No sería difícil deducir esos dos lados de la existencia eclesiástica y señalarles aquí su punto de fusión. Cómo derivan de aquí el concepto y exigencia de la caridad y sólo aquí cobran su pleno sentido, lo acabamos de indicar por medio de algunos textos patrísticos, que fácilmente pudieran multiplicarse. La caridad, que constituye la esencia espiritual del cristianismo, se enraíza en el dato más concreto de éste: en la celebración del cuerpo de Cristo, y quien de este centro la desprende, la convierte en frase humanitaria sin fuerza, que nada tiene que ver con la caridad enseñada por Cristo. Pero de una puntual consideración de la celebración eucarística no se sigue sólo la exigencia de la caridad, sino también el imperativo del orden. Es precisamente Pablo, en quien no cabe sospechar apetencias jerárquicas (se ha querido y se quiere todavía encontrar en

8. *Societas sanctorum* en *S. Th.* III, q. 80 a 4c.
9. Ibid., q. 60 sed contra.

él una Iglesa espiritual, sin jerarquía), quien, al tratar de la celebración eucarística entre los corintios, hubo de sentar con todo énfasis el imperativo del orden. Así, una Iglesia que se entiende a sí misma por la eucaristía como cuerpo de Cristo, no es sólo una Iglesia de los que aman, sino con la misma necesidad una Iglesia de orden sagrado, una Iglesia ordenada jerárquicamente (jerarquía = orden sagrado). De hecho, también aquí, en la celebración eucarística, que se entendió como el vínculo de unidad de la Iglesia, hay que buscar el más antiguo punto de partida de la idea del primado, que parece abrirnos a la vez de la mejor manera el verdadero sentido del primado papal y su adecuado lugar teológico. Según los estudios de Ludwig Hertling, la Iglesia antigua entendió la forma concreta de su unidad, poco más o menos, así: sintiéndose la comunidad de la cena. Cada comunidad local particular se veía como la representación, como la manifestación de la Iglesia una de Dios y celebraba el misterio del cuerpo de Cristo bajo la presidencia del obispo y su presbiterio. La unidad entre las «iglesias particulares», que se sentían como representación de la Iglesia universal, no era de naturaleza administrativa, sino que consistía en que «comulgaban» entre sí; es decir, admitían a la comunión con ellas recíprocamente a los miembros de otras comunidades que estuvieran presentes. Con los herejes (ora individuos, ora comunidades enteras), no se comulgaba, no se los admitía a la sociedad de comunión de las iglesias ortodoxas, quedando excluidos de la Iglesia y declarados como herejes. A la inversa, los grupos heréticos formaban entre sí sociedades semejantes de comunión, que comulgaban por su parte entre sí, pero no con la gran Iglesia. Pero ¿cómo saber si un forastero o peregrino pertenecía o no realmente a la sociedad ortodoxa de comunión? Aquí actuaba el principio episcopal de orden para la celebración eucarística. El cristiano que viajaba a otra comunidad recibía de su obispo la carta o letras de comunión, que lo acreditaban como miembro de la sociedad de comunión de la gran Iglesia. Para este procedimiento cada obispo poseía listas con las comunidades miembros de la gran comunión ortodoxa. En este punto, empero, Roma fue siempre tenida, por decirlo así, como el exponente de la recta sociedad de comunión. Era axioma que quien comulgaba con Roma, comulgaba con la verdadera Iglesia; aquel con quien Roma no comulga, no pertenece tampoco a la recta comunión, no pertenece

en pleno sentido al «cuerpo de Cristo». Roma, la ciudad de los príncipes de los apóstoles Pedro y Pablo, preside la comunión general de la Iglesia, el obispo de Roma concreta y representa la unidad, que recibe la Iglesia de la cena del Señor [10].

Así la unidad de la Iglesia no se funda primariamente en tener un régimen central unitario, sino en vivir de la única cena, de la única comida de Cristo. Esta unidad de la comida de Cristo está ordenada y tiene su principio supremo de unidad en el obispo de Roma, que concreta esa unidad, la garantiza y la mantiene en su pureza. El que no está en concordia con él se separa de la plena comunión de la Iglesia indivisiblemente una. De todo lo cual se sigue que el lugar teológico del primado es a su vez la eucaristía, en la cual tienen su centro común oficio y espíritu, derecho y caridad, que aquí hallan también su punto común de partida.

Así pues, las dos funciones de la Iglesia — ser signo y misterio de fe — tienen su lugar en la eucaristía. Según eso, la Iglesia es pueblo de Dios por el cuerpo de Cristo, entendiendo aquí «cuerpo de Cristo» en el sentido pleno, que hemos tratado de elaborar en el presente trabajo. La tarea siempre nueva de los cristianos será luchar para que nunca se pierda la verdadera plenitud de la Iglesia: la caridad en que cada día se cumple de nuevo el misterio del cuerpo del Señor.

10. L. HERTLING, *Communio und Primat - Kirche und Papsttum in der christlichen Antike*, en «Una Sancta» 17 (1962), 91-125, publicado por vez primera en *Miscellanea Historicae Pontificiae*, Roma 1943.

El concepto de Iglesia y el problema de la pertenencia a la misma

En la discusión del primer esquema eclesiológico, que fue presentado al Concilio en diciembre de 1962, sucedió algo a primera vista muy sorprendente. Veinte años antes, en 1943, había aparecido la encíclica *Mystici corporis Christi* que fue acogida gozosamente por todos, particularmente porque enseñaba a entender la Iglesia como cuerpo del Señor. El nuevo esquema sobre la Iglesia se fundaba igualmente sobre esta idea fundamental, pero ello fue ahora el principal punto de apoyo para la crítica. Este hecho sorprendente tiene mucho de irracional. Refleja la presencia de corrientes teológicas, que están en relación con el ambiente general de una época o de una generación y no pueden, por tanto, reducirse simplemente a razones teológicas, ni ser tampoco rechazadas sin más. Para lo sucedido en el concilio Vaticano II fue de considerable importancia la existencia de ambientes que a la postre no pueden esclarecerse por la reflexión. Sin embargo, este enigmático proceso puede hacerse en parte comprensible si se echa una ojeada a la historia harto confusa del concepto de cuerpo de Cristo y se hacen así resaltar también los límites de aquella concepción con la que se entusiasmó la generación de entreguerras. Será, pues, nuestra primera tarea deslindar los contextos y el fondo histórico de la evolución que tuvo lugar al respecto durante los últimos decenios.

I. La cuestión sobre la esencia de la Iglesia

1. *El fondo histórico de la encíclica Mystici corporis*

El movimiento, del que salió la encíclica de 1943, se remonta hasta el umbral mismo de la reforma protestante y de las nuevas opiniones que provocó. Desde el siglo XIII aproximadamente se había dado una profunda transformación del concepto de cuerpo de Cristo. El epíteto «místico» adquirió entonces una significación reforzada y se hablaba del «cuerpo místico» como de un cuerpo en sentido trasladado, es decir, de una corporación. Esta idea de corporación era también la causa de que se prefiriese hablar del cuerpo místico *de la Iglesia*, que no del cuerpo místico *de Cristo*, presentando a la Iglesia como corporación de los cristianos, lo cual no había sido ciertamente el sentido de la imagen de cuerpo de Cristo. A partir de aquí, se daban evidentemente ampliaciones arbitrarias de la imagen. Juan de Ragusa, por ejemplo, distingue en el cuerpo de la Iglesia la región de la cabeza, de las manos y de los pies y entiende por tal las potestades y dignidades eclesiásticas, las potestades civiles y finalmente a los artesanos y demás profesiones [1].

Paralelamente se desenvolvió el concepto de *res publica christiana* de *populus christianus*, la cristiandad entendida como una realidad en que estaban indisolublemente mezclados los ingredientes políticos, culturales y religiosos. En una serie de textos litúrgicos que proceden de los siglos XV y XVI, persiste como un precipitado de esta manera de entender la Iglesia como cristiandad; tal vez el texto más claro sea la oración de la misa *contra paganos*, cuando se ruega a Dios que dé su ayuda a los cristianos «ut gentes paganorum, quae in sua feritate confidunt, dexterae tuae potentia conterantur». La Iglesia se entiende aquí ya casi en el sentido de un Occidente cristiano, que se separa de los paganos y pide protección contra ellos [2].

Esta interpretación de la Iglesia, fuertemente jurídica y hasta

1. Cf. B. Duda, *Joannis Stojković de Ragusio... doctrina de cognoscibilitate ecclesiae*, Roma 1958, 104. Cf. ibid., 91, según lo cual, en otro pasaje, Juan de Ragusa designa a los clérigos como el alma y a los laicos como el cuerpo de la Iglesia.

2. Cf. sobre esta evolución la síntesis, aunque desde distinto planteamiento de la cuestión, de É. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Lovaina-París 1952.

política, se exagera todavía más en la polémica protestante, al echar en cara a la Iglesia haber degenerado en una *societas externarum rerum ac rituum;* se habría pervertido en un imperio profano de potencia eclesiástica, en una especie de estados pontificios. A este proceso de exteriorización opone la reforma protestante su idea del ocultamiento de la Iglesia y, partiendo de ahí, da también un nuevo giro al concepto de cuerpo de Cristo, giro que aparece evidente en la siguiente proposición de la apología de la Confesión de Augsburgo [3]: «Aunque ahora los malos y los hipócritas impíos tienen sociedad con la Iglesia legítima en los signos exteriores, en el nombre y en los oficios; sin embargo, si se quiere decir propiamente qué cosa sea la Iglesia, hay que hablar de aquella Iglesia que se llama el cuerpo de Cristo y que no sólo participa de los signos exteriores, sino que tiene también los bienes del corazón, el Espíritu Santo y la fe» [4]. El concepto de cuerpo de Cristo se tergiversa aquí para expresar el lado interior e invisible de la Iglesia. Que realmente apuntase en esta dirección, fue evidente también para los teólogos católicos y, aunque no falsa, la palabra tenía que resultarles peligrosa. De hecho, la denominación de la Iglesia como cuerpo de Cristo llevaba mucho lastre protestante aún para los padres del concilio Vaticano I; en ella seguía oyéndose aún la protesta contra la Iglesia visible jerárquica, en cuyo contexto había antaño desempeñado su papel. Sólo así se explica que, desde la reforma protestante, la idea de cuerpo de Cristo desapareciera del concepto católico de Iglesia; las definiciones postridentinas de la Iglesia no mientan ya esta idea. Arrancan más bien de la idea de pueblo que correspondía de antemano a una interpretación institucional. Así, por ejemplo, el Catecismo Romano define la Iglesia como el pueblo fiel esparcido por todo el orbe [5]; conocida es la definición de Belarmino que se ha mantenido durante siglos: La Iglesia es la congregación

3. Así varias veces en la Apología de la Confesión de Augsburgo en *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gotinga [4]1959, por ejemplo, VII 5, 234; VII 10, 235; VII 14, 236 y part. VII 23s, 239s. Sobre la actual idea luterana de la Iglesia. Cf. por ejemplo, E. Kinder, *Der evangelische Glaube und die Kirche*, Berlín 1958.

4. L.c., 236.

5. Pars I c. 10,2 (sobre el noveno artículo de la fe): «Communi vero deinde sacrarum scripturarum consuetudine haec vox ad rem publicam christianam... usurpata est; qui scilicet ad lucem veritatis et Dei notitiam per fidem vocati sunt, ut reiectis ignorantiae et errorum tenebris, Deum verum et vivum pie et sancte colant illique ex toto corde inserviant atque... ut ait sanctus Augustinus, est populus fidelis per universum orbem dispersus.»

de los creyentes, que están unidos por la confesión de la misma fe cristiana y por la comunidad de los mismos sacramentos, y está bajo la dirección de los legítimos pastores, señaladamente del vicario de Cristo en la tierra, el obispo de Roma [6].

Trescientos años después aproximadamente, el romanticismo católico descubre de nuevo el concepto de cuerpo místico para el pensamiento católico. Los contrastes confesionales habían perdido resonancia y en una nueva atmósfera de paz el pensamiento católico estaba otra vez más dispuesto a abrirse a los impulsos espirituales del tiempo y contribuir a configurarlos. El descubrimiento del estado y la historia por Hegel, por una parte, y la idea de organismo, característica de todo el romanticismo, por otra, abrían posibilidades completamente nuevas para la doctrina de la Iglesia, que pronto fueron aprovechadas. En 1825 publicaba Möhler su obra que ha quedado como clásica hasta hoy, *Die Einheit in der Kirche* (= La unidad en la Iglesia), en que construía la idea de Iglesia partiendo de la acción del Espíritu Santo. En 1860 apareció la *Physiologie der Kirche,* que ya en el título permite reconocer el pensamiento organicista del autor. Ahora bien, de esta manera se enfrentaban dos tendencias eclesiológicas diversas: una, derivada del *Catecismo Romano* y de Belarmino, que pensaba la Iglesia partiendo de la idea de pueblo y la entendía sobre todo como sociedad jerárquica e institucional [7]; por otro lado, se desarrollaba la nueva concepción orgánica y mística, que se interpretaba a la vez como un retorno a los padres de la Iglesia. El esquema eclesiológico, que fue presentado a los padres del concilio Vaticano I, aprovechó el concepto de cuerpo de Cristo, pero eso hizo que tropezase con grandes dificultades [8]. Como es sabido, en definitiva sólo se definió la doctrina del primado, lo cual, sin quererlo, tuvo una vez más

6. *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos,* 1586-1593. La definición se encuentra en la 4.ª controversia: Sobre los concilios y la Iglesia, libro 3, párrafo 2; aquí se cita por la edición alemana de V. PH. GUMPOSCH, Augsburgo 1844, 228.

7. No hay, sin embargo, que pasar por alto que entre el punto de vista del *Catecismo Romano* y el de Belarmino hay a su vez considerables diferencias. Aquél se refiere, no sin razón, a Agustín, y piensa aún en gran parte a la luz de la herencia agustiniana; la teología, empero, de Belarmino está concebida enteramente de cara a la controversia contra los reformadores protestantes.

8. El texto está impreso en NEUNER ROOS, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden den Lehrverkündigung,* Ratisbona ²1948, 217-224; sobre el debate del esquema cf. por ejemplo, H. RONDET, *Vatican I,* París 1962.

como consecuencia un retroceso en el movimiento de la doctrina eclesiológica. La tarea inmediata era ahora exponer y defender esta doctrina fuertemente combatida, de forma que el problema del primado absorbió toda la atención de los eclesiólogos.

En el nuevo impulso teológico, que siguió a la primera guerra mundial, se impuso definitivamente el punto de partida esperanzador del romanticismo. Al resquebrajarse las pasadas seguridades, se descubrió de nuevo a la Iglesia Madre; parecía haber llegado «el siglo de la Iglesia» [9]. Möhler y Pilgram fueron reeditados. Los escritos de los padres, particularmente de Agustín, suscitaban entusiasmo y se resumía la nueva ciencia y conocimiento de la Iglesia en la denominación de cuerpo místico del Señor [10]. Con una fuerza elemental se habían roto las durezas seculares, y se sintió con razón como gran acontecimiento que esta nueva visión de la Iglesia recibía en la encíclica *Mystici corporis* la confirmación del magisterio, pues en ella podía verse, tanto una superación del concepto unilateralmente jerárquico de la Iglesia como una afirmación oficial de todo lo nuevo que había surgido en teología desde los días de Möhler.

A decir verdad, cuando apareció la encíclica, la evolución había avanzado ya un paso más, que sólo temporalmente se vio frenado por la guerra. Pero ya se dibujaban claramente los perfiles de lo que iba a venir. Lo que había acontecido entreguerras, era un comienzo que no podía permanecer así mucho tiempo. En la imagen del cuerpo místico se habían amontonado todas las glorias de lo sobrenatural, creándose así un concepto sumamente irreal, que tenía que aparecer ahora, frente a las realidades demasiado humanas de la Iglesia, como un sueño, sobre el cual desde luego había pasado por un momento el romanticismo, pero que no podía seguir llamando a engaño. De hecho, se había pensado en el problema, aunque se había salido del paso con una división de la eclesiología. La pasada eclesiología institucional no debía ser simplemente demolida,

9. Tal es el título de un libro de O. Dibelius, Berlín 1928.

10. Buena síntesis de los trabajos eclesiológicos de estos años en C. FECKES, *Aus dem Ringen um das Kirchenbild,* en *Theologie der Zeit,* Viena 1936, segunda serie, 154-162. Cf. además ST. JAKI, *Les tendences nouvelles de l'ecclésiologie,* Roma 1957; part. instructivo Y. CONGAR, *Dogme christologique et ecclésiologie,* en *Chalkedon* III. Wurzburgo 1954, 239-268. Amplia bibliografía en M. SCHMAUS, *Kath. Dogmatik* III I, ⁵1958, 842-888 (traducción casteliana: *Teología dogmática* IV, Rialp, Madrid).

más bien debía subsistir intacta como doctrina apologética de la Iglesia. Sólo que junto a ella se quería poner ahora una segunda eclesiología dogmática, estructurada desde la gloria mística de la esencia íntima de la Iglesia. Pero ¿quién podía a la larga olvidar que la gloria mística no dice nada, es palabrería vacua, si la Iglesia concreta se nos presenta de manera tan totalmente distinta? A la larga no era posible pasar por alto que lo interior sólo aparece y existe realmente en lo exterior, y que lo exterior sólo se soporta cuando significa de un modo directo una garantía de lo de dentro. Por esta razón, la yuxtaposición de dos eclesiologías no podía ser solución, cuando precisamente la compenetración de gloria y miseria constituye el verdadero problema.

Por el mismo tiempo, aproximadamente, aparecieron los trabajos críticos de Oswald Holzer [11], Ludwig Deimel [12], Johannes Beumer [13], Erich Przywara [14] y, particularmente, de Mannes Dominikus Koster [15]. De forma diversa todos hacían caer en la cuenta de que no se puede construir la Iglesia partiendo de una idea mística, pues de este modo no cabe valorar su visibilidad. De modo semejante se insistía ahora en que el pensamiento bíblico no apunta al individuo, que luego de manera oculta, «mística», se uniría con la gracia del Señor, sino que, partiendo de la alianza con Dios, busca primero el todo y en el todo al individuo. Más hondo llegan todavía por su maravillosa erudición los trabajos contemporáneos de Henri de Lubac, quien ha explicado además lo nuevo desde la tradición de los padres [16].

En las obras críticas que acabamos de citar se anunciaba otra vez, sobre todo, el concepto de pueblo de Dios como más universal y realista; la «mística» del concepto de cuerpo se contempló más bien con desconfianza, como incapaz de hacer justicia a las verdaderas realidades. Y ello cabalmente por parte de unos teólogos a quienes no se podía considerar sin más ni más como herederos de Belarmino y de una teología unilateralmente antirreformista, sino que temían, partiendo de la idea del cuerpo de Cristo, una falsa glorificación de la Iglesia de la cruz y estaban, por ende, preocupados de que la humildad y hasta miseria de la Iglesia peregrinante quedara desfigurada por el nimbo de una falsa aureola; preocupados, además, de que la orientación bíblica que busca al individuo desde la alianza no se desdibujara en la idea moderna de organismo y en una mística individualista. «Pueblo de Cristo» y «cuerpo de Cristo» se enfrentaban así de nuevo como un doble punto de partida del concepto de Iglesia. Esta situación, que apareció por vez primera en 1943, está hoy día plenamente desarrollada y ha condicionado la discusión del Concilio.

11. *Christus in uns. Ein kritisches Wort zur neueren Corpus-Christi-Mysticum-Literatur:* WiWei 8 (1941), 24s; 64-70; 93-105; 130-136.
12. *Leib Christi,* Friburgo de Brisgovia 1940.
13. *Apologetik oder Dogmatik der Kirche:* ThGl 31 (1939), 379-391.
14. *Corpus Christi Mysticum. Eine Bilanz:* ZAM 15 (1940), 197-215.
15. *Ekklesiologie im Werden,* 1940.
16. Particularmente *Catholicisme,* París 1938, *Corpus mysticum,* París ²1949. Sobre la «idea eucarística de la Iglesia» que así se inicia cf. también part. J. Hamer, *L'église est une communion,* París 1962, así como las páginas correspondientes de P. Evdokimov, *L'orthodoxie,* Neuchâtel-París 1960, que permiten reconocer asimismo la importancia ecuménica de tales ideas.

2. *Estado actual del diálogo*

¿Qué decir sobre este dilema? El camino recto me parece trazado por las obras de Lubac, que beben de la riqueza de las fuentes. Porque la respuesta no puede venir de ninguna teoría especulativa apasionadamente montada y defendida sobre la esencia de la Iglesia. Tampoco puede venir de una inacabable interpretación de documentos doctrinales eclesiásticos, que no tienen efectivamente por fin sustituir el progresivo trabajo de investigación teológica, sino más bien formular lo auténtico en lo ya elaborado. La solución sólo puede venir de una reflexión a fondo y rigurosa sobre la Escritura y sobre la tradición entera a la luz de la Escritura. Naturalmente, parejo empeño no puede llevarse a cabo dentro del marco de un trabajo tan limitado como el presente; aquí sólo podemos intentar esbozar, con toda brevedad, algunas líneas fundamentales de lo ya elaborado.

El camino más sencillo y menos sospechoso para indagar el concepto novotestamentario de Iglesia, consiste sin duda en partir simplemente del nombre que se dio a sí misma la primera comunidad de creyentes y que logró imponer frente a todas las otras denominaciones, porque correspondía mejor que ningún otro al modo histórico de entenderse a sí misma la Iglesia naciente: ἐκκλησία. En esta palabra hay por de pronto una doble reminiscencia histórica.

Recuerda la asamblea del pueblo en Grecia, en que la *polis* realizaba su propio ser como estado. Recuerda en segundo lugar la asamblea o congregación del pueblo de Israel, en que un pueblo se realizaba igualmente a sí mismo como pueblo, pero que se distinguía de la asamblea popular de Grecia, por el hecho de que aquí no sólo se reunían los varones, sino también las mujeres y los niños. Y ello porque aquí, a diferencia de los griegos, no se trataba de deliberar o decretar lo que debía hacerse, sino de oír y aceptar oyendo lo que Dios había decidido. Así, la reunión del pueblo oyente en torno al Sinaí apareció como el modelo de la asamblea popular israelítica en general. La realización de Israel se cumple en la escucha común de la palabra de Dios, de la que este pueblo recibe su ser de pueblo. Ahora bien, al denominarse a sí misma *ekklesia*, la comunidad de los que creen en Cristo se aplica esta imagen. Se interpreta a sí misma como la congregación del Israel definitivo, en que Dios convoca a su pueblo de todos los términos de la tierra [17].

Concretamente, el vocabulario de la primera cristiandad descompone la palabra *ekklesia* en un triple espectro semántico: significa la asamblea de culto [18], la iglesia local [19] y la Iglesia universal [20]. Estas tres significaciones fundamentales se entrecruzan de tal manera, que cualquier iglesia local aparece como la representación de la única Iglesia universal, que Dios ha concebido como indivisible y escatológica, y que la congregación cultual es a su vez concebida como la realización concreta de la eclesialidad de cada iglesia particular. Según eso, cabe establecer la siguiente conexión de los tres grados significantes: existe la realidad de la *ekklesia* del pueblo de Dios, que Él ha congregado para sí en este mundo. Esta Iglesia una de Dios existe concretamente en las distintas iglesias locales y se realiza a su vez allí en la asamblea del culto. Dicho más claramente: así como el pueblo de Israel, en medio de su dispersión por toda la tierra, fue sin embargo uno y permaneció uno por el templo, y cada año realizaba su unidad en la celebración de la

17. Cf. part. O. LINTON, *Ekklesia* en: RAC IV, 905-921, part. 905-909.
18. Por ejemplo, 1Cor 11,18; 14,19.28.34.35.
19. Por ejemplo, 1Cor 1,2; 16,1 y otros.
20. Por ejemplo, 1Cor 15,9; Gál 1,13; Flp 3,6 et passim. Sobre el conjunto el análisis, digno aún de leerse, de A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Munich 1940, 4,21, y sobre todo la exposición sintética de R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament*, Friburgo de Brisgovia 1961. Lo que sigue está estrechamente relacionado con lo expuesto por mí en LThK VI, 172-183, Art. *Kirche*.

pascua en el templo y alrededor del templo, así las comunidades de los creyentes en Cristo localmente dispersas se hicieron una por el templo, es decir, por el cuerpo del Señor. Son una como *ekklesia*, es decir, como asamblea cultual de Dios en que comen el único pan, que las hace un solo cuerpo; en que atestiguan la única palabra, por la que son un solo espíritu. No necesitan ya del templo geográficamente uno ni de la unidad de la descendencia y de la sangre, porque tienen una unidad más profunda: la unidad del pan único, por el que el Señor los une entre sí y consigo mismo; la unidad de la palabra única, en que el Espíritu uno del Señor se atestigua en ellos. Podemos, pues, decir que la palabra *ekklesia* recoge la idea de Israel, del pueblo llamado por Dios, y según ello significa por de pronto tanto como «pueblo de Dios». Este pueblo, sin embargo, se define más precisamente por el hecho de que vive del cuerpo y de la palabra de Cristo y de esta manera se convierte él mismo en cuerpo de Cristo.

Partiendo de aquí, se podría definir con toda brevedad a la Iglesia como *pueblo de Dios por el cuerpo de Cristo*. Ser pueblo de Dios lo tiene en común con el pueblo de la antigua alianza; serlo en el cuerpo de Cristo, es como si dijéramos su *differentia specifica* como pueblo nuevo: designa su manera particular de existir y de ser uno. La afirmación remite de nuevo al fundamento que pusiera Jesús mismo: Llamó a doce como imagen de Israel, del pueblo de Dios; instituyó definitivamente la Iglesia al celebrar con estos doce la cena y darles así lo nuevo que los distinguiría del antiguo Israel. La denominación paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo sólo en el fondo formula algo nuevo, pero en realidad es la simple exposición de lo instituido por el Señor mismo: el nuevo pueblo recibe su peculiar realidad de la cena del Señor. La Iglesia es cuerpo de Cristo, porque recibe el cuerpo del Señor en la cena y de este centro vive. De esta conclusión, a que nos han llevado las anteriores reflexiones, resulta asimismo que «cuerpo de Cristo» no es, como se malentendió desde el romanticismo y en el fondo ya desde la reforma protestante, un concepto de orden místico para indicar el interior invisible y misterioso de la Iglesia, sino que designa su ser más concreto, que a la verdad lleva en sí inseparablemente la más íntima profundidad de su vida: la celebración de la comida del Señor. Con *corpus Christi* se describe a la Iglesia como la comunidad de

aquellos que celebran juntos la comida del Señor; es un concepto que expresa de par en par la visibilidad de la Iglesia, siquiera exprese también, inseparablemente de la visibilidad, su fondo oculto. Aquí se afirma, pues, exactamente lo que buscamos: la inseparabilidad del afuera y del adentro, el ser de la Iglesia como *sacramentum Dei* en este mundo. También la idea de orden, de oficio como servicio del cuerpo y de la palabra del Señor, está presente en este concepto; más aún, el sentido del oficio eclesiástico, desde el primado hasta las más sencillas prestaciones de servicio, sólo puede ser rectamente entendido desde este centro. Y, finalmente, si aquí aparece de lleno la Iglesia como visible, también se nos ofrece la peculiar manera de esa visibilidad: es la visibilidad de la ventana que, por naturaleza, remite más allá de sí misma.

Los padres no retrocedieron ante tales intuiciones, que designan a la Iglesia como verdadero cuerpo del Señor *(corpus verum)*, mientras que, por lo menos temporalmente, la eucaristía fue denominada *corpus mysticum* (= *sacramentale)* [21]. Por lo que respecta al vocabulario anterior al siglo XII es esencial el indisoluble engranaje de cuerpo eucarístico y eclesiástico, el saber que partiendo de la Eucaristía se edifica la Iglesia y que, a su vez, ésta no puede entenderse ni definirse sin la eucaristía. Hasta el siglo XII no se da el cambio en el empleo de la palabra «místico», que ahora no se aplica ya a la eucaristía, sino a la Iglesia. En el fondo se encuentra ya aquí el cambio de significación del término, que no expresa ya el orden sacramental, sino que designa una alegoría. Con ello hemos llegado a nuestro punto de partida: al deslizamiento del concepto de cuerpo hacia la esfera jurídica [22]. Conviene recordar aquí que ni en Pablo ni en los padres se da la palabra o expresión *corpus Christi mysticum*, sino que la Iglesia se llama simplemente (sin epíteto) «cuerpo de Cristo».

Si se mira hacia atrás, puede decirse que la historia se aleja mucho del primitivo concepto de cuerpo de Cristo y que por dos veces

21. Para detalles cf. LUBAC, *Corpus mysticum*, part. 89-122. Breve ojeada a cada una de las etapas de la evolución en mi artículo *Leib Christi* II, en LThK VI, 910ss. Citemos aquí por lo menos uno de los textos más significativos de la compenetración del concepto de cuerpo eucarístico y eclesiológico: «Corpus Christi manducare nihil aliud est quam corpus Christi effici, GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Liber de natura et dignitate amoris*, 13,38 en PL 184, 403.

22. Sin embargo, en el siglo XII, sólo se creó el precedente para la misma; su introducción ocurre en los siglos XIII y XIV.

lo invierte de manera decisiva. En estos recubrimientos históricos radica el verdadero problema de la doctrina del cuerpo de Cristo. Retrospectivamente podemos ahora fijar tres eslabones históricos:

a) El concepto *bíblico-patrístico:* la Iglesia como pueblo de Dios, que en la celebración de la eucaristía se congrega en el cuerpo de Cristo. Podría hablarse de una interpretación *eclesiológica sacramental;* vale la ecuación: *ecclesia* = *communio* = *corpus Christi.*

b) Junto a él está el concepto *medieval:* se habla de *corpus ecclesiae mysticum;* la Iglesia aparece como la corporización de Cristo (no como el «cuerpo» de Cristo). Podría hablarse de una interpretación *corporativa y jurídica* de cuerpo.

c) La edad moderna desarrolla el concepto *romántico: corpus Christi mysticum* = organismo misterioso (místico) de Cristo; la palabra «místico» es derivada de mística. Nos hallamos ante una interpretación *organicomística.*

Si se parte del primer concepto, no existe contradicción alguna con el concepto de pueblo de Dios. «Pueblo de Dios» está asumido en «cuerpo de Cristo», como el Antiguo Testamento en el Nuevo. En este caso no se da tampoco el dilema entre «Iglesia como institución e Iglesia como mística». En el segundo y tercer caso, y en cualquier otro, se da en cambio un estrangulamiento sin perspectiva de los distintos aspectos de la realidad eclesiástica. Por el contrario, renovar el primer concepto es realizar una verdadera reforma: superar el peso de la historia y purificar la actualidad desde los orígenes — ahí radica la gran oportunidad y tarea de la teología después del Concilio.

II. La cuestión de los miembros de la Iglesia

1. *El cuerpo de Cristo y la Iglesia católica romana*

Teniendo en cuenta estos puntos de vista, hay que esclarecer otro problema que pasa de la cuestión sobre la esencia de la Iglesia a la cuestión de sus límites. En la encíclica *Mystici corporis* llamó la atención la identificación de *corpus Christi mysticum* con Iglesia católica y romana que allí se proponía y que, naturalmente, se en-

contró de nuevo en el esquema conciliar sobre la Iglesia. Ya al aparecer la encíclica originó esta rigurosa identificación algunas dificultades entre los intérpretes [23]; en los debates del concilio provocó la protesta de los obispos de tendencia ecuménica.

¿Qué decir sobre ello? La clave pudiera ofrecérnosla el esclarecimiento de las dimensiones históricas del concepto de cuerpo de Cristo. Si se interpreta el concepto patrísticamente en el sentido de la ecuación Iglesia = comunión; si, consiguientemente, expresa la comunidad sacramental de los comulgantes entre sí en el cuerpo de Cristo, está en principio justificada la identificación con la comunión eucarística concreta. A decir verdad, no debe afirmarse sin reservas, porque a todos los bautizados conviene determinada ordenación a la comunión, que los distingue claramente de la situación de los no bautizados. De ello hablaremos después. Si se entiende el concepto en el sentido institucional y jerárquico de la edad media, la ecuación es evidente. Si, finalmente, se la entiende en el sentido del *corpus mysticum* del pensamiento moderno, la identificación es absurda y falsa, porque, en el orden oculto de la gracia que con ella se indica, no tiene evidentemente razón alguna semejante limitación.

El problema de la identificación, expresada en la encíclica y en el esquema conciliar, consiste en que el concepto de *corpus Christi* queda impreciso e indeterminado y contiene elementos de las tres capas históricas mentadas. Hay que añadir que la formulación constante de «corpus Christi mysticum», que no es paulina, ni patrística y es insólita hasta para la edad media, remite primariamente al legado de ideas del romanticismo eclesiológico de los siglos XIX y XX y hace ciertamente que la identificación con la Iglesia romana aparezca difícilmente tolerable. Como hemos dicho, no es posible estrechar en los límites de la Iglesia visible el misterio oculto del obrar espiritual de Cristo [24]. En este punto concreto radica la base justa de la crítica que ahora ha levantado la voz.

23. Cf. part. A. MITTERER, *Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII,* Viena 1950; J. BEUMER, *Die Identität des Mystischen Leibes Christi und der katholischen Kirche:* ThGl 44 (1954), 321-338.

24. Cf. part. Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel,* en *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (Karl Adam-Festschrift), Düsseldorf 1952, 79-108, y la discusión a este propósito en F. MALMBERG, *Ein Leib - Ein Geist,* Friburgo de Brisgovia 1960, 89-102.

2. *La pertenencia a la Iglesia*

Con ello se nos plantea inmediatamente la cuestión de quién pertenezca a la comunión de la Iglesia; es decir, el problema de la incorporación a la misma [25]. En este punto se enfrentan, dentro de la teología católica y desde fechas lejanas, dos tradiciones contrapuestas. Se da en primer lugar una línea tradicional más canónica que cristaliza en el canon 87 del CIC, donde se dice que por el bautismo queda el hombre «constituido persona en la Iglesia de Cristo». Junto a ella hay una línea tradicional dogmática y apologética que fue formulada por última vez con énfasis en la encíclica de 1943 y que entró igualmente en el nuevo esquema de la Iglesia. Según ella, solo es miembro de la Iglesia el que está unido con ella por la confesión de la fe, la recepción de los sacramentos, la sumisión a la jerarquía (incluido el papa) y no está excomulgado. En contraste con la línea tradicional canónica, que enseña a entender a todo bautizado como miembro de la Iglesia, se plantea aquí la cuestión acerca del ser cristiano de los cristianos no católicos. El problema se soluciona con la distinción *reapse-voto*, según la cual los católicos son «realmente» miembros de la Iglesia y los otros pudieran serlo «de deseo» *(voto).* Pareja solución ofrece tres inconvenientes: 1.° Contiene una psicología ficticia, atribuyendo a los cristianos no católicos un deseo que ellos niegan consciente y expresamente. 2.° Incluye de hecho una equiparación de estos cristianos en materia de incorporación a la Iglesia con los paganos, porque también a estos últimos puede atribuirse la pertenencia a la Iglesia por el deseo. 3.° El punto de partida de todo este intento de solución queda por completo dentro de lo subjetivo; la salud eterna de los no católicos queda práctica y exclusivamente reducida al factor subjetivo de un deseo, que por añadidura no puede ni siquiera afirmarse en conciencia [26].

Por debajo de esta dualidad de tradiciones se oculta un doble

25. Cf. sobre esta cuestión K. MÖRSDORF - K. RAHNER, *Kirchengliedschaft,* en LThK VI, 221-225, con bibliografía; cf. también mis observaciones ibid. 179s y en RGG V, 664.

26. Esta opinión la ha hecho suya, a lo que veo, W. KASPER, en su lección de «habilitación» tubingense, *Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen* en ThQ 145 (1965), 42-62, en especial p. 47. Parece suponerla como tesis generalmente admitida y dada por evidente.

punto de partida sacramental: el derecho canónico piensa el bautismo como sacramento de la cristianización; y todo lo cristiano tiene que ver con la Iglesia. Una cristiandad meramente individual no existe, sino que el ser cristiano quiere decir siempre pertenecer al Cristo, y, por ende, a la Iglesia. Ahora bien, puesto que solo hay una Iglesia, todo el que es cristiano debe ser de alguna manera miembro de esa única Iglesia.

La segunda tradición, por lo contrario, enlaza evidentemente con la ecuación Iglesia = comunión, la cual quiere decir que el contenido esencial del ser cristiano es comulgar en el cuerpo del Señor. Ahora bien, si la Iglesia es sociedad de comunión, solo está en la Iglesia el que comulga. De aquí resulta el estrangulamiento de las notas de incorporación a la Iglesia antes mentadas. Sin embargo, también queda en pie que los «excomulgados» están respecto de la Iglesia en relación distinta que los no bautizados. Por el bautismo fueron hechos en raíz miembros de la sociedad de comunión, aun cuando de hecho su lugar esté fuera de la unidad de comunión. El pasar esto por alto es indudablemente la deficiencia que cabe señalar respecto de las tesis de la segunda línea tradicional. La Iglesia no puede ni debe conformarse con abandonar a sí mismos a quienes están separados de su comunión y menos pasar por alto su ser de cristianos. El hecho de que el número de quienes no comulgan con ella sea hoy mayor que el mundo de los comulgantes, es la miseria de la Iglesia, la herida profunda en el cuerpo del Señor que ella debe sentir como su propia herida. En ambos casos queda, pues, en pie que hay formas diversas de pertenecer a la Iglesia, pero que todo bautizado tiene parte en ella. En cambio, la cuestión sobre la terminología con que haya de expresarse esta situación, es de segundo orden. Si los representantes sobre todo de la línea tradicional, que nosotros hemos llamado dogmática, dicen que el concepto de miembro imperfecto es contradictorio en sí mismo, una imagen equivocada, puede dárseles tranquilamente la razón [27]. Tampoco es de hecho necesario explicar los diversos modos de pertenecer a la Iglesia mediante la imagen particular de los miembros. Lo único decisivo es que se exprese la cosa de que se trata, que se reconozca la cristiandad de los hermanos separados y

27. Cf. la nueva exposición resumida de esta tesis por H. SCHAUF, *Zur Frage der Kirchengliedschaft* en ThRv 58 (1962), 217-224.

que no se silencie la herida de la Iglesia que supone su separación.

Con este modo de ver, resulta evidente que debe separarse la implicación harto frecuente de la cuestión de los miembros con la cuestión de la salud eterna. Solo puede dañar a la objetividad del planteamiento el que la cuestión sobre la pertenencia a la Iglesia se vea siempre agravada con la cuestión del camino de salvación de los distintos grupos. Por de pronto, hay que resolver la cuestión fundamental partiendo de los criterios objetivos que se siguen del concepto de Iglesia. Sólo en segundo lugar puede plantearse la cuestión sobre la manera con que los grupos de hombres así determinados tienen parte en la salud eterna de Jesucristo, presente en la Iglesia. El radio de esta segunda cuestión es a la verdad mucho más amplio, y en él deben incluirse no sólo los cristianos sino la humanidad entera.

3. *La Iglesia y la salvación del mundo*

Por lo que atañe ahora al problema de la salud eterna de los muchos, no podía ser tarea del Concilio dar sobre el particular una teoría explícita. La nueva visión del hombre y del mundo, que nos han puesto delante los conocimientos de los últimos siglos, ha planteado aquí nuevas cuestiones, ha puesto en nuestro campo visual nuevos hechos y dado con ello a la discusión unos puntos de partida completamente nuevos [28]. Aquí hay que luchar todavía a fondo y seriamente para lograr una conciliación de lo aparentemente contradictorio. El Concilio solo podía a la postre afirmar los hechos, que ya constaban, sin intentar una síntesis; es decir, tenía que afirmar el doble estado de cosas de que, por una parte, toda salvación está eclesialmente estructurada y eclesialmente se comunica; y que, por otra parte, esa salvación es accesible a todos los hombres cuandoquiera y dondequiera vivan.

Si con lo que precede se ha puesto en claro que la cuestión de la pertenencia a la Iglesia y la cuestión de la salud eterna están desde luego estrechamente unidas, pero no son idénticas, ese conocimiento posibilitará una nueva visión del problema misional. Sin

28. Cf. la excelente exposición de toda la cuestión en Y. CONGAR, *Hors de l'Église point de salut*, París 1960.

género de duda, las misiones tienen una referencia a la salvación y es mirando a la salvación de los hombres que se llevan a cabo. Sin embargo, no está ahí el único, ni tal vez siquiera el primero y principal motivo de las misiones [29]. Hoy día no compartimos ya la opinión de Francisco Javier de que sin misiones los hombres deberán ir todos y sin remedio al infierno. Al lado de su referencia a la salvación y tal vez incluso antes que esa referencia inmediata, las misiones se fundan en que de ese modo la Iglesia realiza su propia dinámica interna, el estar abierta para todos, al expresar simbólicamente la hospitalidad de Dios que ha convidado a todos los hombres a ser comensales en el banquete de bodas de su Hijo. Aquel desbordamiento divino, que es característico de la acción de Dios en la creación y en la historia de la salvación, se expresa también en las misiones con las que la Iglesia se abre a sí misma y realiza, juntamente con Dios e imitándole, el desbordamiento de la caridad divina hacia fuera. Las misiones tienen además que realizarse para que la historia llegue a su término, para que el cuerpo desgarrado de la humanidad logre de nuevo su unidad. La esencia del pecado está en la disociación del individuo por el egoísmo. El pecado es un misterio de separación, de desgarro, por el que la humanidad se escinde en el egoísmo de los muchos, de los que cada uno sólo se conoce y se entiende a sí mismo. La esencia, empero, del advenimiento de Cristo es la unión, la reducción de los miembros dispersos de la humanidad a un solo cuerpo. Su signo es pentecostés, el milagro de entenderse, que crea la caridad y reduce lo separado a la unidad. Así, en las misiones la Iglesia realiza su verdadera esencia de historia de la salvación, el misterio de la unión. Se dan las misiones para completar el milagro de pentecostés, para curar la escisión que divide al cuerpo de la humanidad y para llevarla desde Babilonia a la realidad de pentecostés. Así sólo en las misiones aparece completamente a la vista lo que es la Iglesia: servicio del misterio de la unión, que Cristo quiso operar en su cuerpo crucificado [30].

29. Sobre el estado actual de la cuestión teológica misional cf. part. M.J. Le Guillou, *Mission et unité. Les exigences de la communion*, París 1960; Y. de Montcheuil, *Kirche und Wagnis des Glaubens*, Friburgo 1957, part. 186-202; Th. Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker*, Friburgo de Brisgovia 1962, G.F. Vicedom, *Missio Dei*, Munich 1958: J. Schütte (ed.), *Mission nach dem Konzil*, Maguncia 1967.

30. Estas ideas se explican extensamente en J. Ratzinger, *Die Vision der Väter von der Einheit der Völker:* «Der katholische Gedanke» 19 (1963), 1-9. Este trabajo aparecerá pronto en forma ampliada como tomito aparte.

El oficio espiritual y la unidad de la Iglesia *

El tema: «El oficio espiritual y la unidad de la Iglesia» pone el dedo en uno de los puntos centrales de la actual interpretación de la realidad cristiana entre cristianos católicos y protestantes. Esta diferencia se percibe inmediatamente si se compara la definición de la Iglesia que da la Confesión de Augsburgo, con el concepto contemporáneo católico de la misma. La Confessio Augustana define la esencia de la Iglesia como sigue: «congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta» [1]. Así pues, la Iglesia se caracteriza por dos factores: la palabra y el sacramento. A ello se añade luego la exigencia de pureza en el primer caso y de recta administración en el segundo; siquiera surja inmediatamente la pregunta sobre el criterio de lo puro y de lo recto, a que el texto no responde. El concepto católico contemporáneo de Iglesia mienta para definir su esencia los mismos elementos; pero añade un tercero, cuando, por ejemplo, Juan de Ragusa — teólogo del concilio de Basilea — nombra como los tres elementos de que se edifica la Iglesia: *confessio - communio - oboedientia* [2]. A las dos

* El texto de este estudio fue expuesto originariamente como colaboración a una conferencia, ya publicada, de W. Joest, *Das Amt und die Einheit der Kirche* en «Una Sancta» 16 (1961), 236-249. Recoge las ideas del ensayo precedente de este tomo y trata de ampliarlas en la dirección que señala el tema. Cf. también mi ensayo *Kirche. Zeichen unter den Völkern*, en M. Schmaus - A. Läpple, *Wahrheit und Zeugnis*, Düsseldorf 1967, 456-466. Este resumen no ha sido recogido en este tomo, para ahorrar al lector complicaciones y repeticiones.

1. Art. VII. En *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gotinga ⁴1954, 61.

2. Cf. B. Duda, *Joannis Stojković de Ragusio... doctrina de cognoscibilitate ecclesiae*, Roma 1958, 113 y otros. Juan de Ragusa no es aquí sino el representante de una concepción generalmente aceptada, que se encuentra de igual modo en toda la teología católica

realidades de «palabra» y «sacramento» se yuxtapone aquí como tercer elemento el oficio o ministerio espiritual como criterio de lo recto y lo puro. El hecho de que Melanchthon borre el tercer elemento, el oficio, como criterio para la palabra y el sacramento, y ponga la exigencia de lo puro y recto como algo independiente, marca la verdadera ruptura que la reforma protestante realiza con el concepto de Iglesia. Es de notar que el independiente *pure et recte*, representa una polémica implícita contra el tercer elemento abandonado y significará su sustitución y hasta su antítesis: el criterio para la presencia de la Iglesia no es el oficio, sino la «rectitud del evangelio». Se desarrolla una especie de personificación de la palabra, concebida ahora como una realidad que se contrapone independientemente a la Iglesia y se da a conocer a sí misma, y aparece como el criterio independiente de la Iglesia. Con ello queda descrito el planteamiento del problema, tal como ha permanecido hasta la actualidad. La teología protestante define a la Iglesia sin el oficio y entiende la palabra como correctivo independiente del oficio [3]; la teología católica, empero, mira el oficio como criterio de la palabra independiente frente a la Iglesia, una palabra cuasi hipostasiada, sino que la palabra vive en la Iglesia, así como la Iglesia vive de la palabra; revelación de mutua dependencia y referencia [4].

Para hallar respuesta a este dilema, intentaremos por de pronto mostrar a grandes rasgos lo que la Biblia entiende por Iglesia y qué significación da al oficio, para exponer seguidamente cómo la conciencia creyente católica ha desarrollado estos principios y en qué relación está con los datos de la Escritura. Desde luego habrá que tener presente de antemano que la Biblia no es un documento doctrinal acabado, sino expresión de una historia y de un desenvolvimiento, y que no da, por tanto, sobre la Iglesia respuestas conclusas, sino que nos inserta en una evolución; indica una dirección, pero no un término. Nada sería aquí más falso y peligroso que dar valor absoluto a un estadio, presionar manifestaciones particulares y presentarlas como las únicas válidas, cuando sólo son parte de un

contemporánea; en el fondo, se da también claramente en las definiciones del concilio Vaticano I, si en Dz 1827 *communio, fides* y el *sub uno pastore* están unidos y la Iglesia se define por la unión de los tres elementos.

3. Cf. K.E. SKYDSGAARD, en LThK VI, 184, y la bibliografía allí mentada.

4. Cf. K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episcopado y primado*, Herder, Barcelona 1965.

desenvolvimiento y sólo en éste tienen su sentido y su lugar. Hablar bíblicamente significa entrar en la dinámica de la evolución histórica, que la Biblia abre ante nosotros, y aceptar la totalidad de esta dinámica.

I. ¿QUÉ ES LA IGLESIA? [5]

Para hallar con toda brevedad respuesta a la compleja cuestión sobre la esencia de la Iglesia, lo mejor será partir del nombre que ella misma se dio y con el que expresó evidentemente la manera de entenderse a sí misma: *ekklesia*. En la traducción del Antiguo Testamento esta palabra designa la congregación del pueblo de Israel, tal como se dio ejemplarmente en torno al Sinaí al escuchar Israel a Dios que le hablaba, y tal como la repitió Esdras, en una especie de nueva fundación del pueblo disperso, con la lectura de la palabra de Dios que era ahora palabra escrita. La diferencia, sentida cada vez más profundamente, entre el pueblo de Israel en su vida histórica y la realidad ideal de lo que ese pueblo debía ser, así como la miseria de la dispersión de Israel entre los pueblos de la tierra hicieron que el pensamiento de una nueva y definitiva reunión de Israel mediante el llamamiento de Dios se convirtiera más y más en el santo y seña de la esperanza de salvación escatológica. Ahora bien, al darse a sí misma la comunidad de los creyentes en Cristo este nombre, expresaba la idea de que en ella se había cumplido esta esperanza, de que en ella había comenzado la reunión escatológica de Israel por la palabra de Dios que llama y salva [6]. Dentro de esta designación como *ekklesia*, cabe comprobar una gradación de significaciones, de tal forma que el vocablo reúne en sí los significados de comunidad de culto [7], Iglesia local [8] e Iglesia universal [9]. En realidad los tres significados siguen enlazados entre

5. En las páginas siguientes no es posible, claro está, tratar esta cuestión en toda su profundidad, sino sólo ofrecer una perspectiva general de la realidad de la Iglesia como base de ulterior reflexión, advirtiendo que damos por supuesto la ancha base del trabajo eclesiológico de nuestro siglo. Cf. la exposición general de M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, ²IV, Rialp, Madrid, con extensa bibliografía, y ahora también el gran trabajo de H. KÜNG, *La Iglesia*, Herder, Barcelona ²1969. Al presente me he atenido en gran parte a la expresión que yo mismo he dado en LThK VI, 172-183, part. 174ss.

6. Cf. O. LINTON, *Ekklesia*, en RAC IV, 905-921, part. 908s.

7. Por ejemplo, 1Cor 11-18.

8. Por ejemplo, 1Cor 1,2; Gál 1,2.

9. Por ejemplo, 1Cor 15,9; Gál 1,13.

de la manera más estrecha. Expresan distintas formas de realización de una sola y misma idea de Dios. El enlace de que se trata puede describirse y resumirse brevemente así. Existe la única realidad de la *ekklesia*, del pueblo de Dios, que Dios ha congregado para sí en el mundo. Esta única Iglesia de Dios existe concretamente en las distintas comunidades locales y allí se realiza a su vez en la asamblea de culto [10]. Con ello ya se ve claramente la peculiar interpretación de la unidad de la Iglesia, que mantuvo unida a la primera cristiandad. Aun cuando exteriormente viviera dispersa por el *orbis terrarum* (la *oikoumene)*, se sentía, sin embargo, como la congregación de Dios. Esto se debe a que los creyentes todos están unidos entre sí por la única palabra del Señor y por el pan único, el cuerpo del Señor, que se les da en la reunión cultual, están unidos más profundamente de lo que pudiera hacerlo cualquier reunión local externa. Están insertos en un solo cuerpo, de manera que forman una «persona única» [11]. Están insertos en la palabra del Señor, por la que son un solo espíritu. Si, pues, *ekklesia* significa por de pronto tanto como pueblo de Dios, este pueblo se define por vivir *del cuerpo* y *de la palabra* de Cristo y por ser así cuerpo de Cristo.

Comprobamos, pues, que, como factores determinantes de la unidad de la Iglesia, encontramos lo que la lengua de la teología posterior llamará *communio* y *fides;* es decir, exactamente los dos factores que Melanchthon conservó del concepto católico de Iglesia en su tiempo. Hasta ahora no hemos encontrado el tercer factor, que hemos reconocido como el que propiamente distingue a católicos y protestantes, a saber, la *oboedientia*, es decir, la vinculación de esta totalidad al legítimo oficio eclesiástico. Es desde luego un hecho sorprendente y para el católico casi alarmante. En todo caso nos obliga a proceder cautamente y a plantear nuestros problemas con paciencia y por su orden. Aclaremos por de pronto este problema: ¿Qué entiende propiamente el Nuevo Testamento por «oficio»? ¿Se da algo parecido? A estos interrogantes sólo puede encontrarse una respuesta reuniendo cuidadosamente los hechos particulares, que se hallan sobre el particular en el Nuevo Testamento, el cual desde luego no conoce «el oficio», pero sí una muchedumbre de «oficios» y oficiales o ministros [12]. En realidad, hemos de contentarnos, de acuerdo con la brevedad prescrita, con una especie de vista aérea que, sin embargo, intentará destacar claramente los perfiles esenciales de todo el problema.

10. Cf. A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Friburgo de Brisgovia 1940, 4-13.

11. Cf. Gál 3,28. Cf. sobre el tema M.J. Le Guillou, *Mission et Unité. Les exigences de la Communion*, París 1960.

II. Esencia y existencia del oficio espiritual

1. *Su fundamento en la misión de Cristo*

Si queremos penetrar realmente en el núcleo de la cuestión, hemos de tomar el punto de partida en Cristo mismo, de quien únicamente puede derivarse el oficio cristiano, si ha de ser legítimo. El primer hecho importante con que aquí tropezamos es que, religiosamente hablando, Cristo no fue sacerdote sino laico. Considerado desde el punto de vista del israelita, jurídicamente no poseía ningún «oficio». Y, sin embargo, Cristo no se entendió a sí mismo como intérprete de deseos y esperanzas humanas, algo así como voz del pueblo, como su mandatario secreto o público, ni comprendió su misión desde abajo, como si dijéramos en sentido democrático. Más bien se presentó a los hombres bajo el «menester» o necesidad de un mandato divino claramente perfilado, con autoridad y misión de arriba, como aquel a quien el Padre había enviado [13]. Esa misma estructura de mandato divino, que debe atestiguarse por razón de una misión de arriba con poder ante los hombres, prosigue después de Jesús en sus discípulos, a los que él incluye en su mandato, en su «menester»: «Como el Padre me ha enviado a mí, así yo os envio a vosotros» (Jn 20,21; cf. 17,18).

12. Sobre ello llama la atención W. Joest, 238 siguiendo el artículo de E. Schlink acerca de la sucesión apostólica en KuD (1961), 79ss en que se hace ver que el concepto «del» oficio es un concepto dogmático de reflexión, que abstrae o prescinde de una variedad de oficios particulares.

13. Para verlo no hay sino seguir el tema «δεῖ» en los sinópticos, cf. part. Lc 2,49; 4,43; 13,33; 19,5; 22,37; 24,44. Cf. también el concepto de poder o autoridad en Mc 1,22.27 par. En textos como Mc 1,38 aparece ya claro el punto de partida de la teología joánica de la misión.

2. *Los comienzos del oficio espiritual en tiempo del Jesús histórico*

Pero reflexionemos algo más despacio. ¿Con qué hechos nos encontramos? Ahí están, ante todo, los doce. Su oficio es ser simplemente los doce. Nada más. Porque así precisamente son representación y anticipo del nuevo Israel, mensajeros para el Israel actual y sus jueces al fin de los tiempos [14]. Este hecho esclarece el carácter peculiar de su vocación: son efectivamente un círculo bien definido que no puede ampliarse a capricho, que representa por una parte la totalidad del pueblo de Dios, pero que no se identifica con la totalidad de los llamados; y cuyas funciones, por ende, tampoco coinciden con las de la totalidad de los llamados. Así pues, lo que se dice a los doce y vale para ellos, no vale de un modo automático para todos los llamados; sobre todo, cuando los evangelios saben distinguir con precisión lo dicho a todos y lo dicho únicamente a los doce [15].

Dentro del círculo de los doce cabe reconocer otra diferenciación. Hay aquí por de pronto un círculo más estrecho de tres: Simón, Santiago y Juan; círculo que, según el testimonio de la carta a los Gálatas, se prolongó en la primitiva Iglesia y, después de la desaparición de Santiago el Mayor, fue evidentemente completado por Santiago hermano del Señor [16]. Dentro de este grupo, tropezamos a la vez con la posición singular de Simón; cuya testificación corre a lo largo de los grandes grupos textuales del Nuevo Testamento.

Baste aquí una indicación. Pablo lo menciona en 1Cor 15,5 como el primer testigo de la resurrección, con lo que transmite una tradición de la Iglesia madre. En la carta a los Gálatas aparece varias veces la posición singular de Cefas entre las tres colum-

14. Aun después de los trabajos de G. KLEIN, *Die zwölf Apostel*, 1961, y W. SCHMITHALS, *Das kirchliche Apostelamt*, 1961, no hay razón alguna para dudar de la historicidad de los doce. Cf. la exposición de R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament*, Friburgo de Brisgovia 1961; además E. KREDEL, *Apóstol*, en J.B. BAUER, *Diccionario de Teología bíblica*, Herder, Barcelona 1967, 98-105, y *Discípulos*, ibid. 297-301.

15. Con énfasis particular en el difícil pasaje de Mc 4,11 par, que sólo con alguna reserva es aplicable a nuestro problema.

16. Cf. Mc 5,37 par; 9,2 par; 14,33 par y Gál 2,9. Sobre semejanzas en la organización de la comunidad de Qumran, cf. por ejemplo, K.H. SCHELKLE, *Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testaments*, 1960.

nas [17]. La teología de Pedro en el evangelio de Mateo es harto conocida para que hayamos de mentarla aquí expresamente [18]; pero también Lucas conoce dentro de la cena una palabra de mandato especial a Pedro [19], y el evangelio de Juan, que en varios casos parece adoptar una tendencia un tanto desfavorable frente al primer apóstol, ha conservado, sin embargo, en el capítulo último una palabra de mandato para él [20]. El hecho de que los tres grandes grupos textuales del Nuevo Testamento: sinópticos, Pablo y evangelio joánico, pese a sus diferentes tendencias teológicas y eclesiológicas, se den la mano al testificar el puesto singular de Simón Pedro, hace aparecer como certidumbre inequívoca que aquí no se trata de una elaboración de la comunidad, ni de una tendencia de un grupo determinado, sino que hay en el fondo un mandato del Señor mismo. De lo contrario, no cabe explicarse pareja unanimidad que, «en política eclesiástica», desde el punto de vista de las situaciones de hecho, tantas cosas tenía contra sí. En síntesis, habremos de decir *que, naturalmente, antes de la resurrección del Señor no es posible* buscar una definición más precisa del oficio y de su función concreta en la vida de la Iglesia. Aun así, tiene una función esencialmente simbólica y escatológica; pero ya está puesto el germen de la ulterior evolución.

3. *La situación en Pablo*

Si ahora nos volvemos a los escritos paulinos y buscamos algo así como una teología del oficio, tropezamos con un doble elemento: por una parte está el fuerte énfasis con que Pablo presenta su vocación personal que le viene inmediatamente del *Señor glorificado* y en cuya virtud tiene autoridad y es apóstol como los demás após-

17. Gál 1,18; 2,9; 2,11-14. Cf. H. SCHLIER, *Der Brief and die Galater*, Gotinga ^{12}1962, 60: «Que solo se miente a Pedro... caracteriza a éste como cabeza de los apóstoles.»

18. Cf. por ejemplo, O. CULLMANN, *Petrus*, Zurich 1952, 176-238; A. VÖGTLE, *Der Petrus der Verheissung und der Erfüllung*, en MThZ 5 (1954), 1-47; J. RINGGER, *Das Felsenwort*, en *Begegnung der Christen (Festschr. O. Karrer*, ed. dirigida por ROESLE y CULLMANN), Francfort 1959, 271-347; J. BETZ, *Christus - petra - Petrus*, en *Kirche u. Überlieferung (Festschrift Geiselmann*, ed. dirigida por BETZ y FRIES), Friburgo de Brisgovia 1960, 1-21.

19. Lc 22,31s. Cf. CULLMANN, en ThW VI, 102, 1ss.

20. Jn 21,15.19. Cf. J. JEREMIAS, en ThW VI, 497, 16ss; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga ^{15}1957, 551s.

toles. Pero, por otro lado, encontramos la vinculación al *kerygma* sobre Jesús y a la *paradosis* de los doce y, por ende, a la línea histórica que lo une con el Jesús histórico [21]. Así pues, junto al elemento pneumático está el elemento histórico; junto a la libertad del Espíritu que sopla donde quiere (Jn 3,8), la vinculación a la figura histórica de la Iglesia y de su tradición. A ello se añade como nuevo motivo la vinculación de todo oficio como un servicio a la edificación del cuerpo de Cristo; el servicio es la medida del oficio. Pero, una vez más, de esta idea dinámica y pneumática nace el pensamiento del orden y del servicio: los muchos servicios particulares existentes, deben ajustarse o someterse a la autoridad del servicio apostólico superior [22].

Si el cuadro ha de ser de algún modo completo, hay que introducir en él la teología paulina de la palabra: el oficio es «servicio de reconciliación» y, en este sentido, empieza por ser servicio de la palabra [23]. Pero la palabra se apoya en la misión y se destina al oír, escuchar y obedecer [24]. Esta reciprocidad de palabra, misión, escucha y obediencia liga la palabra al servicio, así como el servicio está ligado a la edificación del cuerpo de Cristo. No hay, pues, una hipóstasis, no hay independencia de la palabra frente a la Iglesia, sino que la palabra tiene su puesto en la estructura de misión y servicio. Tal vez sea oportuno recordar ya aquí el desenvolvimiento de esta teología de la palabra y de la misión en Juan, que prolonga retrospectivamente la línea hasta Cristo mismo, al enseñar a entenderlo como la Palabra y, al mismo tiempo que el enviado, a juntar en él palabra y misión en unidad inseparable y a prolongar dinámicamente la línea del descenso de Dios dentro de la historia: «Como el Padre me ha enviado a mí, así yo os envío a vosotros» [25]. Como por doquier en el evangelio joánico, aquí ya no se habla sólo a los doce ni se piensa únicamente en ellos, sino que en esa palabra entiende el evangelista lo que *hay ahora* en la Iglesia; se interpreta la presencia en la Iglesia del Verbo enviado. No hay por

21. Cf. H. CONZELMANN, *Amt im NT*, en RGG I, 336; G. BORNKAMM, *Paulus*, en RGG V, 171s.

22. Cf. W. JOEST, *Das Amt und die Einheit der Kirche*, part. p. 237. La prueba más evidente y precisa de esta situación la ofrece 1Cor 12.

23. 2Cor 5,18-21; 1Cor 1,17.

24. Cf. la serie de conceptos en 10,14s. Sobre ello O. KARRER, *Um die Einheit der Christen*, Francfort 1953, 166s.

25. Jn 20,21; cf. 17,18.

qué insistir en que partiendo de aquí, y en prolongación inmediata del principio joánico, Ireneo y la teología de fines del siglo II desenvuelven en general una teología de la palabra que desarrolla desde la unidad de palabra, misión y servicio, la idea de la sucesión apostólica, que vino a ser fundamento permanente de la manera de entenderse a sí misma la Iglesia católica [26].

4. *Evolución ulterior del oficio*

Simultáneamente con los escritos paulinos se realiza en el mundo judío o judeocristiano una mayor precisación en la estructura del ministerio eclesiástico. El tipo paulino de orden, en que no aparecen por de pronto oficios de contornos precisos, conoce desde la carta a los Filipenses *episcopoi* y *diakonoi* (Flp 1,1); junto a él está el tipo más judeocristiano que se caracteriza por los *presbyteroi* [27]. La fusión de ambos tipos que se inicia desde fines del siglo I, da luego una forma fija del oficio en la Iglesia católica primitiva. Ahora aparece claramente la ordenación; la medida universal pneumática: «sólo para edificación» se concreta en determinadas ordenaciones comunitarias, que conducen a un claro deslinde de la función especial que corresponde al oficio.

Aquí se plantea una cuestión intermedia: ¿Hay determinadas funciones que sólo pueden ejecutar los ministros del oficio? Debemos responder que hay desde el principio unas vocaciones determinadas y cada uno sólo puede hacer aquello para que está llamado. No puede uno hacerse a sí mismo apóstol, sólo lo puede el Señor. En este sentido, la teología del apostolado desarrollada por Pablo, en que por una parte pone de relieve con el mayor énfasis su igualdad con los primeros apóstoles y, por otra, la unicidad y particularidad de su servicio que lo sitúa en el mismo grado que aquellos apóstoles a los cuales nadie más pertenece, es una contribución decisiva a esta cuestión. Con todo ello queda claro que el oficio novotestamentario, como ya hemos dicho, se define primeramente desde la pala-

26. Cf. K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episcopado y primado*, 52-59; V. HAHN, *Schrift, Tradition und Primat bei Irenäus* en TThZ 70 (1961), 233-243, 292-302.

27. Cf. la exposición de H. CONZELMANN en RRG I, 337; (a la verdad, parcial en sus estimaciones); H. v. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga 1953, 82-134.

bra: es servicio responsable de la palabra. Pero el hecho de que la palabra hallase su propio clima en la celebración eucarística, pronto hizo coincidir servicio de la palabra y servicio de la mesa originando así una figura del oficio, que en adelante fue característica de la Iglesia católica. Y todavía hay que añadir que el oficio es servicio al sacerdocio general y se ejerce dentro de su marco; es servicio de orden, pero también servicio a la libertad del Espíritu [28].

III. El oficio y la unidad de la Iglesia

1. *La primitiva situación cristiana*

Después de todo lo dicho, podemos finalmente plantear la cuestión de ¿qué importancia tiene el oficio así descrito para la unidad de la Iglesia? Una vez más hemos de distinguir entre las iglesias paulinas y las judeocristianas. En Pablo comprobamos tres hechos: por de pronto, la unidad de todas las Iglesias paulinas se da fundamentalmente por obra del Apóstol y bajo el Apóstol. Todas están sometidas a la autoridad apostólica que crea y asegura su unidad. A través de sus numerosos contactos y visitas, por medio de mensajeros y principalmente por sus cartas trata Pablo de cumplir este servicio de la unidad y de asegurar muy concretamente la unión de las iglesias. Si, pues, al mirar las comunidades particulares del campo misional paulino siente uno la tentación de hablar de «democracia pneumática», de «anarquía pneumática» o de pura «pneumatocracia», no debe olvidarse que todas estas comunicaciones juntas están sometidas a la autoridad de Pablo que ejerce sobre el conjunto del campo étnicocristiano algo así como un primado y en

28. En esta idea fundamental hay que dar de todo punto la razón a W. Joest, *Das Amt und die E.*, aunque difícilmente se discutirá que se diera a los comienzos, de manera uniforme, una fijación del ministerio cultual en determinados oficios. Sin embargo, la dirección progresiva, que el propio Nuevo Testamento señala, impide deducir de ahí una movilidad de los ministerios que no armonizaría ciertamente con el punto de partida novotestamentario. En este contexto hay que prevenir sobre todo contra el empleo — cada día más difundido, pese a su sentido antihistórico — del concepto «laico» para el orden de la Iglesia antigua. El προφήτης de 1Cor y de la *Didakhe*, por ejemplo, pertenece a una estructura que no puede reducirse a la simple antítesis de presbítero-laico. Ello se ve, entre otras cosas, con inequívoca claridad si se observa que *Did* XIII, 3 designa a los profetas como a los ἀρχιερεῖς cristianos. Cf. sobre estas cuestiones, por ejemplo, H. Schürmann, *Die geistlichen Gnadengaben*, en G. Baraúna, *De Ecclesia* I, Friburgo de Brisgovia 1966, 494-519.

todo caso, lo mantiene muy claramente unido en una unidad bien concreta. Tal vez se ha reflexionado poco sobre la función eclesiológica de las cartas paulinas, que no sólo tienen carácter de comunicación, sino que son también expresión de la solicitud por la unidad de las iglesias cristianas de la gentilidad y hasta un medio esencial de esta unidad.

Hay que considerar, en segundo lugar, que Pablo inserta en la unidad superior de la Iglesia universal, compuesta de judíos y cristianos, a esta Iglesia por él atendida y venida de la gentilidad, mediante la vinculación a la *paradosis* de los primeros apóstoles. Pablo nada supo de una autonomía de la Iglesia de la gentilidad y de su propio servicio: «transmite» lo que él «ha recibido» (1Cor 15, 1-3; 11,23) y así expresa su obediencia a la unidad de la Iglesia universal. Finalmente hay que mencionar un tercer elemento: la vinculación a Jerusalén que se evidencia en la colecta, cuyo sentido no es efectivamente en manera alguna puramente caritativo, sino que ha de concebirse sobre todo como reconocimiento de Jerusalén como lugar de origen y centro de la cristiandad.

Mayor trabazón aún presenta la unidad de la comunidad judeocristiana por su orientación, aun más inmediata, a la Iglesia de Jerusalén con su obispo Santiago a la cabeza. Entre ambos grupos encontramos, en una fluctuación característica, la figura de Pedro, que aparece tanto en contextos judeocristianos como étnicocristianos. Lo encontramos, por una parte, en Jerusalén como miembro del «grupo de columnas» y representante responsable de la tradición jerosolimitana; pero lo hallamos, por otra parte, en Antioquía, centro del cristianismo de la gentilidad y descubrimos sus huellas hasta en Corinto y por último en Roma. A todo ello precede a manera de preludio, la narración de la conversión de Cornelio; luego, el relato del concilio de los apóstoles (Act 15,6-29) pone a Pedro en el centro, entre judeocristianos y cristianos de la gentilidad, y corresponde así exactamente a los hechos que acabamos de descubrir: mientras Pablo se siente claramente enviado a los gentiles y reúne bajo su autoridad apostólica el vasto campo misional de la gentilidad, mientras Santiago ejerce su ministerio entre los judeocristianos, encontramos a Pedro en ambos campos a manera de tenaza enlazándolos entre sí. Sin género de duda, estamos aquí ante un hecho realmente decisivo: en contraste con Pablo y Santiago,

Pedro no pertenece directamente a ninguno de los dos grandes del cristianismo primitivo, sino que está por encima de ambos. Ahí radica lo peculiar y distintivo de su posición [29].

Como testimonio de esta interpretación del cristianismo primitivo, hemos de volver una vez más a las palabras del primado de Mt 16,17ss, que no sólo conservan el recuerdo de un mandato del Señor, sino que representan un testimonio sobre la figura y la manera de entenderse a sí misma la Iglesia naciente.

Puede considerarse como una de las conclusiones más seguras del método de la «historia de las formas» el que los evangelistas no tuviesen intención alguna de hacer de historiadores y archiveros, sino que solamente transmitieron aquellas palabras y hechos del Señor, a los que se atribuía validez o importancia para la Iglesia del momento [30]. Si, pues, ha llegado hasta nosotros la palabra de mandato dirigida a Pedro, es una prueba de que, en el marco en que fue compuesto el evangelio de Mateo, esta palabra era entendida como actualmente válida y no se la miraba únicamente como relato de algo que había sido y estaba ahora pasado, sino como palabra de validez actual. Por esta sola razón hay que descartar todas las interpretaciones que pretenden extinguir el oficio de Pedro con su muerte y aun antes; el evangelio de Mateo — escrito después de la muerte de Pedro — prueba la persistencia actual de lo instituido una vez [31].

Si tratamos de echar una ojeada de conjunto sobre esta situación un tanto difusa, resulta que indudablemente nos encontramos

29. Cullmann ha desfigurado estos hechos con su tesis de que Pedro se retiró de la dirección de la comunidad, en favor de Santiago y, a partir de entonces, fue cabeza de la misión judeocristiana (l.c. 39ss). Lo cierto es que el judeocristianismo, escindido de la gran Iglesia y convertido en secta, como se refleja, por ejemplo, en las *Pseudo-Clementinas* y en el *logion* 12 del Evangelio de Tomás, afirmó un primado de Santiago y por él intentó justificarse. La cuestión sobre el derecho de un primado de Santiago se identifica con la cuestión sobre el derecho del desenvolvimiento judaizante del cristianismo. La repulsa a Pedro y el aislamiento de la figura de Santiago marcan la transición del judeocristianismo eclesiástico al judaísmo; como, a la inversa, el cristianismo de la gentilidad se torna *gnosis* apenas abandona la paradosis de los primeros apóstoles. Acerca de la transformación de la figura de Santiago en el judeocristianismo según el modelo de Pedro, es significativa sobre todo la narración de la cena y de la resurrección en el Evangelio de los Hebreos; cf. el texto en HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tubinga 1959, 108 e ibid. 104ss el comentario de Vielhauer.

30. Cf. la exposición resumida en G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1959, 11-23.

31. Cf. J. SCHMID, *Petrus «Der Fels» und die Petrusgestalt der Urgemeinde*, en *Begegnung der Christen*, 347-359.

con elementos muy dispares que todavía se yuxtaponen oscura y desequilibradamente, pero en los que se perfila de modo claro una serie de hechos que tal vez puedan resumirse en las tres afirmaciones siguientes:

1. La palabra no se da sin el oficio; está ligada a los testigos. a la autoridad y a la misión. No existe una palabra hipostasiada y subsistente por sí misma.

2. Oficio y unidad están íntimamente relacionados en cuanto que, fuera del contexto apostólico, no puede existir la Iglesia; la unidad eclesiástica está más bien ligada a la unidad de la autoridad apostólica.

3. Dentro de la variedad de los oficios resalta, por una parte, el mandato de Pablo para la evangelización de la gentilidad y, por otra, la significación evidente de Jerusalén para el judeocristianismo [32] y, como elemento unificador entre ambos, la posición singular de Pedro como primer testigo que se remonta a un acto del Señor.

2. *El desarrollo de la forma católica del oficio*

Con el paso de la responsabilidad apostólica a figuras como Tito y Timoteo, se da al final de la era apostólica una clara cristalización del oficio episcopal. A fines del siglo II se encuentra ya perfectamente acabada la estructura de ese oficio, que en conjunto puede describirse así: la dualidad de oficios, propia del cristianismo de la gentilidad, de obispos y diáconos se ha fusionado con el oficio judeocristiano de los presbíteros para formar la tríada de oficios: obispos, presbíteros y diácono, siquiera el equilibrio y delimitación entre «obispo» y «presbítero» requiriera algún tiempo y no se realizara uniformemente en todos los ámbitos del cristianismo naciente. La identidad originariamente sentida de ambas institucio-

32. La importancia de Jerusalén ha sido puesta de relieve, desde nuevos puntos de vista, por K. HOFSTETTER, *Das Petrusamt in der Kirche des 1.-2. Jhdts.: Jerusalem - Rom*, en *Begegnung der Christen*, 373-389. Habrá que decir que la posición relevante de Santiago en la cristiandad primitiva se funda en la función de dirigente de la Iglesia de Jerusalén, y, por ende, en el lugar que representa, y, por una misión ligada precisamente a su persona; la misión, en cambio, de Pedro es marcadamente personal, de suerte que — como hace ver Hofstetter — su marcha de Jerusalén no le degrada, sino que inicia el paso de la Iglesia, de los judíos a los gentiles (de Jerusalén a Roma).

nos (cf. Act 20,17.28) se deshizo evidentemente en oriente antes que en occidente[33].

Sin embargo, junto a esta división vertical, que fundamentalmente se repite en cada comunidad, está la horizontal que se da por el hecho de que el obispo particular sólo posee el episcopado en cuanto que está en comunión con los restantes obispos. En efecto, ninguno de los obispos particulares es sucesor de un apóstol particular y determinado; sólo la totalidad de los obispos, su *collegium*, continúa el *collegium* de los apóstoles. El obispo particular sólo está en la sucesión apostólica por su pertenencia a ese *collegium*. De esta manera resulta esencial para los obispos su solidaridad entre sí, que incluye a la vez necesariamente la solidaridad e intercomunicación de todas las comunidades católicas. Así resulta a la vez visible la forma concreta de la unidad de la Iglesia y su estructura total: la Iglesia es ante todo una, porque comulga en la palabra y en el pan, es decir, en el cuerpo y en el logos del Señor. Como comunidad de mesa eucarística, cada comunidad particular realiza en sí el ser total de la Iglesia, pero sólo lo realiza, porque está en comunión con todas las otras comunidades. Esta comunión, por su parte, tampoco es posible sin la unidad de la palabra creída y atestiguada en común. La red de comuniones que forma, consiguientemente, a la Iglesia, tiene en los obispos sus puntos fijos; a ellos, como continuación postapostólica del *collegium apostolorum*, incumbe la responsabilidad de mantener la pureza de la palabra y la legitimidad de la comunión[34].

Esta forma del oficio de la Iglesia antigua, en que aparece claramente marcada la interpretación «católica» de la realidad cristiana, experimentó en el curso de los tiempos diversas modificaciones, tanto en oriente como en occidente. Mientras en oriente se afianzaba cada vez más la autonomía de las comunidades particulares — el elemento vertical — y se relegaba a segundo término la conexión horizontal de las iglesias particulares dentro del conjunto

33. J. COLSON, *Evêque*, en *Catholicisme* IV, 783ss; id., *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, París 1956.

34. Cf. B. BOTTE, *Die Kollegialität im Neuen Testament u. bei den apostolischen Vätern*, en *Das Konzil und die Konzile*, Stuttgart 1962, 1-21; cf. también J. GUYOT, *Das apostolische Amt*, Maguncia 1961. Acerca de la mentalidad de la Iglesia oriental, P. EVDOKIMOV, *L'orthodoxie*, Neuchâtel - París 1959, 128ss, en que aparece bien claro el excesivo realce de la iglesia particular.

de la colegialidad episcopal, en occidente se desarrolló con tan fuerte predominio la «monarquía» papal, que quedó casi completamente olvidada la autonomía de las iglesias particulares, que fueron absorbidas, por decirlo así, en la Iglesia romana (por obra principalmente de la liturgia uniforme de Roma). Al revés por completo que en oriente, también se dio un predominio del elemento vertical por la centralización del conjunto en el solo obispo de Roma, lo cual apenas dejó ya espacio para una estructura horizontal. Sin embargo, en el fondo, se conservó la forma católica del oficio que acabamos de describir. Y es así que, aun después de 1870, el primado del obispo de Roma no significa una monarquía ni la supresión del elemento episcopal (y, por tanto, colegial), sino que debe entenderse única y exclusivamente dentro del marco y sentido de la eclesiología eucarística antes descrita. Sin que podamos entrar aquí a fondo en el tema, cabe decir que el primado significa en realidad la facultad y el derecho de decidir obligatoriamente dentro de la «red de comunión» dónde se atestigua rectamente la palabra del Señor y dónde, consiguientemente, está la verdadera comunión[35]. Tal oficio, según la concepción católica, está no sólo legitimado sino también exigido en la Iglesia, porque el Señor mismo, con la doble estructura del mandato apostólico y del mandato especial de Pedro, instituyó el doble oficio de testigo y testigo primero, que se continúa en la doble estructura de episcopado y primado. Su sentido está claramente prefigurado en la posición de Pedro entre la Iglesia de los judíos (Santiago) y la Iglesia de los gentiles (Pablo): ser dentro de la legítima diversidad de los campos espirituales de la Iglesia y por encima de ella, la tenaza aglutinante de la unidad[36]. No hay por qué callar que con tales ideas se sientan también unas normas críticas para la forma efectiva del primado.

35. Cf. L. HERTLING, *Communio und Primat, Kirche und Papsttum in der christlichen Antike*, en «Una Sancta» 17 (1962), 91-125 (aparecido primero en Roma 1943).

36. No puede ser tema de este estudio entrar a discutir la cuestión de por qué los obispos de Roma prosiguen el mandato que el Señor diera a Pedro. Cf. particularmente el trabajo de K. HOFSTETTER y el estudio del mismo autor en «Istina» 8 (1962), 333-358. De todos modos, no deja de sorprender que en ninguna parte, fuera de Roma, se pretendiera continuar en la Iglesia el oficio de Pedro.

3. *Conclusión*

Es evidente que no todas las particularidades de la forma de oficio, que el catolicismo ha desarrollado, pueden reducirse a la Escritura. Pero pudiera resultar igualmente claro que la estructura fundamental de la vinculación recíproca del testigo a la palabra y de la palabra al testigo, así como la caracterización de esta estructura en el doble oficio de testigo y de testigo primero esté conforme con la estructura bíblica fundamental, en la que no hay una palabra que flote libremente. Con ello volvemos de nuevo a nuestro punto de partida, que estaba efectivamente en la antítesis de dos conceptos de Iglesia, uno de los cuales — el protestante — la define sin el oficio y pone la palabra como criterio independiente de la misma Iglesia, mientras que para el otro — el católico — es nota característica la recíproca vinculación entre un ministerio y palabra. Ahora bien, debiera resultar claro que, en la Escritura (en esta «palabra» precisamente, de que se habla), no se da en absoluto la idea protestante de la independencia de la palabra frente a la Iglesia. En este sentido la respuesta de la Escritura a la cuestión de que hemos partido, es clara y evidente. A decir verdad, el católico no podrá hacer de este hecho motivo de tranquila complacencia. Pues, desde nuestra conclusión también a él se le pueden hacer dos observaciones. Hemos visto, en primer lugar, que en la relación de testigo y palabra se trata de una referencia recíproca. No sólo la palabra está ligada al testigo, sino que el testigo sólo lo es en cuanto que se siente ligado a la palabra. La protesta de Lutero no habría probablemente surgido, si la segunda parte de esta vinculación se hubiera realizado tan clara y patentemente como la primera. En realidad hemos de confesar que, hasta la hora presente, se ha hecho y se hace todo para asegurar por todos los medios la primera parte de la vinculación, la de la palabra al testigo; en cambio, no hay una garantía y solicitud igualmente concretas para asegurar la segunda parte, la vinculación del testigo a la palabra dada. Y, sin embargo, si el concepto católico de Iglesia ha de hacerse efectivo y no sólo teóricamente creíble, aún quedaría una tarea decisiva: asegurar claramente el carácter de instancia de la palabra misma y no sólo el de testigo, es decir, del oficio. Porque no puede caber duda

de que la independización y ruptura de la vinculación de la palabra al testigo, desentendiéndose de la simultánea vinculación del testigo a la palabra, no sería menor herejía que la independización de la palabra, que fue el contragolpe o reacción histórica (que debiera calificarse casi de necesaria) contra el predominio del oficio respecto de la palabra en la Iglesia durante la baja edad media. Con este hecho va unida otra conclusión, más bien teórica, que resulta igualmente de lo hasta ahora dicho; a saber, que de los tres componentes: sacramento, palabra y oficio, el tercero es de carácter distinto que los dos primeros. Los dos primeros *fundan* la unidad, el tercero la *atestigua*. En lenguaje escolástico pudiera decirse que los dos primeros son *causa*, mientras que el oficio es *condición* de la unidad [37]; es el modo y manera con que existen concretamente las dos columnas del ser de la Iglesia — palabra y sacramento — y por tanto no son de la misma dignidad que ellas; están a su servicio, no para dominarlas.

Con el breve esbozo de los datos bíblicos que hemos pergeñado, se confirma fundamentalmente la interpretación católica de la Iglesia; en esa interpretación Iglesia y oficio son tan inseparables como Iglesia y palabra; solo hay Iglesia en pleno sentido donde no se ha roto la unidad con los legítimos testigos. La Iglesia, para decirlo de otro modo, en la interpretación católica, cuya legitimidad bíblica hemos rastreado, no se da sino en la comunidad de aquellos que comulgan entre sí en el cuerpo y en la palabra del Señor; sociedad de comunión tanto como sociedad de palabra, no se da más que en la unidad con los testigos. A decir verdad, también nos tropezamos aquí con los límites de estas afirmaciones, que nos obligan ahora, a la inversa, a decir que con semejante interpretación de la Iglesia no puede ni debe ir ligada una negación de la presencia de Cristo y de lo cristiano en los cristianos separados. Si, resumiendo lo antedicho puede decirse, por una parte, que la Iglesia es una sociedad de comunión bajo la presidencia del obispo de Roma, el cual administra el oficio de testigo primero instituido por el Señor, y que como tal es visible y única con fronteras claramente indicables, también la teología católica debe decir más claramente que hasta ahora que, con la efectiva presencia de la palabra fuera de sus fronte-

37. Cf. G. SÖHNGEN, *La ley y el Evangelio*, Herder, Barcelona 1966, 95s; id. *Grundfragen einer Rechtstheologie*, Munich 1962, 70s.

tas, también como Iglesia se halla presente de algún modo y que los límites de la actividad del Espíritu Santo no coinciden con los de la Iglesia visible. Porque, por una parte, el Espíritu, la gracia para cuyo pleno dominio está puesta la Iglesia, puede faltar también en los hombres dentro de la Iglesia; y, por otra, puede actuar en hombres que están fuera de la Iglesia. Como dijo alguna vez acertadamente Congar, sería necio y equivocado identificar sin más ni más la actividad del Espíritu Santo con el funcionamiento del aparato eclesiástico [38]. Ello quiere decir que, aun dentro de la fe católica, la unidad de la Iglesia está todavía en camino; solo se cumplirá plenamente en el *eskhaton*, así como la gracia sólo se cumple en la visión, aun cuando con ella haya comenzado ya realmente la unión con Dios [39]. Así, el católico se siente unido en una sola esperanza con sus hermanos cristianos separados: en la esperanza del único reino de Dios, en que ya no habrá más escisión, porque entonces Dios será todo en todo (1Cor 15,28).

38. Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'église*, París 1950, 482; cf. TH. SARTORY, *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, Meitingen 1955, 132.

39. C.J. Dumont OP., ha desarrollado esta idea, cf. SARTORY, 131.

Primado y episcopado

Cuán complejo sea el problema de la relación entre primado y episcopado, se ha puesto una vez más de manifiesto tras una fase de estancamiento, después de las discusiones del concilio Vaticano II. La suerte particular de esta cuestión radica en la pasión política que ha despertado en todos los tiempos y en todos los bandos, porque las afirmaciones en este terreno no se quedan nunca en el campo teórico, sino que pueden desencadenar consecuencias imprevisibles sobre la praxis de la Iglesia. Dondequiera coinciden la cuestión teológica y la pasión política, amenaza con turbarse la visión de la realidad más que en parte alguna. Por eso será tanto más importante mirar siempre por encima de la pasión del momento y de sus fines y reflexionar serenamente sobre los orígenes; porque el criterio de la Iglesia no es la oportunidad de un determinado momento, sino su origen, único que ofrece también la garantía permanente de su futuro. Con lo dicho queda fijado el método para las siguientes reflexiones. Reflexiones que repercutirán a la postre en temas de actualidad, pero a sabiendas y con la mirada puesta en la historia. Dicho de otra manera: la cuestión de la forma que haya de tomar hoy la relación entre primado y episcopado, depende del problema de cómo haya de entenderse esa relación a partir de sus orígenes normativos [1]. Se comprende que no aspiramos

1. Naturalmente, aquí habría que tratar la cuestión sobre qué haya propiamente de entenderse por «origen normativo». El estudio que sigue parte del supuesto de que tal origen no se limita a la Escritura, sino que abarca también la forma fundamental de la Iglesia antigua. El fundamento de este proceder no puede darse en este lugar; algo de eso he intentado decir en mi estudio: *Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie*, en

aquí a una exposición completa de la situación histórica ni de las afirmaciones sobre el presente. Cuanto aquí se dice no pretende ser más que una intervención en la discusión general que se inició desde el anuncio del último Concilio; sólo en este contexto puede ocupar razonablemente su lugar.

I. Evolución del problema en la Iglesia antigua

1. *El derecho de Nicea y sus presupuestos*

La palabra *primatus* (πρωτεία) aparece, en cuanto se me alcanza, en el contexto de la función de la sede romana y por vez primera, en el canon 6 del concilio de Nicea, donde curiosamente está en plural y no describe sólo la función de Roma, sino al mismo tiempo la de Alejandría y Antioquía, no expresando por tanto un problema referido exclusivamente a la sede romana [2]. Este dato lingüístico no es casual, sino que en él aparece simplemente la diferencia de planteamiento del problema entre entonces y hoy. Dicho de otra manera: el problema primado-episcopado no se le plantea por primera vez en esta forma a la Iglesia antigua; sólo lentamente va desarrollándose y sólo tras la aparición de un derecho canónico común con el concilio de Nicea asume poco a poco una forma más clara [3]. Esto no es a su vez una afirmación puramente arqueológica referente a una situación imperfecta y hoy día superada; es más bien parte de la cuestión objetiva, cuya solución depende esencialmente de su enraizamiento en la Escritura y en la tradición más antigua.

Pero volvamos a nuestro punto de partida. Hemos dicho que, en el siglo IV, no existe todavía un problema de primado-episcopado en el sentido que le damos nosotros. A decir verdad, tampoco en ese tiempo representaba el episcopado una masa amorfa de dirigentes de unas comunidades de categoría completamente igual, y que las vinculaciones dentro del episcopado no consistían únicamente en reuniones de forma colegial y sinodal, a las que solo asistiesen participantes de la misma categoría. El concilio de Nicea supone más bien tres «primados» — de Roma, Alejandría y Antioquía — como «costumbre antigua» [4]. Para entender este hecho y poder valorar rectamente el alcance de esa afirmación, hemos de recordar con toda brevedad la estructura de la Iglesia antigua en general como «contexto» de tales primados. Sabido es que el elemento fundamental de la Iglesia en la antigüedad era la comunidad local, gobernada por un obispo. Ni la división local ni la episcopal son casuales, y sólo se entienden juntas. El que la Iglesia se divida en comunidades locales y no en grupos voluntarios, en el sentido de asociaciones de amigos, quiere decir que, por una parte, la adhesión a la Iglesia, la decisión por la fe solo puede darse libremente; pero que la cuestión con quién haya de celebrarse la eucaristía no es ya una decisión libre. Quien se adhiere a la Iglesia pertenece a la comunidad pública de aquellos que viven como creyentes en un lugar. La Iglesia en su totalidad es una sociedad libre, pero dentro de ella no cabe ya buscar otra sociedad; que *en su totalidad* sea sólo una, se representa concretamente en que es sólo una *en el lugar*. El principio de iglesia local es expresión del afán de apertura por parte de la Iglesia, es la antítesis de un conventículo, la consecuencia de que la categoría en que vive y piensa la Iglesia no es el «círculo», sino el «pueblo de Dios». La unidad de gobierno de la iglesia local (que bien podría ser también colegial, pero aun en ese caso su dirección sería única) es expresión de esa indivisibilidad y relativa «servidumbre» de la comunidad, que se acepta al aceptar a la Iglesia. La teología masiva del episcopado de un Ignacio de Antioquía y de un Cipriano de Cartago deben entenderse desde ese punto de vista. El postulado: «solo un obispo en una sola iglesia» está en función de esta inteligencia de la Iglesia como comunidad pública indivisible y es en realidad la lucha contra todo intento de relegar a la Iglesia a conventículos privados.

El contenido de la eclesialidad de cada iglesia local es, como

ThQ 148 (1968), 257-282. Para el testimonio escriturístico sobre esta cuestión cf. el artículo precedente de este volumen.

2. Texto en: *Conciliorum oecumenicorum decreta,* Friburgo de Brisgovia 1962, 8.

3. La polémica entre Cipriano y Esteban de Roma no ha de mirarse como relativa al problema primado-episcopado, sino como disputa sobre la relación entre la sede romana y la Iglesia africana. De modo semejante, el pleito sobre la fiesta de pascua es una discusión entre distintas tradiciones eclesiásticas, siquiera la sede romana haga valer aquí — lo mismo que en el caso de Cipriano — su título señero a guardar e imponer la tradición auténtica.

4. Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω... ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τὸ τοιοῦτον συνηθές ἐστιν. Ὁμοίως... κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν. (l.c. 8).

a sabe, la doble comunión de la palabra y del cuerpo de Señor, que representa a la vez el contenido y la razón interna de la unidad de todas las iglesias particulares, que no forman efectivamente una suma de iglesias, sino que son a su vez una sola Iglesia indivisible, la única Iglesia de Dios, el nuevo pueblo único. La realización concreta de la comunión en el cuerpo del Logos se hace por de pronto sin formalidad alguna; su primer medio exterior fue, como es sabido, la colecta para Jerusalén y la vinculación con el Apóstol que permea las comunidades y las mantiene unidas entre sí por la palabra oral y epistolar. Con la desaparición de la jerarquía ambulante, es decir, de los oficios puramente misionales, cuyas formas centrales fueron el apóstol y el profeta [5], la función de mantener la unidad pasa a los oficios locales — y, por tanto, en la situación dada, primeramente a los *episkopoi* —, que ahora asumen también en este aspecto la «sucesión de los apóstoles» y con ello, como dirigentes de la comunidad, tienen que desempeñar una función supralocal. En este punto, se agudiza por vez primera el problema de la «sucesión apostólica», en el dilema de una Iglesia que sólo conoce todavía oficios locales y, sin embargo, a través de ellos tiene que asumir a la vez la responsabilidad supralocal de la unidad.

No podemos intentar aquí describir los pasos particulares de la evolución. Querríamos, sí, esclarecer simplemente con un ejemplo del siglo III el cambio que tomó; ejemplo que pone bien en claro la situación anterior a Nicea y que puede instruirnos sobre la estructura fundamental de la Iglesia preconstantiniana. El año 268 fue excomulgado Pablo de Samosata, obispo de Antioquía; el hecho tiene importancia particular, porque Antioquía, como lugar en que nació, según los Hechos de los Apóstoles (11,26), el nombre de «cristianos» y al que la tradición señalaba como primera sede de Pedro, poseía la categoría de un centro cristiano, de una «Iglesia principal», por la que se orientaban las iglesias particulares del contorno [6]. Los asistentes al sínodo, que excomulgó a Pablo y eligió

5. Así claramente aún en la *Didakhe* XI-XIII; cf. sobre la cuestión H. SCHÜRMANN, *Die geistlichen Gnadengaben*, en BARAÚNA, *De ecclesia* I, Francfort 1966, 494-519; id., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 310-340, part. 331s; J. COLSON, *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'évangile*, París 1966.

6. Tomo el concepto de «iglesia principal» del importante trabajo de H. GROTZ, *Die Hauptkirchen des Ostens. Von den Anfängen bis hin zum Konzil von Nikaia* (325), Roma 1964.

en su lugar por obispo a Domno, escribieron luego a los obispos de Roma y Alejandría una carta, cuyo contenido deberían ellos comunicar a los demás obispos. «Nos hemos visto obligados a excomulgarle y a escoger en su lugar a otro obispo de la Iglesia católica... a Domno, que está adornado de todas las cualidades que convienen a un obispo, y os lo hemos comunicado para que le escribáis y recibáis también de él las letras de comunión» [7].

Sobre este texto dos observaciones:

a) Los obispos se reúnen en un sínodo para examinar la tradición de la Iglesia y su unidad. El sínodo representa la respuesta a una situación extraordinaria, a una crisis que ha originado una turbación en la unión normal de los obispos y que de este modo debe ser superada [8].

b) Es corriente intercambiar cartas de comunión entre las iglesias, lo que parece ser la forma normal de asegurarse la unidad [9]. El envío de la carta de comunión es también evidentemente el reconocimento de un nuevo obispo como socio legítimo de comunión, más exactamente, como legítimo representante del *ordo episcoporum* único en el respectivo lugar [10]. Lo chocante en nuestro caso es que Domno no es ni puede ser legitimado únicamente por un sínodo; que, consiguientemente, no basta la concordia o aprobación de los obispos vecinos. Antes bien la elección se comunica a los obispos de Roma y Alejandría y su nombramiento sólo es definitivo por el hecho de que aquéllos le escriben y reciben de él las κοινωνικὰ γράμματα. Así nos encontramos ya en este texto justamente con

7. EUSEBIO, HE VII, 30, 17. Cf. también B. BOTTE, *Der Kollegialcharakter des Priester- und Bischofsamtes*, en J. GUYOT, *Das apostolische Amt*, Maguncia 1961, 68-91, sobre ello 82s; J. DANIÉLOU - H.J. MARROU, *Histoire de l'Église* I, París 1962, 226.

8. Sobre la historia primitiva de los sínodos, W. DE VRIES, *Der Episkopat auf den Synoden vor Nicäa* en ThPQ 111 (1963), 263-277; cf. H. GROTZ, 126-162.

9. L. HERTLING, *Communio und Primat - Kirche und Papsttum in der christlichen Antike* en «Una Sancta» 17 (1962), 91-125.

10. En el decreto sinodal de Antioquía, antes citado, llama la atención que Domnus no sea designado como obispo de Antioquía, sino que es nombrado obispo τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ. Cf. sobre esto también la fórmula de consagración del *Leonianum:* «Tribuas eis cathedram episcopalem ad regendam ecclesiam tuam et plebem universam (MOHLBERG, *Sacr. Veronense*, Roma 1956, 119s). Véase: *L'évêque d'après les prières d'ordination*, en Y. CONGAR - B.D. DUPUY, *L'épiscopat et l'église universelle*, París 1962, 739-769; 770-780. Allí se hallan reunidos los más importantes textos litúrgicos, el antes citado p. 778. Hacen al caso los distintos trabajos de B. BOTTE, part. l.c. (v. nota 7), 13-33 y 68-91.

las tres sedes episcopales, que medio siglo más tarde denominará Nicea como sujetos de un «primado». El caso siguió todavía adelante contribuyendo así a esclarecer el resultado hasta ahora obtenido. Pablo de Samosata se negó a entregar los edificios de culto. Los obispos se dirigieron entonces al emperador pagano Aureliano, quien determinó que los edificios fueran entregados a aquel a quien «los obispos de Italia y de la ciudad de Roma reconocieran como legítimo» [11]. Botte deduce de ahí con razón: «A los ojos, pues, del emperador pagano no había sólo iglesias locales, sino también una Iglesia católica, cuya unidad estaba garantizada por la comunidad de los obispos» [12]. En el fondo, pueden documentarse ya para el siglo II dentro del marco de la disputa pascual las mismas condiciones que hemos mostrado en el siglo III [13].

¿Qué es lo que ha quedado en claro? La responsabilidad supralocal y suprarregional de los obispos se verifica de doble manera: una, en forma de sínodos; otra, por cierta estructuración dentro de las sedes episcopales, entre las cuales se destacan claramente determinadas «Iglesias principales» que sirven de regulación de la colegialidad y garantizan la comunión con la Iglesia universal. La significación constitutiva de esta comunión con la Iglesia universal para la existencia de las iglesias particulares es quizás el punto más sorprendente en la carta del sínodo de Antioquía: Hasta una sede de la categoría de Antioquía sólo puede subsistir por su conexión con Roma y Alejandría; un sínodo regional no puede por sí mismo y sin la confirmación de la Iglesia principal autorizar a un depositario de la dignidad episcopal.

2. *La cuestión de los comienzos del primado romano*

La cuestión sobre cómo llegaron a destacar precisamente estas tres sedes, se plantea en todo caso de otro modo si es que se ha

11. Eusebio, HE VII, 30, 19.

12. L.c., 83.

13. Eusebio, HE V, 24; cf. B. Botte, *Le question pascale:* «La Maison-Dieu» 41 (1955), 84-95 y l.c. 82. «La discusión la llevan en primer lugar por los pastores supremos de las sedes más importantes, como Roma, Alejandría, Antioquía y Éfeso; sin embargo, vemos que se reúnen los obispos de los distintos territorios a fin de examinar sobre este punto la tradición de sus propias iglesias.» Cf. también M.J. Le Guillou, *L'expérience orientale de la collégialité épiscopale et ses requêtes* en «Istina» 10 (1964), 111-124, part. 112.

intentado darles, a más tardar desde el siglo IV, un común denominador en la teoría de que fueron las tres sedes de Pedro. Para Roma y Antioquía la referencia a Pedro era patente; también resultaba fácil incluir a Alejandría en este contexto fundacional, como se hizo luego mediante el rodeo de la tradición de Marcos. Sabido es que Roma favoreció decididamente esta teoría [14], que facilitaba, por una parte, la resistencia contra las pretensiones de Constantinopla cada vez más patentes, y la limitación del primado a las tres antiguas sedes principales. Simultáneamente, al reducir todo el asunto a la tradición petrina, esa teoría facilitaba la reiterada pretensión particular de Roma entre las tres aspirantes. Como sede definitiva de Pedro, Roma podía pretender el primado de los primados, tanto frente a la primera sede de Antioquía, como a la Iglesia de Marcos, discípulo de Pedro. Para nuestro contexto, cabe dejar a un lado la cuestión sobre el origen y evolución de las iglesias principales de oriente [15]; en cambio, hay que estudiar con mayor detalle la cuestión de la primitiva inteligencia de la πρωτεία romana, porque sólo así podremos lograr un juicio un tanto fundado sobre la importancia, derecho y límites de esta pretensión.

Es sabido que ese primado no se funda al principio en el hecho de que el obispo de Roma sea sucesor del apóstol Pedro, y haya heredado las prerrogativas de éste descritas en Mt 16,17ss. Esta idea, que se dibuja por vez primera a comienzos del siglo III y que cobra poco a poco forma clara, en Roma en el curso del siglo IV, era, por ejemplo, todavía desconocida de san Agustín [16]. Antes de iniciarse este fundamento específicamente petrino, pueden descubrirse tres motivos principales por los que la Iglesia del orbe de la tierra reconoce a Roma un primado particular — que va más allá de Antioquía y Alejandría —, y por los que Roma pretende a ojos vistas ese primado.

14. Cf. el *Decretum Gelasianum*, DS 350s. (Dz 163). Según la opinión sin duda preponderante de los investigadores (C.H. Turner, Ed. Schwartz y otros), esta parte del decreto puede remontarse al papa Dámaso y al sínodo romano de 381. Sobre la trad. alejandrina de Mc (Eusebio, HE II, 16,1 y 25) cf. Blinzer, en LThK VII, 12s.

15. Cf. el trabajo de H. Grotz citado en la nota 6.

16. Cf. por ejemplo, su reflexión general sobre la exposición de Mt 16,17ss en *Retr* I, 21 (20), ed. dirigida por Bardy *(Oeuvres de St. Augustin* 12) 399s; sobre la historia de la exposición: J. Ludwig, *Die Primatworte Mt 16,18.19 in der altkirchlichen Exegese*, 1952.

a) En los siglos IV y V había unanimidad sobre el hecho de que Roma se había mantenido libre de herejías; era el lugar de una tradición conservada intacta y, por ende, guardiana en medida especial de la recta fe, a la que se podía apelar como criterio de tradición no falseada [17].

b) Estrechamente ligada con ese hecho está la idea de que Roma fue sede de los apóstoles Pedro y Pablo y se hallaba en una tradición apostólica inmediata y particularmente fuerte; era la *sedes apostolica* en sentido eminente [18]. Ello no significa todavía, como hemos dicho, que al obispo de Roma se le atribuya un oficio distinto de los otros obispos. En esta visión la preeminencia no radica propiamente en el obispo, sino en la *ekklesia* de Roma, que tiene como tal una importancia particular para la totalidad de las iglesias, para la única Iglesia universal.

c) Hay muchos indicios de que la situación particular de la Iglesia de Roma no se fundaba en la sucesión petrina del cabeza de la Iglesia romana, pero sí que se consideraba evidentemente relacionada con el hecho de la sucesión de Jerusalén por parte de la comunidad romana, cosa que aparecía en íntima conexión con la estancia de Pedro y Pablo allí. El paso de Pedro a Roma significa a los ojos de la naciente Iglesia el paso definitivo de la iglesia de los judíos a la iglesia de los gentiles, a la *ecclesia ex gentibus*. Roma era así para el mundo antiguo la representación y síntesis del *orbis*, del mundo de las naciones (ἔθνη), como Jerusalén lo

17. Ahí ve E. TIMIADES, *Zwischen Altem und Neuem Rom:* «Una Sancta» 17 (1962), 126-139, fundada la posición específica de Roma en la antigüedad, que, a la verdad, no puede entenderse sólo partiendo de ahí. Qué papel, sin embargo, desempeñara esa idea, muéstralo el *Decretum Gelasianum* que con su fórmula «prima Petri sedis (sedes) Romanae Ecclesiae, non habens maculam neque rugam nec aliquid eiusmodi» alude a la pureza y criterio de la fe de Roma (DS 351).

18. Esta idea se repite una y otra vez desde Ignacio de Antioquía, y aparece todavía en el *Decretum Gelasianum*, que insiste ya en Mt 16,18s, pero añade: «Addita est etiam societas beati Pauli Apostoli, vas(is) electionis, qui non diverso, sicut haeretici garriunt, sed uno tempore, uno eodemque die gloriosa morte cum Petro in urbe Roma sub Caesare Nerone agonizans coronatus est; et pariter supradictam sanctam Romanam Ecclesiam Christo Domino consecrarunt aliisque omnibus urbibus in universo mundo sua praesentia atque venerando triumpho praetulerunt» (DS 350). La importancia de la idea de la *sedes apostolica* he tratado de explicarla en K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episcopado y primado,* Herder, Barcelona 1965, 60-67; cf. H. GROTZ, l.c., que restringe la unión de este motivo con otros factores, con lo que se responde en el fondo a las observaciones críticas de H. DOMBOIS en ThLZ 87 (1962), 950-954, part. 952s.

era de Israel. El fracaso del experimento judeocristiano, que vino a ser en cierto modo definitivo con la ejecución de Santiago, y el giro a los gentiles son sencillamente en el pensamiento «político» del mundo antiguo la transición de Jerusalén a Roma. Desde este punto de vista Karl Hofstetter ha podido esclarecer de manera convincente el plan arquitectónico de los Hechos de los Apóstoles. Los Hechos demuestran cómo el santo y seña de «primero a los judíos», que obliga de manera absoluta al mismo Pablo, determina de un modo continuo el camino misional de la Iglesia, incluso del Apóstol de los gentiles, y cómo precisamente ese camino se convierte cada vez más en camino de los gentiles «de una ciudad a otra». Los Hechos de los Apóstoles acaban consecuentemente en Roma; su punto de partida es el llamamiento a los judíos: sabed, pues, que esta gracia de Dios ha sido enviada a los gentiles y ellos la oirán (28,28). Entre los gentiles de Roma —y ésta es la última palabra del libro— el evangelio no encuentra «obstáculo»: con la llegada a Roma, con el giro definitivo hacia los gentiles acaba el libro de los Hechos y queda conclusa su tesis [19].

Cierto que la referencia de la Iglesia a Roma que así surge es algo completamente distinto de la referencia de Israel a Jerusalén: Jerusalén es positivamente la síntesis de Israel y de su tradición, la «ciudad santa»; Roma, empero, no es la síntesis de la Iglesia, sino de una situación mundial cuya cifra teológica se llama Babilonia. Así, Roma no significa en manera alguna algo así como una ciudad santa de la Iglesia, no puede serlo en absoluto; la ciudad de la Iglesia está «arriba» (Flp 3,20), es decir, escatológicamente, es Cristo; la nueva Jerusalén. Más bien es la representación de su situación de peregrina en el mundo (sus miembros son *paroikoi* en el mundo; sus comunidades, por tanto, son «parroquias»: desde 1Pe 1,17 y 2,11 ésta fue la denominación constante de las iglesias locales, que contiene a su vez una corrección interna del principio local eclesiástico; la Iglesia está en el lugar respectivo, pero no

19. K. HOFSTETTER, *Das Petrusamt in der Frühkirche,* en ROESLE-CULLMANN, *Begegnung der Christen (Karrer-Festschrift),* Francfort 1959, 373-389. Sobre el tema Jerusalén-Roma cf. también las observaciones de A. SCHMEMANN, *La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe,* en el tomo colectivo *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe,* Neuchatel 1960, 141: «Dans les premiers décennies, l'Église de Jérusalem était ce centre (d'unité et d'accord universel), puis ce fut l'Église de Rome qui, selon l'expression de saint Ignace d'Antioche, "présidait à la charité" (Roma 1,3).» Cf. también M.J. LE GUILLOU, 119.

es de ese lugar). El hecho de que la Iglesia esté «en Roma», es expresión del otro hecho de que, después del fracaso de Jerusalén, vive en Babilonia, en el desierto, como escatológicamente «utópica» (sin lugar) en el mundo [20]. En este contexto es sin duda importante que la denominación, atestiguada ya sin duda en 1Pe 5,13, de Roma como Babilonia no proceda del judaísmo precristiano (que para esta denominación empleaba Edom), sino que sea de origen cristiano y pueda entenderse por los contextos mentados [21]. El hecho de que la Iglesia como iglesia de los gentiles se concentre ahora en Roma no significa, pues, para decirlo una vez más, la creación de una nueva ciudad santa, sino que apunta a la paradoja cristiana, a la utopía de lo cristiano en el mundo, a una Iglesia en estado de espera; en el fondo se repite la paradoja de que Simón, el *skandalon*, la piedra de tropiezo pueda ser a la vez, por la gracia, *petra*, roca fundamental de la Iglesia [22]. El que la comunidad romana asuma la función de Jerusalén significa a su vez que la Iglesia pasa definitivamente de la esperanza de un «Reino» que viene inmediatamente a la situación de pueblo de Dios que peregrina y aguarda. Esta sustitución de Jerusalén por Roma tuvo en la ordenación de la Iglesia antigua el efecto concreto de que Jerusalén no figurase como Iglesia principal, como patriarcado, ni siquiera como arzobispado, sino que se quedase en sufragánea de Cesarea. El propio concilio de Nicea no cambió nada en este punto; siguiendo la «antigua tradición», concedió al obispo de Aelia [22a] un lugar de honor o precedencia, pero con la cláusula expresa: «sin perjuicio de la propia dignidad del metropolita» [23]. La idea de Jerusalén desaparece pronto

20. Bellas afirmaciones sobre el particular ofrece, siguiendo a Ap 12, HOFSTETTER, l.c., que conservan su valor independientemente de lo que se piense sobre su rigor exegético.

21. HOFSTETTER, 377ss remite al paralelo de Ap 17. La «Babilonia» allí descrita ostenta igualmente rasgos evidentes de Roma. Partiendo de este contexto, acaso pudiera también esclarecerse Ap 11, en cuyo v. 8 parece haber una peculiar identificación Jerusalén-Roma, que así se comprendería.

22. Cf. en este tomo p. 277-296. Muy luminoso F. REFOULÉ, *Primauté de Pierre dans les Évangiles* en RSR (1964). 1-41, quien muestra que Lc 22 y Juan 21 ponen la misión de Pedro en relación con sus negaciones. Todos los Evangelios, especialmente Mt, presentan el contraste entre el «Simón» vacilante y el mandato de «Pedro»; con ello recogen un tema constante de la teología bíblica de la vocación: Gál 1,12-15; Rom 9,10-13, la vocación de Jacob, etc. Cf. también M.J. LE GUILLOU, *La primauté de Pierre*, en «Istina» 10 (1964), 93-102. 22a. Nombre de la ciudad de Jerusalén, reconstruida por Hadriano en 130.

23. Can 7, l.c. 8. Hofstetter ha puesto enérgicamente de relieve estos hechos; H. GROTZ, 190 reconoce la transición Jerusalén-Roma; pero intenta mantener como Iglesia principal a Jerusalén junto a Antioquía y Alejandría aun para la época preconstantiniana, punto en que será difícil poder seguirle.

del primer plano en la conciencia general de la Iglesia siendo sustituida cada vez más decididamente por la idea — que le está muy ligada, la explica y fundamenta — de Pedro y Pablo, hasta que se desarrolla finalmente en una teología específica de la sucesión de Pedro, la cual da luego su sentido definitivo al motivo de la *prima sedes*. A decir verdad, esta última evolución ya no tuvo eco en oriente. Si el oriente reclamaba cada vez con mayor fuerza para la Νέα Ῥώμη la misma posición que ya poseía la antigua Roma, en cierto sentido continuaba las huellas de la antigua tradición: Roma era la *prima sedes* porque representaba al *orbis*, al mundo de las ἔθνη, que ahora era a su vez el marco propio de la Iglesia. Si ahora Roma está en otra parte, si Constantinopla es ahora «Roma», síguese que hereda también necesariamente los derechos de Roma... La antigua Roma rechazó esta manera de ver y apeló entonces expresamente a la teología de Pedro, que implicaba una estricta limitación a las tres antiguas sedes principales, entre las cuales Roma pretendía un puesto señero. Este pleito no tuvo una decisión histórica, Teológicamente cabe decir que el paso de Roma a Constantinopla no podía ser ciertamente de la misma importancia que el paso de Jerusalén a Roma. La decisión constitutiva que con este último paso se daba, era irrepetible y cuanto se hizo posteriormente con las traslaciones imperiales se sitúa en un plano cualitativamente distinto. En este sentido, se justifica perfectamente la referencia a Pedro, porque la decisión del paso a los gentiles es cabalmente una decisión apostólica. Que en lugar de la idea originariamente local aparezca cada vez con mayor fuerza el factor personal — la sucesión de Pedro —, es algo que entraba en el núcleo mismo del proceso. Sin embargo, la tenaz persistencia de Roma en la tríada de los «primados» habrá que considerarla como un arcaísmo, en que la rivalidad de las influencias representa el ingrediente decisivo. No podría discutirse que una nueva Roma podía también, para el mundo eclesiástico antiguo, pretender una importancia correspondiente.

Pero con estas consideraciones nos hemos adelantado ya considerablemente a la evolución. Intentemos por de pronto una vez más comprender bien la situación de la Iglesia preconstantiniana canonizada finalmente en Nicea, y podremos decir que, por este tiempo, la Iglesia no sólo está estructurada «sinodal» o conciliar-

mente, sino también «primacialmente», en tres primados, entre los cuales Roma tiene, a decir verdad, el primado de los primados: como sede de Pedro y Pablo es el punto orientador de la comunión y de la tradición para toda la Iglesia. Síguese que este primado es de significación normativa para la unidad de la fe en la Iglesia, pero no tiene carácter administrativo en sentido estricto. Domno de Antioquía necesita desde luego de una especie de «confirmación» por los obispos de Roma y Alejandría que representan a la Iglesia universal, mas no es elegido o nombrado por ellos. El aspecto administrativo de la unidad está en los primados particulares y en los sínodos regionales correspondientes; la unidad de la Iglesia universal está garantizada por la unidad de los «primados» bajo la presidencia de Roma y, desde el siglo IV, por los concilios a escala universal, es decir, por el concilio ecuménico.

3. *La evolución después de Nicea*

Ello significa que el obispo de Roma tiene una función administrativa para las iglesias de Italia (y del occidente en general); pero no para la Iglesia universal, para la cual, sin embargo, posee un «primado» como principio directivo y criterio de la unidad. Podría también decirse que los primados de Alejandría y de Antioquía son primados regionales; el obispo, empero, de Roma posee un primado regional y, además, un primado sobre la Iglesia universal de carácter distinto. La implicación de estos dos primados será el verdadero problema de los tiempos posteriores, el punto de partida de la escisión entre oriente y occidente. Veamos de representarnos de manera precisa los elementos esenciales de esta ulterior evolución, que en parte han sido ya aludidos en las líneas precedentes. En tal caso podremos decir que para el siglo IV hay ya tres tendencias características:

a) Cristaliza la idea de la sucesión de Pedro y con ella la idea de que la preeminencia de Roma no es sólo de la sede romana, sino del obispo romano, que desempeña un oficio por encima del oficio de los otros obispos.

b) La constitución de los primados, que entró de hecho en juego con un cierto alcance, funde en formas jurídicas precisas y

marca una clara estructura de unidades administrativas en la Iglesia.

c) El episcopado había realizado hasta ahora una unidad en *communio* y *fides* por las recíprocas vinculaciones de los «primados» y por los sínodos regionales; pero no había habido ningún intento de unir a todo el episcopado como tal para una acción común [24]. Por la intervención del emperador, que se considera a sí mismo como ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός, se convoca ahora por vez primera, al menos en cuanto a la idea, al episcopado ecuménico como tal, que actúa así en su totalidad para la Iglesia universal. Ello significa que ahora comienzan a cuajar las dos realidades de episcopado y primado y en ello radica la importancia de los procesos indicados en *a)* y *c)*.

Ahora bien, parece importante observar cuidadosamente también el segundo proceso, neutral en apariencia, que en muchos aspectos puede abrir nuevas perspectivas para entender el contexto del primero y tercero. Hemos dicho que, con el canon 6 de Nicea, surgen definitivamente unos primados, llamados después patriarcados, que cumplen amplias funciones administrativas en sus regiones. Estos primados, designados posteriormente patriarcados, deben caracterizarse respecto de su posición y orden en la Iglesia por las dos tesis siguientes:

a) Son de derecho eclesiástico, lo que no quiere decir que sean de derecho papal [25].

b) Esta manera de primado conviene del mismo modo a Roma, Antioquía y Alejandría.

Ahora bien, el problema de este desenvolvimiento consiste en que, en Roma, tal primado de derecho eclesiástico, que la colocaba en el mismo orden que las otras ciudades patriarcales, quedó

---

24. En este sentido, una «colegialidad» general del episcopado en la Iglesia, tal como la ha tenido presente el concilio Vaticano II, sólo es demostrable antes de Constantino, a lo sumo muy indirectamente; en cierto aspecto es más reciente que el primado, por lo menos no más antigua que la pretensión del primado claramente formulada por Roma, que apareció también con la era de los concilios ecuménicos.

25. Este equívoco parece atribuirlo W. DE VRIES, *Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt*, en «Scholastik» 37 (1962), 341-369, part. 343s, a mis explicaciones en *Episcopado y primado*, 63ss. Cuando él subraya, por el contrario, que los patriarcados no deben su origen a un privilegio de Roma, raya en la perogrullada. Tampoco yo he querido impugnar ni por un momento que la cristalización de los patriarcados no fuera «de suyo un fenómeno sano». A mí me interesaba más bien notar que, en este plano, Roma no tenía más derecho que los otros patriarcas, por lo que su primado universal no incluye mandato alguno de administración centralista.

involucrado con la presidencia apostólica, que cobró además por el mismo tiempo un relieve más claro por la formulación de la idea de la sucesión petrina. A la postre, la repulsa al canon 28 de Calcedonia, es decir, al nuevo patriarcado de Constantinopla, sólo se puede explicar como expresión de esta involucración. Pero aquí aparece ya claramente una diferencia en la interpretación del orden eclesiástico (del derecho canónico): mientras para el oriente el derecho eclesiástico era sólo derecho «canónico», derecho de los cánones, es decir, derecho conciliar, el occidente conoce un derecho «papal» independiente de los concilios y hasta superior a ellos, y pronto también un derecho conciliar sólo como derecho «papal» [26]. La distinta pretensión de una presidencia apostólica y de una facultad patriarcal se convierte prácticamente, dentro de la situación dada, en rivalidad de dos patriarcados y *por ambas partes* se desconoce la verdadera cuestión. La tragedia de todo el asunto consiste en que Roma no ha logrado separar el mandato apostólico de la idea de patriarcado esencialmente administrativa, de suerte que ante el oriente ostentaba una pretensión que, en esa forma, no debía ni podía ser aceptada por aquél. Así, el problema primado-episcopado se presenta en su primer estadio concretamente como un problema de primado-patriarcado, como un problema entre Roma y Constantinopla. Aparece como un problema de administración central y de responsabilidad última para la unidad y pureza de la fe sin ejercicio inmediato de administración. Nadie discutirá que los límites son aquí realmente fluidos y que no pueden determinarse de manera perentoria. Sin embargo, tendría que ser posible hallar un camino. El problema de esta complicación y la esperanza que radica en su reconocimiento, tal vez no se haya expresado nunca de forma tan conmovedora como en los diálogos de Anselmo de Havelberg con Nicetas de Nicomedia. Una de las grandes intervenciones de Nicetas

26. La separación del derecho primacial respecto del conciliar se cumple, a lo que yo veo, claramente por vez primera en la tercera parte del *Decr. Gel.* que se remonta al siglo IV: «...sancta tamen Romana Ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris Ecclesiis praelata sit, sed evangelica voce... DS 350 (Dz 163). Interesante es en este contexto un texto de Zacarías de Calcedonia sobre el que ha llamado la atención P. L'Huillier. Zacarías ve en la forma con que el papa reclamó el primado en el asunto de Focio un ataque contra el orden conciliar de la Iglesia: «Les canons commandent aux patriarches: si donc ils ne règlent pas leur conduite sur les canons, nous refusons de les suivre». Cf. P. L'HUILLIER, *Collégialité et primauté. Réflexions d'un orthodoxe sur les problèmes historiques*, en Y. CONGAR, *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie* («Unam Sanctam» 52), París 1965, 331-344, la cita p. 343.

me parece tan importante que quiero transcribirla aquí textualmente para terminar la sección sobre la Iglesia antigua, que en este obispo del siglo XII se deja oír, una vez más, de forma grandiosa.

«Roma, sede eminentísima del imperio, obtuvo la primacía, de suerte que se llamó primera sede y a ella apelaron todas las demás en las disputas eclesiásticas, y lo que no se comprende en reglas fijas quedó sometido a su juicio. Sin embargo, el romano pontífice no se llamó príncipe de los obispos [27], ni sumo sacerdote ni cosa por el estilo, sino sólo obispo de la primera sede... Pero la Iglesia romana, a la que nosotros no negamos ciertamente la primacía entre estas hermanas, y a la que, de presidir en un concilio general, le reconocemos el primer puesto de honor, se ha separado de nosotros por su sublimidad, al asumir la monarquía (lo que no era su oficio) y, dividido el imperio, ha dividido también a los obispos de oriente y occidente... Nosotros no discordamos en la misma fe católica de la Iglesia romana; sin embargo, comoquiera que en estos tiempos no celebramos concilios con ella, ¿cómo vamos a aceptar sus decretos que se dan sin nuestro consejo y hasta sin nuestro conocimiento? Porque si el romano pontífice, sentado en el alto trono de su gloria, quiere tronar contra nosotros y desde su alto puesto dispararnos, por decirlo así, sus decretos y juzga no por nuestro consejo, sino por su beneplácito y propio arbitrio, de nosotros y de nuestras Iglesias y hasta impera sobre ellas ¿qué fraternidad y hasta qué paternidad puede ser esa? ¿Quién puede aguantar eso con ecuanimidad? En tal caso podríamos llamarnos y ser verdaderos esclavos y no hijos de la Iglesia. Si así fuera necesario y tan pesado yugo amenaza nuestra cerviz, no quedaría otra cosa sino que la Iglesia romana goce de toda la libertad que le plazca, y dé leyes a todos los demás y ella sola esté sin ley, con lo que ya no parecería ni sería piadosa madre de sus hijos, sino dura e imperiosa señora de esclavos.

»¿De qué nos valdría entonces la ciencia de las Escrituras? ¿De qué los estudios de las letras? ¿De qué la disciplina doctrinal de los maestros? ¿De qué los nobilísimos ingenios de los sabios

27. El texto latino dice aquí «sacerdotum», que según el vocabulario de la Iglesia antigua puede o debe traducirse por obispos. Sobre la evolución semántica de *sacerdos* cf. el cuidadoso estudio de M. GY, *Bemerkungen zu den Bezeichnungen des Priestertums in der christlichen Frühzeit*, en J. GUYOT, l.c. (nota 7), 92-109, sobre *sacerdos* part. el resumen p. 108s.

prelados? La sola autoridad del pontífice romano que, como tú dices está sobre todos, hace todo eso vano. Sólo él deberá ser obispo, sólo maestro, sólo preceptor, sólo él deberá responder, como único buen pastor, ante Dios de todo lo que se le ha confiado. Mas si quisiere tener cooperadores en la viña de Dios, manteniendo desde luego su primado en su exaltación, gloríese de su bajeza, y no desprecie a sus hermanos, a los que la verdad de Cristo engendró no para la servidumbre, sino para la libertad en el seno de la madre Iglesia» [28].

II. Aspectos de la evolución en la edad media

Si es cierto que la Iglesia de Roma adquirió en el occidente de lengua latina una categoría que le creó una posición mucho más ventajosa de lo prefigurado en el primado petrino —posición que ninguna de las iglesias principales de oriente pudo reclamar nunca para la mitad oriental del imperio—, la evolución en los siglos del bajo imperio a la edad media condujo a una agudización cada vez más vasta de esta postura. Al mismo tiempo eso contribuyó a exacerbar más las pretensiones de Roma sobre el oriente, porque cada vez supo distinguir menos entre su función dentro de la Iglesia universal, que se remonta a Pedro, y su postura específica nacida de la historia del occidente latino. El modo de entenderse a sí mismos oriente y occidente discurrió, pues, en forma independiente que no permitió ya un acuerdo mutuo y se manifestó en la opuesta interpretación histórica de la Iglesia antigua. En esta ruptura de la interpretación histórica y en la consiguiente y contradictoria valoración del ordenamiento eclesiástico, estaba ya prefigurada la ruptura política y eclesiástica, que se había hecho casi inevitable antes de estallar abiertamente. De entre los factores que marcaron esta situación en occidente vamos sólo a indicar algunos particularmente descollantes.

De gran importancia fue primeramente la pérdida del África cristiana que pasó al islam. Entre todas las iglesias de occidente, fue la provincia eclesiástica africana la que mantuvo una indepen-

28. Anselmo de Havelberg, *Dialogi*, en PL 188, 1218s. Cf. Le Guillou, 119ss.

dencia administrativa considerablemente mayor frente a Roma; por sus tradiciones específicas estuvo en muchos aspectos más estrechamente ligada con el Asia Menor que con Roma representando así un eslabón de unión entre occidente y oriente. Al no quedar ahora más que las iglesias de Italia, Hispania y las Galias, la situación se modificó esencialmente. A ello se añadió el creciente desprestigio político de occidente desde los tiempos de Constantino, que condujo desde el principio a una creciente revaloración del obispo romano, que comenzó, aun en lo político, a ser cada vez más el representante de occidente y, después de la ruina de las antiguas instituciones, representó la única fuerza permanente que unía el pasado y el futuro. La impotencia política de Bizancio, que obligó al papa a volverse hacia los carolingios y cuyo resultado final fue la institución por el papa de un imperio occidental, acarreó el fin definitivo de la antigüedad, el desmoronamiento del antiguo imperio, e hizo surgir un mundo nuevo con la unión de la monarquía carolingia y del papa. La vinculación con las formas y usos de la iglesia local de Roma se convierte ahora en medio para lograr la unidad del imperio. Desde el punto de vista eclesiástico, esa vinculación significa (aunque sólo se imponga lentamente) la inclusión de todo el occidente en la liturgia romana y, con ello, la incipiente inclusión de las iglesias locales particulares en la iglesia local de Roma; de suerte que, a ojos vistas, no hay ya un plural de *ecclesiae*, sino que la comunidad ciudadana de Roma incorpora a todo el *orbis* latino en el escaso espacio de su *urbis*. Todo el occidente es, por decirlo así, sólo una iglesia local única y comienza a perder más y más la antigua estructura de la unidad en la variedad, hasta que acaba por desaparecer por completo [29].

El ejemplo más elocuente de este proceso es el cambio en la manera de entender el oficio patriarcal y la inversión de las relaciones entre patriarca y cardenal, en que se concreta. El cardenalato es una institución local romana que se refiere originariamente a los diáconos y párrocos de la ciudad de Roma y a los obispos de la provincia eclesiástica romana. El patriarcado es una institución de la Iglesia universal que designa a los obispos de las iglesias principales, llamados originariamente «primados» y que, consiguiente-

29. Cf. J. Ratzinger, *Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des* II. *Vatikanischen Konzils*, Colonia 1964, 63ss.

mente, afectaba a la manera con que se reguló la unidad de la Iglesia en las grandes extensiones eclesiásticas y la unión entre ellas. Ahora aparece a ojos vistas el cardenalato como un oficio de la Iglesia universal (precisamente porque la Iglesia universal está identificada con la iglesia urbana de Roma); el patriarcado se convierte en título de honor que otorga Roma; y finalmente, desde el siglo XIII, el cardenal está por encima del patriarca, de suerte que éste sube de honor cuando se le hace cardenal: la dignidad eclesiástica urbana está por encima del antiguo servicio de la Iglesia universal, fenómeno que aclara sin duda el cambio de óptica [30]. Finalmente, surge la idea de que los cardenales son los verdaderos sucesores de los apóstoles, porque éstos habrían sido cardenales antes de haber sido hechos obispos. En esta opinión de la baja edad media puede verse una antítesis occidental a la teoría bizantina que quería ver en los patriarcas a los sucesores de los apóstoles [31].

Volvamos de nuevo a los factores que prepararon y fundaron estos cambios en la fase intermedia de la antigüedad al medievo. Aquí habría que recordar, por ejemplo, la importancia de la evan-

30. Sobre la historia de la lenta desvaloración del oficio patriarcal en occidente, W. DE VRIES, *Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt*, en «Scholastik» 37 (1962), 341-369; id., *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Friburgo de Brisgovia 1963. El problema desde luego se sentía ya en la edad media. En el concilio de Lyón, los patriarcas latinos de Constantinopla y Antioquía ocuparon puestos especiales en la nave de la Iglesia, señal de que no se quería aún subordinar la dignidad patriarcal al cardenalato (H. JEDIN, *Breve historia de los concilios*, Herder, Barcelona ^{3}1963, 71). Esta cuestión afloró de nuevo con viveza en la conciencia cristiana con ocasión de la «elevación» a cardenal, en febrero de 1965, del patriarca melquita unido Maximos IV; cf. sobre ello el relato crítico de F. TOTZKE, en «Una Sancta» 20 (1965), 176-180. Convendría leer lo que el patriarca y su sínodo, con claro conocimiento de los problemas históricos, explicaron en el concilio acerca de la relación entre patriarcado y cardenalato en *L'Église grecque melkite au Concile. Discours et notes du Patr. Maximos IV*, Beyrouth 1967, 1967, 143-196. Partiendo de ahí resultarán problemáticas las propuestas de K. Rahner en pro de una futura identificación de patriarca y cardenal *(Über den Episkopat, Schriften* VI, 359-412, part. 373 y 445-511). Si a la crítica, ciertamente muy parcial, de D.T. STROTMANN *(Primauté et Céphalisation:* «Irénikon» 38 (1964), 187-197) replica que, fuera de la apelación a la tradición, no ha presentado ningún argumento, y con ello considera evidentemente liquidado el caso (369); con ello se rebaja justamente la importancia de la tradición. Cierto, de lo que fue una vez no puede deducirse lo que será siempre; pero mucho menos se puede pasar por alto la tradición. Si la constitución de la Iglesia es construible deductivamente, la Iglesia misma se torna pronto manipulable, un instrumento versátil, como acontece hoy día en el «catolicismo crítico» que sólo se rebela tan apasionadamente contra la jerarquía, porque se opone a sus ganas de manipulación y es así un obstáculo para la formación arbitraria del instrumento.

31. Sobre las ideas del cardenalato como sucesión apostólica, J. LECLER, *Pars Corporis Papae... Le Sacré Collège dans l'Ecclésiologie médiévale*, en *L'homme devant Dieu (Mélanges offerts au P.H. de Lubac)*, París 1964, II, 183-198. Acerca de los patriarcas como sucesores de los apóstoles en Teodoro Studita, cf. M.J. LE GUILLOU (v. nota 12) 116.

gelización anglosajona que, en contraste con el trabajo misional de los irlandeses, se llevó a cabo en la más estrecha vinculación con Roma, y la polémica de los obispos galos con sus metropolitas, de la cual nació la colección jurídica pseudo-isidoriana, cuya fuerza histórica se percibe todavía en la disputa de Eck con Lutero en Leipzig; en esa disputa los «textos patrísticos» pseudo-isidorianos, sacados del decreto de Graciano, constituyen en ocasiones la columna vertebral de la argumentación de Eck [32]. Finalmente, habría que aludir también en este contexto a la importancia del movimiento de las órdenes mendicantes, que dio un contenido en gran parte nuevo al monacato occidental frente al de oriente. El oriente ve al monje como un carismático; pero por regla general no es presbítero. En cambio, de ordinario sólo conoce al presbítero en la ordenación para un oficio comunitario y, consiguientemente, dentro de la estructura episcopal [33]. Con las órdenes mendicantes aparece en occidente algo en gran parte nuevo: comunidades de presbíteros, que se entienden a sí mismos como continuadores del monacato, pero que son presbíteros sin pertenecer a la estructura comunitaria. Ello significa no sólo que la idea carismática del monje y el oficio normal eclesiástico penetran en una forma nueva, sino también que se inicia una nueva forma de cura de almas que no se inserta en la estructura episcopal de iglesia local. Esa forma se remite al papa en la polémica con los obispos con lo que el papa viene declarado de forma concretísima obispo de todos los lugares, y como tal actúa [34].

Por lo demás, esta evolución no debe estimarse de forma exclusiva y ni siquiera fundamentalmente negativa. Ella devolvió al occidente la energía misional y opuso un poderoso correctivo a la estructura de iglesia local que se había petrificado en el feudalismo. Lo que aquí aconteció fue realmente evangelización,

32. Texto de la disputa de Leipzig, ed. Seitz (Berlín 1903), por ejemplo, 71s. Lutero ataca vivamente p. 83 la autenticidad de la *Epist. Anacl.* III, 30-32, que se aduce y que fue de hecho creada enteramente por el Pseudo-Isidoro (Hinschius LXXXIs). Breve resumen del estado actual de la investigación sobre el Pseudo-Isidoro en H. FUHRMANN en LThK VIII, 865ss.

33. Es evidente que tales enunciados o afirmaciones tipificantes sólo tienen valor aproximativo; sobre la situación totalmente peculiar de la Iglesia maronita informa M. CLÉMENT, *La collégialité de l'Episcopat dans l'Église Maronite*, en *L'épiscopat et l'église universelle* (v. nota 10) 481-496).

34. Cf. en este tomo p. 58-83. Acerca del carácter evangélico del movimiento de las órdenes mendicantes, M.D. CHENU, *St Thomas d'Aquin et la théologie*, París 1959, 54ss.

una puesta en marcha desde el Evangelio y hacia el Evangelio; en realidad, se trataba de la renovación de la estructura misional que en la era apostólica coexiste con los oficios de apóstoles y profetas, y con la estructura de iglesia local, y que de hecho deberá subsistir siempre junto a ella en una u otra forma.

Sin embargo, durante toda la edad media no dejó nunca el episcopado de ser una fuerza independiente en la iglesia occidental. La conmoción de la autoridad papal por obra del cisma de occidente lo hizo ver con toda claridad. En la contraposición de conciliarismo y papalismo se plantea ahora por vez primera el problema primado-episcopado en una forma que, en el fondo, subsistió hasta el concilio Vaticano I [35]. El resultado más importante de aquella pugna lo representan los decretos *Haec sancta* y *Frequens* del concilio de Constanza que ya en vísperas del concilio Vaticano II volvieron a llamar la atención y fueron discutidos en su significación permanente [36]. Hubert Jedin ha puesto en claro, a mi juicio de manera convincente, que sólo el concilio de Basilea con su decreto *Sacrosancta* explicó las declaraciones de Constanza acerca de la superioridad del concilio sobre el papa como *veritates fidei* y trató de convertirlas en dogmas, cuando Constanza se mueve en otro plano dentro de la línea del derecho canónico tradicional. Su decreto no es, por decirlo así, «una proposición flotante de fe, sino que *Haec sancta* es una medida tomada para un caso de excepción perfectamente determinado» [37]. Ello, a la verdad, no significa que todo el asunto se quede en acontecimiento puramente pasado sin ningún alcance permanente para la cuestión misma. El propio Jedin escribe: «Así pues, en la historia de los concilios el conciliarismo es sólo un episodio; en la eclesiología no tiene por qué serlo» [38].

35. Como otra forma de juego habría que mentar la teoría llamada por Merzbacher aristocrático-oligárquica que atribuía al colegio cardenalicio, y no al episcopado, «la función decisiva en el gobierno de la Iglesia, y en la solución de una situación de necesidad». Cf. H. JEDIN, *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament?* Basilea 1963, 14s; B. DUDA, *J. St. de Ragusio doctrina de cognoscibilitate Ecclesiae,* Roma 1958 (vide en el índice: *Romana Ecclesia).* En realidad el Lateranense V cierra definitivamente el período conciliarista; sin embargo, Trento dejó abierta la doctrina sobre el primado, dado que el Lateranense V siguió siendo objeto de discusión.

36. Cf. la obra de H. JEDIN citada en la nota anterior; P. DE VOOGHT, *Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au Concile de Constance,* París 1965; H. KÜNG, *Estructuras de la Iglesia,* Estela, Barcelona ²1969, 265, 311; últimamente, J. PICHLER, *Die Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete,* Viena 1967.

37. L.c., 12.

38. Ibid., 25.

Como hemos dicho, Constanza no formula un dogma conciliarista, sino que reforma y une a la Iglesia escindida en la obediencia a tres papas. El derecho canónico para casos de emergencia, derecho que en las reflexiones de los canonistas medievales sólo había existido como teoría, tomó así una forma concreta en la Iglesia y pertenece a sus posibilidades como derecho permanente para casos de necesidad.

Así pues, Constanza, aun reconociendo claramente sus límites, ofrece en cierto sentido una aclaración complementaria a las definiciones del Vaticano I. Hay que añadir ciertamente que, aun prescindiendo de su vinculación a una situación determinada de necesidad, el modelo de Constanza no puede trasladarse sin más ni más a la actualidad; está demasiado enraizado en el planteamiento específico de la cuestión en la baja edad media, condicionada a su vez por completo, tanto en su corriente curial como en la episcopal por la evolución peculiar de occidente, y por lo mismo unilateral, lo mismo en un caso que en otro.

III. El problema de la interpretación del Vaticano I

Como en este estudio no puede tratarse de escribir algo así como la historia del problema «primado-episcopado», sino solamente de ilustrar algunos elementos tradicionales importantes para la valoración sistemática de la cuestión y, por ende, para el camino que conduce del pasado a la actualidad y al futuro, bien pueden cerrarse estas indicaciones históricas con una observación acerca del tan discutido capítulo sobre el primado del concilio Vaticano I. Durante mucho tiempo se consideró este texto como una victoria unilateral de la tendencia curialista y papal, cada vez más fuerte a lo largo de los siglos. Pero desde hace algún tiempo se impone de manera creciente la conclusión de que, dentro del Concilio, ese texto no representó una victoria de los «ultramontanos», sino del «tercer grupo»; ello quiere decir que, dentro de la historia de los dogmas, no confirma ni el papalismo clásico ni tampoco el episcopalismo, sino que crea una «tercera posición», que tiene por fondo la irreductibilidad de ambos datos. No permite, consiguientemente, hacer del primado una mera función del episcopado, ni convertir tampoco

al episcopado en mero instrumento del primado [39]. Sigue siendo algo indiscutible que la interpretación y aplicación del texto se movió esencialmente por el carril papal y que, antes y después, se trató con más indulgencia a las tendencias heréticas en esta dirección, que no a las que se inclinaban al episcopalismo [40]. Todavía hay que observar otro factor: el texto del Vaticano I se refiere con énfasis una y otra vez a la tradición de la Iglesia universal y de los concilios ecuménicos; quiere ser entendido *secundum antiquam atque constantem universalis Ecclesiae fidem* [41], «tal como está en las actas de los concilios ecuménicos y en los sagrados cánones» [42], «como lo atestigua la constante tradición de la Iglesia» [43]. Ello significa que el propio texto hace de la tradición de la Iglesia antigua y de sus concilios criterios de interpretación; debe, por tanto, ser interpretado en la dirección que apuntan las realidades de la Iglesia antigua que también él interpreta por su parte a la luz de la evolución ulterior. Así como dentro de la sagrada Escritura se da el proceso de la relación, de la recepción interpretativa de antiguos textos en una situación nueva, por la que lo antiguo es entendido de nuevo, pero también lo nuevo se reintegra en la unidad de lo antiguo; así, los dogmas y manifestaciones particulares de los concilios no se encuentran tampoco aislados, sino en un proceso de relección dentro de la historia del dogma, y dentro de esta unidad de la historia de la fe deben ser entendidos. El nuevo texto debe ser leído en unidad con lo precedente, como a la inversa esto es actualizado y explicado por lo nuevo [44].

39. Cf. part. R. AUBERT, *Vaticanum* I, Maguncia 1965; H. RONDET, *Vaticanum* I, París 1962, 118-133; H. BACHT, *Primat und Episkopat im Spannungsfeld der beiden Vatikanischen Konzile*, en SCHEFFCZYK-DETTLOFF-HEINZMANN, *Wahrheit und Verkündigung* (Festschrift Schmaus), Paderborn 1968, 1447-1466, part. 1461; algunas observaciones más en este sentido en *Episkopat und Primat* 38ss.

40. Para comprobarlo basta recordar el texto, en parte monstruoso, de fines del siglo XVII que los jesuitas proponían a los protestantes húngaros como «confesión de fe» al pasar a la Iglesia católica. El n.º V decía: «Confitemur, papam sanctissimum ab omnibus honore divino honorari debere, majori cum genuflexione, ipsi Christo debita.» N.º XI: «Confitemur, papam Romanum habere potestatem scripturam immutandi, pro voluntatae augendi et minuendi sua». Impreso en H. BACHT 1459. Cf. el párrafo *Der Neu-Ultramontanismus* en C. BUTAER, *Das I. Vatikanische Konzil*, Munich ²1961, 48-68.

41. DS 3052 (Dz 1821).

42. DS 3059 (Dz 1826).

43. DS 3065 (Dz 1832).

44. Sobre la idea de la relectura en la Biblia: H. GROSS, *Motivtransposition als Form- und Traditionsprinzip im Alten Testament*, en H. VORGRIMLER, *Exegese und Dogmatik*, Maguncia 1962, 124-152; allí referencias, 151s, a los trabajos de Gélin, Podéchard y Cazelles,

Que esta visión es de fundamental importancia para la inteligencia del Vaticano I, es cosa patente; no hay sino leer, por ejemplo, en su contexto el texto allí aducido de la carta de san Gregorio papa al patriarca Eulogio de Alejandría, para lograr un elemento interpretativo de máximo peso: «Vuestra beatitud ha tenido también cuidado de indicarme que ya no escribe a nadie ciertos vocablos soberbios que proceden de la raíz de la vanidad, y a mí me habla diciendo: "Como mandasteis." Os ruego apartéis esa palabra de "mando", de mis oídos, porque sé quién soy yo y quién sois vos. Por la dignidad *(loco)* sois mi hermano; por las costumbres *(moribus)*, mi padre. No hallo, sin embargo, que vuestra beatitud haya querido retener perfectamente lo que yo quise imprimir en su memoria. Porque dije que ni vos a mí, ni otro a nadie, escribáis nada semejante, y he aquí que en la carta que me dirigisteis a mí, que lo prohibí, procurasteis imprimir una palabra de soberbio título al llamarme papa universal. Ruego a vuestra dulcísima santidad no lo vuelva a hacer, pues se quita a vosotros lo que a otros se da más allá de lo que pide la razón. Porque yo no quiero prosperar en palabras, sino en costumbres. No disputo por honor aquello en que conozco que mis hermanos pierden honor. Mi honor es el honor de la Iglesia universal. Mi honor es el sólido vigor de mis hermanos. Yo soy verdaderamente honrado cuando no se niega el honor debido a cada uno. Porque si vuestra santidad me llama papa universal, niega ser lo mismo que confiesa ser yo: universal. Pero ¡lejos de nosotros tal cosa! Apartemos las palabras que hinchan la vanidad y vulneran la caridad» [45]. ¿No suena todo esto como respuesta a las quejas antes citadas de Nicetas de Nicomedia? ¿No entraría inmediatamente el diálogo con la Iglesia oriental en un estadio completamente distinto, si este texto, cuya parte central se oyó en el Vaticano I, se observara en toda su seriedad y, partiendo de él, se determinara la forma de convivencia?

que han desarrollado este concepto. Yo mismo he intentado sobre un ejemplo concreto la aplicación de esta idea a la historia de los dogmas en mi comentario a la constitución sobre la revelación del conc. Vat. II en LThK-Ergänzungsband II, 504-528 y 571-581. Cf. también H. JEDIN, *Vaticanum II und Tridentinum. Tradition und Fortschritt in der Kirchengeschichte*, Colonia 1968.

45. Gregorio I, *Ep. ad Eulogium Alexandrinum* en PL 77, 931ss; citado DS 3061 (Dz 1828). Interesante es el comentario de Eck sobre este texto en la disputa de Leipzig: «Rectius vero dicitur, eum (sc. papam) non episcopum universalem, sed universalis ecclesiae episcopum...» (ed. Seitz 66).

IV. Conclusiones finales

Con ello nos ha llevado la historia más allá de sí misma, haciendo patente su actualidad. Como dijimos al principio, aquí no puede intentarse elaborar propuestas detalladas para el manejo concreto de las relaciones entre primado y episcopado en lo futuro; para ello será menester un esfuerzo paciente y común entre dignatarios y teólogos, entre canonistas, tratadistas, historiadores y hombres de acción, que además deberán caer en la cuenta de que no existe una praxis absolutamente óptima y que sin mutua paciencia ninguna Iglesia puede vivir. Aquí sólo vamos a formular algunas conclusiones como presupuestos para un estudio ulterior.

a) En la unidad de la *ecclesia una* debe quedar lugar para el plural de las *ecclesiae:* sólo la fe es indivisible, a ella se ordena la función unificante del primado. Todo lo demás puede y debe ser diferente y permite, por tanto, funciones independientes de gobierno, tal como se realizaron en los primados o patriarcados de la Iglesia antigua. Como dice H. Dombois, la unidad de la Iglesia no debe significar la Iglesia de la unidad [46].

b) La imagen de Estado central, que ha ofrecido la Iglesia católica hasta el Concilio, no emana simplemente del oficio de Pedro, sino de una estrecha involucración con la función patriarcal que se fue ampliando más y más en el curso de la historia y que incumbía al obispo de Roma para toda la cristiandad latina. El derecho canónico uniforme, la liturgia uniforme, la provisión uniforme de las sedes episcopales desde la central romana; todo eso son cosas, que no van necesariamente anejas al primado como tal, sino que resultan de la estrecha unión de ambos oficios. Consecuentemente, habría que mirar como tarea para el futuro el distinguir de nuevo más claramente el verdadero oficio del sucesor de Pedro y el oficio patriarcal; y, de ser necesario, crear nuevos patriarcados y desmembrarlos de la Iglesia latina. Admitir la unidad con el papa no significaría ya incorporarse a una administración uniforme, sino que querría únicamente decir ajustarse a la unidad de fe y comunión, reconocer al papa la autoridad de interpretar obligatoriamente la revelación que nos llegó con Cristo y, consiguientemente, someterse a esa interpretación, cuando se hace en forma definitoria. Ello quiere decir que una unión con la cristiandad oriental no debería cambiar nada, lo que se dice nada, en su vida eclesiástica concreta [47]. La unidad con Roma debería ser en la edificación y realización concreta de la vida de las comunidades tan exactamente «impalpable» como en la Iglesia antigua. Los cambios palpables podrían ser éstos: que en la provisión de sedes episcopales céntricas se diera una «ratificación» comparable al intercambio de cartas de comunión en la Iglesia antigua; hubiera de nuevo reuniones comunes en sínodos y concilios y de nuevo traspasara las fronteras de oriente y occidente el intercambio de cartas pascuales o documentos semejantes («encíclicas»); finalmente, que el obispo de Roma fuera otra vez nombrado en el canon de la misa y en las oraciones: la oración, el recuerdo, es desde luego la manera como la unidad de la cristiandad penetra realmente hasta dentro de la liturgia de cada lugar, y la manera como su escisión opera hasta dentro de la liturgia.

De forma equivalente, podría pensarse sin duda en una forma especial de la cristiandad protestante dentro de la unidad de la Iglesia universal [48]; y finalmente debería reflexionarse en un futuro tal vez no lejano sobre si las iglesias de Asia y África, a la manera de las de oriente, no podrán o deberán ofrecer su forma propia como patriarcados o «grandes iglesias» independientes, o comoquiera llamarse en lo futuro a tales *ecclesiae* dentro de la *Ecclesia.*

c) Hemos dicho antes que la unidad de la Iglesia exige según la inteligencia católica el someterse a la interpretación definitoria de la fe por el papa. En este punto no puede ni debe tocarse nada después del concilio Vaticano I. Pero puede y debe considerarse también la cuestión de cómo se dan de manera óptima tales decisiones definitorias. Ya se sabe que es condición de las mismas la unanimidad moral [49]. El concilio no vota sobre la verdad — lo cual

46. En H. Asmussen - W. Stählin, *Die Katholizität der Kirche,* Stuttgart 1957, 285-307, part. 302.

47. Con ello queda naturalmente abierta la cuestión de si las iglesias orientales no tendrán que plantearse problemas de renovación, como los que se ha planteado el occidente (liturgia, forma de los oficios, etc.), pero se los plantearán precisamente ellas mismas.

48. A ello tienden, como es notorio, los esfuerzos del círculo de M. Lackmann, cf. por ejemplo, M. Lackmann, *Credo Ecclesiam catholicam,* Graz 1960.

49. Cf. Y. Congar, *Die Konzilien im Leben der Kirche:* «Una Sancta» 14 (1959) 156-171, part. 161s; H. Küng, *Estructuras de la Iglesia,* Estela, Barcelona ²1969, 45-53.

es imposible —, sino que afirma la unanimidad de la fe: la unidad es para él signo de que aquí se da una fe. Las definiciones no pueden crear nada nuevo en la Iglesia, sino únicamente ser reflejo de la unidad que defienden y esclarecen contra todo oscurecimiento. Desde ese punto de vista, hay que considerar normal que a una declaración definitoria del papa preceda el oír a la Iglesia universal de una forma u otra. En la actualidad, el consejo episcopal se ofrece como instrumento de tal deliberación de la Iglesia universal. Donde se dan faltas claras contra claras proposiciones de fe, debe decidirse desde luego rápida y claramente tratándose de situaciones urgentes. Quien de modo manifiesto niega al Dios trino, no es sujeto de una disputa interminable, no cabe discutir si su teoría podría tal vez llamarse aún teología católica. Un procedimiento interminable sólo podría ser en este caso una falta de seriedad y origen de escándalo. Pero cuando debe decirse algo nuevo o hay cuestiones reales que aguardan un esclarecimiento, una palabra ganará tanto más peso, cuanto más apoyada esté por el esfuerzo de la Iglesia universal. En este punto, la actual situación muestra realmente con harta claridad que la periferia no sólo tiene algo que decir y aportar al centro, sino que la corrección de las iglesias parciales por el centro que encarna al todo, puede mostrarse de nuevo en todo momento como una necesidad. Debería sobre todo evitarse la impresión de que el papa (o el oficio en general) sólo pueda reunir y expresar el término medio estadístico de una fe que es precisamente una fe viva y que, consiguientemente, no fuera posible una oposición a tales valores medios estadísticos (que, desde luego, son ya problemáticos en su comprobabilidad). La fe tiene su norma en los datos previos objetivos de la Escritura y del dogma que de forma aterradora pueden desaparecer en tiempos oscuros de la conciencia de una parte de la cristiandad estadísticamente mayor con mucho y que sin embargo nada pierden de su obligatoriedad. En este caso, la voz del papa puede y debe levantarse contra la estadística y contra el poder del ambiente que pretende imponerse a gritos; esto podrá suceder de manera tanto más decisiva, cuanto más evidente sea el testimonio de la tradición (como en el caso anteriormente mentado). A la inversa, la crítica de las manifestaciones papales será posible y necesaria en la medida que les falte la cobertura de la Escritura y del credo o fe de la Iglesia universal. Donde no se

da unanimidad de la Iglesia universal ni un claro testimonio de las fuentes, no es tampoco posible una decisión obligatoria; si se diera formalmente, faltarían sus condiciones y habría, por tanto, que plantear la cuestión de su legitimidad[50].

d) El consejo episcopal y otras formas de colegialidad ofrecen la posibilidad de combinar entre sí las exigencias de la pluralidad y de la unidad. Ante los esfuerzos del concilio Vaticano II, se ha hecho ver alguna vez el dato en cierto modo paradójico de que cuando el mundo profano se une más y más, la Iglesia católica acomete la descentralización. No habrá que tomar a la ligera esta objeción. En efecto, una *mera* descentralización, una división en regiones lo más independientes posible, difícilmente sería adecuada a la situación. A lo que debe más bien aspirarse es a la pluralidad en la unidad, y a la unidad en la pluralidad. En este sentido, la conjunción de las posibilidades del principio colegial (consejo episcopal, conferencia episcopal, etc.) con las del primado y su intercambio constante debieran sobre todo ser capaces de posibilitar la recta respuesta a las exigencias actuales. El primado necesita del episcopado, pero también el episcopado del primado; y uno y otro deberían enjuiciarse cada vez menos como rivales y cada vez más como complementarios.

Naturalmente, todo esto no es fácil de realizar y representa un imperativo trabajoso para todas las partes. Cuanto se ha dicho acerca de la posible unión de las partes separadas de la cristiandad, entraña sugestiones difíciles para todos los interesados. Pero, sin un profundo acto de humildad y sin una nueva y humilde sumisión al Evangelio, sin un acto de abnegación y de entrega a la cruz del Señor, que crucifica nuestras comodidades no puede haber unidad de la cristiandad, que está dividida porque confió en sí misma, y que sólo se unirá de nuevo si se olvida de sí y se somete enteramente al Señor, para recibir de nuevo de sus manos la unidad. En este contexto hay que recordar unas palabras de Friedrich Heiler, cuyas sorprendentes perspectivas coinciden en gran parte con lo explicado en este estudio y confirman así las esperanzas y tareas que quedan indicadas. Heiler dice: «Diversos elementos están simbolizados en la división tripartita de la tiara papal: el oficio de

50. Sobre ello he intentado decir algo más preciso en mi comentario a la Nota previa explicativa, en LThK-Ergänzungsband I, 356ss

obispo de Roma, que es a la vez metropolita de la provincia eclesiástica romana, de *patriarca* de la Iglesia latina occidental y de *primado* de todos los obispos. En la mezcla de estos tres oficios, en la extensión de las facultades de la esfera del primer oficio a la segunda y de las dos primeras a la tercera radica una buena parte de los obstáculos, que impiden la unión de los cristianos. Pero si el primado del papa se entiende puramente como tal en su función providencial de unidad ecuménica y se separa de las funciones variables de metropolita romano y de patriarca de occidente, el sentido histórico y el derecho divino del papado resultan comprensibles hasta para sus impugnadores. El que quiera la unidad de la Iglesia, no puede eludir un *centrum unitatis* en la misma Iglesia y no puede temer reconocer ese centro donde — a despecho de todas las vacilaciones y deficiencias humanas — ha existido efectivamente en la historia de la Iglesia cristiana: en la comunidad que santificaron los dos grandes apóstoles con su predicación y su martirio» [51]. Añadamos como conclusión final lo que nota Otto Karrer sobre este texto: «No se trata de una confesión del papado, en todo caso no en su forma actual. Es en cierta medida el perfil de una posibilidad para cristianos no romanos, cuando, por ambos lados — Dios sabe por qué providencia — ahonde la disposición de arrojar por la borda, y por amor a Cristo, un lastre histórico» [52].

51. *Eine heilige Kirche*, octubre de 1955, citado aquí según O. KARRER, *Apostolische Nachfolge und Primat*, en FthH 175-206, nota 205s.
52. Ibid., 206.

Teología del concilio

Ante la definición de la infalibilidad papal por el concilio Vaticano I, en los últimos decenios se difundió ampliamente la idea de que en adelante los concilios habían perdido su función en la vida de la Iglesia. El problema de si, ante la situación creada por el Vaticano I, un concilio ya no podría significar más que una grandiosa demostración de unidad católica, no desapareció tampoco tras el anuncio por Juan XXIII del proyectado concilio, pero se manifestó, sobre todo por parte no católica. Así el historiador de la Iglesia, Ernst Benz, de Marburg, declaraba que el manejo de este instrumento por los papas sería más o menos cuestión de oportunidad en la política eclesiástica. En ningún caso podría hablarse de una oposición eficaz del concilio frente al papa. Pero, de cara al público, dentro y fuera de la Iglesia, tendría ocasionalmente la importancia de proclamar la unanimidad de la Iglesia católica romana. «La analogía con un concilio no es el parlamento de una monarquía constitucional, sino la dieta o las cortes de un Estado de partido único con autoridad absoluta» [1]. En tales afirmaciones se desconoce que la infalibilidad del papa no constituye una realidad subsistente por sí misma, sino una parte, siquiera sea eminente, de una ordenación total de las realidades, con las que está orgánicamente ligada, y de las que no cabe desprenderla artificialmente sin malinterpretar por ello mismo su sentido. Ahora bien, cabalmente en esta ordena-

1. *Die Konzilsankündigung des Papstes Johannes* XXIII, en «Evangel. Welt» 13 (1959) 114s; cf. H. BACHT, *Das kommende Konzil und die Einheit der Christen*, en «Der Männerseelsorger» 9 (1959) 12-21, part. 16.

ción orgánica total, a que pertenece la infalibilidad del papa, tiene también su puesto el concilio; si se quiere entender rectamente una y otra cosa — la infalibilidad del papa y la significación del concilio — en sí mismas y en su mutua coordinación, hay que conocer la ordenación general de la vida eclesiástica, en que ambas tienen su puesto.

I. La Iglesia universal y el concilio

El contexto fundamental, desde el que ha de entenderse la coordinación de la autoridad docente papal y conciliar, radica en una proposición que puede formularse aproximadamente así: La Iglesia es por esencia la mediadora de la presencia viva de la palabra de Dios en el mundo, el «tabernáculo de la Palabra». Con ello se indica un aspecto esencial de la Iglesia, junto al cual está el otro de que es comunidad del cuerpo del Señor en la recepción de los sacramentos. La armonía de ambas afirmaciones da la verdadera definición de la Iglesia, como se dibuja fundamentalmente desde el misterio de Cristo en la frase inagotable del cuarto evangelio: «Y el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14). Partiendo del Verbo encarnado cabe decir que la Iglesia está al servicio de la presencia del Verbo divino en el mundo; ella que, en la recepción del cuerpo del Señor, se convierte continuamente en unidad corpórea compuesta de muchos miembros.

Ahora bien, para nuestro contexto tiene una importancia decisiva el primer miembro de las dos proposiciones así elaboradas. Porque del hecho de que la Palabra revelada de Dios no se da sino por la mediación viva y testificante de la Iglesia y por ella está realmente en el mundo, deriva su infalibilidad teórica. La presencia del Verbo divino que se realizó por la encarnación de Cristo en el mundo, no puede extinguirse ya, la verdad no puede perecer ya simplemente en la mentira, la luz no puede apagarse ya en la oscuridad. La palabra permanece presente. No se extingue jamás. En este sentido, la infalibilidad de principio es simplemente una parte de la realidad esencial de la Iglesia, que se sigue necesariamente de la irrevocabilidad de la encarnación del Verbo. Ello no excluye — y lo sabemos con agudo dolor — múltiples errores de detalle,

oscurecimientos, deslumbramientos y parcialidades; pero significa también que, en lo esencial, la Iglesia no puede extraviarse, pues dejaría de ser Iglesia y cabalmente con lo que declara ineludible, apartaría a los hombres de Cristo en vez de conducirlos a Él. Que una Iglesia compuesta de hombres falibles y sujetos a error sea infalible en este último sentido, no es ciertamente mérito suyo, prestación que realice por sus propias fuerzas, sino expresión de la definitiva victoria divina, del definitivo «sí» divino al mundo, que se dio de manera irrevocable a los hombres en la encarnación y cabalmente en esta entrega última lleva a cabo su victoria, su invencibilidad ante el error [2].

Ahora bien, esta indestructible presencia del Verbo divino, que pertenece a la esencia de la Iglesia, se realiza en grados diversos. Primero la Iglesia posee simplemente esta infalibilidad como un todo, pero la realiza de múltiples modos, como un ser vivo; concretamente en la forma doble de oír y enseñar. Yves Congar ha contribuido a entender más a fondo la doble forma aquí tocada de la existencia eclesiástica, por la distinción de «estructura» y «vida». Ello quiere decir que «Iglesia» significa, por una parte, una institución que preexiste al individuo y, por otra, una sociedad que consta de individuos. Significa, por una parte, la totalidad de los medios para la comunión de vida con Dios y, por otra, esa misma comunión. Dicho de otra manera: la Iglesia ha de entenderse, por una parte, como presencia del poder saludable de Cristo y, por lo mismo como ordenamiento que precede a la vida de los individuos y como estructura que configura el todo. Por otra parte, es también participación en la vida de Cristo, comunión de vida con él y, por ende, aquella vida que viene ordenada por la estructura y sin la cual la misma estructura se quedaría a la postre en armazón hueco. Congar dice sobre esto: «Se habrá puesto, desde el principio, la urdimbre, pero era necesaria una trama. Desde entonces, la Iglesia se va a tejer y a construir según ambas cosas: la urdimbre apostólica, que la estructura en la comunidad de Cristo, y la trama, que, día a día, irá aportando la vida que los dones espiri-

2. Cf. en este tomo p. 257-269. Sobre las cuestiones particulares del tema, A. Lang, en LThK x, 482-387, y la bibliografía allí indicada; del lado ortodoxo, el importante trabajo de St. Harkianakis, Περί τὸ ἀλάθητον τῆς ἐκκλησίας ἐν τῇ ὀρθοδόξῃ θεολογίᾳ, Atenas 1965.

tuales suscitarán en las almas» [3]. Ambos elementos, la urdimbre y el hilo, la estructura (el esqueleto) y la vida, el enseñar y el oír tienen su función auténtica e imprescindible. Así, la infalibilidad de la Iglesia no se realiza sólo en el sector de los jerarcas, sino en la coordinación de estructura y vida, de fe y enseñanza. La enseñanza de la Iglesia vive de la fe que en ella se realiza, como la fe vive de la enseñanza. Los datos fundamentales del espíritu en el mundo sólo pueden subsistir, porque cada generación los irriga de nuevo con su sangre. Y no es que sólo el enseñar sea algo activo y el creer (oír), en cambio, actitud puramente pasiva. Una y otra cosa, siquiera cada una de manera diferente, son en cierto modo activas y ninguna podría darse sin la otra.

Así pues, la infalibilidad es por de pronto propia de toda la Iglesia. Hay algo así como una infalibilidad de la fe en la Iglesia universal, en virtud de la cual esta Iglesia no puede caer nunca totalmente en el error. Ésta es la participación de los laicos en la infalibilidad. Que a esta participación le convenga a veces una significación sumamente activa, se demostró en la crisis arriana, en que temporalmente la jerarquía entera parecía haber caído en las tendencias arrianizantes de mediación, y sólo la infalible actitud de los fieles aseguró la victoria de la fe nicena. Éste es también el motivo por el que la teología actual reconoce de manera creciente la fe de la Iglesia universal en cada caso como criterio válido de la verdad católica, porque la fe no es privilegio de los jerarcas, sino dote de toda la esposa de Cristo, y la Iglesia entera es la presencia viva de la palabra divina y, por tanto, no puede nunca descarriarse como Iglesia universal [4].

Partiendo de aquí podría intentarse definir abiertamente a la Iglesia universal como el concilio constante de Dios en el mundo, tal como lo hace Chomyakov con su idea del *sobornost:* el sujeto de la infalibilidad no sería ninguna autoridad jerárquica, «sino

3. *Jalones para una teología del laicado,* Estela, Barcelona 1961, 399. La distinción de «estructura y vida» como principio fundamental de una teología del laicado ha sido entretanto varias veces criticada; pero en el contexto que aquí interesa, está desde luego justificada.

4. Cf. *Const. De eccl. (Lumen gentium)* II, 12 «Universitas fidelium in credendo falli nequit... Populus Dei... semel traditae sanctis fidei (cf. Jud. 3) indefectibiliter adhaeret...» Cf. el comentario de A. GRILLMEIER, en LThK suplemento I, 189. Cf. también la *Const. De div. rev.* 10 y mi comentario, ibid., II, 526s.

la comunidad entera, todos y cada uno de los individuos, en cuanto están unidos por el vínculo de la caridad en libre unanimidad» [5].

Tampoco los concilios, que son para la ortodoxia clásica los representantes de la infalibilidad eclesiástica y los hitos de su doctrina, recibirían su validez de la decisión jerárquica, sino de la fe del pueblo cristiano que ellos articulan y sólo en este sentido los acepta la fe y los reconoce, por tanto, como su representación; tienen, pues validez, porque el concilio jerárquico está referido al concilio vivo del pueblo cristiano, cuya unanimidad comunitaria es la Iglesia. En esta visión de una Iglesia, que es enteramente comunidad, unidad, caridad y enteramente libertad, sin autoridad externa, una Iglesia que sólo encuentra la autoridad en la libertad unificante de su caridad, radicaría el núcleo de la concepción ortodoxa de la Iglesia, que evitaría así por igual la atomización protestante de la Iglesia en meros individuos creyentes, y el autoritarismo católico.

El núcleo auténtico de esta concepción resulta sin duda claro por lo hasta aquí dicho: la autoridad eclesiástica está en el contexto de toda la Iglesia viva, que es en su totalidad cuerpo de Cristo, lugar donde se atestigua a sí mismo el Espíritu (1Cor 12); tiene su puesto en el interior del organismo pneumático, no frente a él. Por eso, en última instancia, no hay laicos en la Iglesia que sean únicamente receptores de la palabra y no portadores activos de la misma; como, a la inversa, los predicadores activos de la palabra siguen siendo siempre en lo más hondo receptores de la misma y sólo aprendiendo y recibiendo pueden también enseñar. Mas, por otro lado, no cabe desconocer el rasgo iluminista de esta concepción, que por ello precisamente ha encontrado de lado ortodoxo la más resuelta oposición [6]. No tenemos por qué seguir aquí el rastro de ese problema, pues sólo marginalmente roza nuestra cuestión particular. Es evidente que con una visión conciliar de la Iglesia de

5. Así describe E. VON IVÁNKA la idea esencial de *sobornost* en LThK IX, 842; allí más bibliografía; cf. particularmente E. VON IVÁNKA, *Der Kirchenbegriff der Orthodoxie historisch betrachtet,* en J. DANIÉLOU - H. VORGRIMLER, *Sentire Ecclesiam,* Friburgo de Brisgovia 1961, 407-429; Y. CONGAR, *Jalones...* (v. nota 3) 330-337; ST. JAKI, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie,* Roma 1957, 99-115; ed. por un grupo de teólogos I, Friburgo de Brisgovia 1959: «Sobre todo en la teología rusa del siglo XIX, el cuerpo todo de Cristo aparece como un concilio esparcido por todo el mundo pero convocado siempre en la unidad del Espíritu Santo» *(sobornost).*

6. CHR. ANDRUTSOS, Δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Atenas ²1956, 290; ST. HARKIANAKIS, l.c. (v. nota 2) 128-153. Con una amplia exposición de la teología de Chomyakov.

este carácter se ha encontrado un factor importante para la recta inteligencia del concilio; pero partiendo únicamente de aquí no puede definirse de manera suficiente su esencia.

II. Concilio y episcopado

Entonces ¿qué es propiamente un «concilio ecuménico»? El conocido historiador de los concilios Hubert Jedin trata de responder a esta pregunta, sintéticamente, de la siguiente manera: «concilios ecuménicos son según el vigente derecho canónico (CIC can. 222-229) asambleas de obispos y de otros determinados representantes de la jurisdicción que son convocados por el papa y, bajo su presidencia, dan decretos sobre asuntos de la fe cristiana y de disciplina eclesiástica, que necesitan de la confirmación del papa» [7]. La referencia al derecho vigente da a entender que la clasificación de un acontecimiento como concilio no resulta sólo de los datos históricos, sino que supone una valoración apoyada en el orden jurídico vigente. Pone además en claro que la forma concreta del concilio es variable y que sólo se realiza por un acto positivo, que, a la verdad, no puede ser de arbitrio ilimitado, sino que depende de un núcleo fijo de requisitos esenciales. Como tal núcleo aparecen, desde el punto de vista jurídico de las personas, por una parte la convocación y confirmación por el papa; por otra, la reunión de los obispos y de otros sujetos de jurisdicción; objetivamente mirado, se trata de asuntos de fe y disciplina. Sorprende que el CIC no dé una definición positiva del concilio, sino que habla sólo negativamente de su limitación por el papa: «No puede haber concilio ecuménico, si no ha sido convocado por el romano pontífice» [8]. El código sigue aquí literalmente el esquema de los *Decreta Gratiani*, que, desde luego, hablan antes de la vigencia inmutable del derecho

7. H. Jedin, *Breve historia de los concilios*, Herder, Barcelona ^{3}1963, 9. De modo semejante lo define J. Forget en DThC III (1908) 641: «Un concile oecuménique ou universel est l'assemblée sollennelle des évêques de tout l'univers, réunis à l'appel et sous l'autorité et la présidence du pontife Romain pour délibérer les choses qui intéressent la chrétienté entière.» La definición de Y. Congar en *Catholicisme* II (s.a. 1949) pone, en cambio, de relieve el elemento colegial y renuncia a mentar los elementos papales: «Assemblée de prélats réunis pour discuter et porter une décision sur des questions intéressant la vie de l'Église».

8. Can. 222, § 1.

de los ocho primeros concilios ecuménicos, los cuales aparecen como una magnitud conclusa del pasado; seguidamente se renueva allí el antiguo derecho sinodal, que se remonta hasta Nicea, respecto a la obligación de celebrar dos veces al año sínodos episcopales [9]. Aquí se ve con especial claridad la dualidad propia de toda la obra de Graciano: Quiere resueltamente mantener el orden de la Iglesia antigua, recogerlo ampliamente y darle así nueva validez; pero ve este orden exclusivamente a través del prisma de la colección jurídica pseudo-isidoriana y, por consiguiente, desde el ángulo visual de una construcción histórica estrictamente papal, en que la autonomía del elemento conciliar queda completamente absorbida por la norma única de la *sedes apostolica*. De este modo marcó Graciano la imagen histórica y el pensamiento teológico, señaladamente la eclesiología, hasta la actualidad.

El contrapolo de esta tergiversación de la historia en sentido estrictamente papal se nos presenta cuando hojeamos, por ejemplo, la dogmática ortodoxa de Andrutsos buscando la definición del concilio. Le precede una elaboración del carácter de derecho divino del episcopado, rechazando la tendencia presbiterial de san Jerónimo, cifrado en la afirmación de que el episcopado es ἀνωτάτη τῆς ἱερωσύνης βαθμίς; y el obispo, el supremo pastor de la Iglesia particular (ἀνώτατος ποιμήν). Partiendo de ahí, el sínodo de los obispos se define como la ἀνωτάτη ἀρχή de las iglesias particulares; el concilio ecuménico, como asamblea plenaria de los obispos, asume la misma función para la totalidad de las iglesias ortodoxas. Como órgano por el que habla la Iglesia universal (ἡ καθόλου ἐκκλησία), esta asamblea plenaria de todos los obispos es infalible [10], y lo es no por delegación de parte de los fieles, sino *iure divino* — como dice Andrutsos expresamente con términos latinos — [11].

9. Dz 16-18. Cuán estrechamente siga aquí el CIC a Graciano se ve con una simple mirada a la serie de capítulos en *Dist.* 17. Can 1: «Absque Romani Pontificis auctoritate synodus congregari non debet.» Can 2: «Non est ratum concilium, quod auctoritate Romanae ecclesiae fultum non fuerit.» Dz 17 había notado la validez de los ocho concilios ecuménicos; pero en can 8 se dice expresamente: «Auctoritate Romani Pontificis sancta octo concilia roborantur.»

10. Andrutsos, l.c. (v. nota 6) 286s.

11. Ibid., 290. Andrutsos limita así expresamente la doctrina de la recepción, que sólo reconoce como κριτήριον ἐξωτερικὸν τῆς οἰκουμενικῆς συνόδου, pero no como forma constitutiva: οἱ δὲ ἱεράρχαι ἐλευθέρως συζητοῦντες καὶ κανονικῶς συνερχόμενοι ἐν γενικαῖς συνόδοις ἀποφαίνονται *ipso iure*, αἱ δὲ τοιαῦται ἀποφάσεις αὐτῶν εἶναι οἴκοθεν καὶ οὐχὶ ἐκ τῆς συναινέσεως τῆς Ἐκκλησίας ἀλάθητοι... Cf. también Harkianakis, l.c. (v. nota 6) 89ss.

Los obispos representan ciertamente a las iglesias, pero no como delegados democráticos, sino con aquella representación teológica, que les confiere su mandato como testigos de la fe [12]. Para Andrutsos, que ve representada en esta visión episcopal y conciliar, la realidad de la Iglesia antigua, la concepción de los occidentales de que el papa sea el supremo ἄρχων de la Iglesia es, consiguientemente, una innovación, que no está respaldada por la Escritura ni por la historia, y representaría la causa principal del cisma [13].

Ahora bien, no hay que engañarse: por muy precisa y tajante que aparezca aquí la antítesis de este y oeste, quedará no obstante en pie la base común de la Iglesia antigua. Para ambas partes el concilio es la congregación de los obispos que como tales representan a la Iglesia y llevan su voz infalible, siempre que reconozcan unánimemente una tradición como tradición de fe. Sólo sobre este fundamento quedará en claro el núcleo de la cuestión, que ha planteado Hans Küng al proponer, en repetidos asaltos, el esquema de una nueva teología del concilio, fundado no en los obispos, sino en el concepto de Iglesia [14]. Ya lingüísticamente ve Küng converger los dos conceptos de *ecclesia y concilium: ecclesia* vendría de ἐκκαλεῖν, es decir, «llamar de entre»; *concilium* se derivaría de *concalare*, «convocar» [15]. Así aparecería clara, desde este punto de vista, la identidad de ambos conceptos; por lo demás, Küng podría haberse referido objetivamente para esta tesis a Rudolf Sohm, que trató por su parte de probar que σύνοδος sería originariamente la expresión técnica para indicar la reunión de la comunidad y el sínodo se habría desarrollado como ampliación de esa reunión comunitaria [16]. Para Küng, la Iglesia como tal es el concilio convocado por Dios mismo, «el concilio ecuménico por convocación divina». Lo que llamamos ordinariamente concilio es, frente a este concilio ecuménico de convocación divina, un concilio ecuménico de convocación humana. Según eso, su esencia es ser representación del concilio ecuménico de convocación divina. La ley fundamental de la Iglesia misma como concilio ecuménico divinamente convocado debe reflejarse y representarse en el concilio ecuménico que convocan los hombres. La Iglesia es una, pero no uniforme; una, pero no totalitaria; es santa, es decir, ordenada a lo santo y no un estadio de artes diplomáticas; es católica, es decir, los abarca a todos, lo que pide la participación de los laicos en el concilio; es apostólica, lo que remite por una parte a la difícil cuestión de la apostolicidad por la sucesión y, por otra, por la permanencia en lo apostólico [17]. La estructura y forma del concilio se derivan, pues, de la estructura y esencia de la Iglesia en general; el concilio debe reflejar fielmente esta estructura y, desde ese punto de vista, ya no puede en modo alguno definirse como reunión de los obispos [18].

Nadie discutirá que, con esta estrecha vinculación de concilio e Iglesia, se ha logrado algo decisivo para la recta inteligencia del concilio. Nadie podrá tampoco desestimar lo serio de la lucha para superar las falsas divisiones entre clero y laicos, aun cuando queden en gran parte dudosos los documentos históricos que probarían la participación de los laicos en los concilios y de este modo, partiendo de los hechos, acabarían con el carácter esencialmente episcopal de tales reuniones [19]. Me parece, sin embargo, que hay aquí

12. Ibid., 290. Los obispos no son ἐντολοδόχοι τῶν πιστῶν (= mandatarios de los fieles); verifican la ἀντιπροσωπία de la Iglesia (representación, sacramentalmente fundada).

13. Ibid., p. 292. Consecuentemente, en 282 se recalca la unidad del oficio episcopal, cuyos grados (metropolita, patriarca) son de mero derecho eclesiástico; Andrutsos habla según eso de un συνοδικὸν σύστημα de la Iglesia.

14. H. KÜNG, *Das theologische Verständnis des ökumenischen Konzils*, en ThA 141 (1961) 50-77; id., *Strukturen der Kirche*, Friburgo de Brisgovia 1962 (trad. castellana: *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1965); id., *Kirche im Konzil*, Friburgo de Brisgovia 1963, 41-61. Dado el alcance teórico de la tesis de Küng, es sorprendente que no haya apenas suscitado discusión. Aparte mi ensayo recogido aquí de nuevo, sólo me es conocida la bien sopesada recensión de W. BREUNING en ThRv 59 (1963) 320-332.

15. *Estructuras de la Iglesia* 25.

16. R. SOHM, *Kirchenrecht* I, Leipzig 1892, 281, n.º 70; cf. G. KRETSCHMAR, *Die Konzile der Alten Kirche*, en H.J. MARGULL, *Die ökumenischen Konzile der Christenheit*, Stuttgart 1961, 13.

17. Cf. *Estructuras* 115-223. Más decidida que aquí es la respuesta en H. KÜNG, *La Iglesia*, Herder, Barcelona ³1970: «*¿Quién* sucede a los apóstoles?... La respuesta fundamental sólo puede ser una: la Iglesia. No algunos particulares; la Iglesia entera sucede a los apóstoles. ¡Confesamos la *Iglesia* apostólica!»

18. Dada la estrecha unión así realizada entre concepto de Iglesia e idea de concilio, sorprende la casi total desaparición del concilio en *La Iglesia*. Pero, evidentemente, se dan allí por supuestas las «estructuras».

19. *Estructuras* 86-106. Cf. W. BREUNING (v. nota 14) 327, que apunta sobre todo a lo problemático del intento de interpretar la intervención del emperador y de sus funcionarios como «residuo del sacerdocio general del pueblo cristiano, que se dio en el concilio de los apóstoles y en los primeros concilios» (81). En cambio, la perspectiva contemporánea se expresa de forma impresionante en la carta de Ambrosio al emperador Valentiniano II de marzo de 386, PL 16, 1007-1018, impresa y traducida por H. RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, Munich 1961, 150-159. Remito sólo a uno de los puntos culminantes del texto que en la versión de H. Rahner (n.º 13a, p. 157) dice así: «Si ha de tratarse ya, yo estoy acostumbrado a tratar cuestiones de fe únicamente en la Iglesia. Así lo hicieron mis predecesores. Cuando ha de deliberarse sobre cuestiones de fe sólo puede hacerse en una congregación de obispos, como fue uso bajo Constantino, emperador de

una simplificación, incapaz de hacer justicia al estado de la tradición y que, en definitiva, viene a desembocar en un tema clave para la inteligencia fundamental de la Iglesia.

Así puede demostrarse empezando por los datos lingüísticos que, a mi parecer ofrecen indicaciones decisivas para la recta inteligencia del problema. La derivación de la palabra *concilio* de *concalare* se remonta a Sexto Pompinio Festo (siglo III) y a Verrio Flaco (siglo I), que aquél extractó y conservó. Junto a otras posibilidades, Verrio presenta la explicación de *a concalando, id est vocando* [20]. Sin embargo, este ensayo era ya entonces mero trabajo historicista de eruditos y, por lo demás, en modo alguno representativo [21]; hoy no tiene apenas ya partidarios, porque excluye sobre todo los verbos coordinados de *conciliare, inconciliare* [22]. Como en la mayoría de los casos, también aquí la etimología es enteramente secundaria; si se quiere saber qué significa *concilium* como palabra eclesiástica, hay que partir del vocabulario y del sentido que le daban quienes lo hicieron palabra eclesiástica. El resultado es una observación de gran alcance. Ni en la Biblia latina ni en los padres de la Iglesia nunca es *concilium* traducción de ἐκκλησία, sino equivalente de συνέδριον (sanedrín), συναγωγή, σύνοδος [23]. En el Nuevo Testamento es la correspondencia exacta de

sublime memoria, que nunca marcó el camino a tales deliberaciones por medio de leyes del Estado, sino que dejó siempre a los obispos libre posibilidad de juicio.» Que este punto de vista decididamente episcopal y antiimperialista no era antilaical, véase claramente más abajo: «Sobre cuestiones de fe, sólo puede tratarse en la Iglesia, abiertamente ante todo el pueblo.» Según este texto no puede caber duda de que el pueblo se sentía mucho más representado por los obispos que por el emperador. Por lo que atañe a los concilios medievales, hay que observar que no eran sólo reuniones eclesiásticas, sino que se ordenaban al *corpus christianum*, cuyos comunes intereses políticos se discutían en ellos. El concilio Lateranense III proclama un embargo contra los sarracenos y ordena otros medios de presión económica (JEDIN, *Breve historia de los concilios* 61), lo mismo que el IV Lateranense (ibid., 49); el concilio II de Lyón decide la disputa sobre la corona alemana (ibid., 73), etc.

20. FESTO, *De verborum significatione, Epitome Verri Flacci*, ed. dirigida por O. MÜLLER (1839) 38. Cf. el artículo «concilium» de Gudemann en el *Thesaurus linguae latinae* IV, 44-48.

21. Festo (y Flaco) tiene presente la derivación de *consensus;* VARRÓN, *ling.* 6,43 opina: *a cogitatione concilium, inde consilium.* De otro modo lo explica a su vez GELO (textos en *Thes. linguae lat.* IV, 45). ISIDORO da en *Orig.* 6,16,12 (PL 82, 244 B) la siguiente etimología: «Concilii vero nomen tractum est ex more Romano. Tempore enim quo causae agebantur, conveniebant omnes in unum communique intentione tractabant. Unde et concilium a communi intentione dictum quasi communicilium. Nam cilia oculorum sunt.» Isidoro lo deduce, pues, de *cilium* (= ceja, más rara vez pestañas).

22. Cf. GUDEMANN en el *Thes. linguae lat.* IV, 44.

23. *Thes. linguae lat.* IV, 47. La única excepción aparente de Jds 6,19ss no puede estimarse como tal, dada la fuerte divergencia (debida sin duda a la prisa) del texto latino

συνέδριον. Los 22 pasajes en total en que el Nuevo Testamento griego emplea συνέδριον se traducen por *concilium*, siendo de notar que en toda la tradición, incluso precristiana, las palabras *concilium* y *consilium* se interfieren, lo cual confirma una vez más la misma dirección [24].

Si, antes de aprovechar estos autos, echamos una breve mirada a la Iglesia de lengua griega, encontraremos el mismo resultado. La primera denominación para lo que posteriormente se llamará «concilio» es allí la palabra συνέδριον con la que Ignacio de Antioquía designa el colegio de los presbíteros, que para él son el consejo del obispo: «Todos habéis de respetar también a los diáconos como a Jesucristo, así como al obispo que es figura del Padre y a los presbíteros como al senado de Dios (ὡς συνέδριον) y como senado de los apóstoles» [25]. Eusebio denomina el «concilio» en sentido estricto συνέδριον [26]. En cambio, σύνοδος significa originariamente algo completamente distinto: compañero de viaje, Ignacio dice a los efesios que todos son σύνοδοι, compañeros de viaje, como son θεόφοροι, ναόφοροι, χριστόφοροι — portadores de Dios, portadores de un templo, portadores de Cristo — [27]. El mismo empleo, se encuentra todavía en las *Actas de Tomás*, que transmiten como exhortación apostólica esta exclamación: «...Cree en Jesús... Él sea tu compañero de camino (σύνοδος) por la senda peli-

respecto del griego. El texto griego dice: [21]καὶ παρέλαβεν αὐτὸν 'Οζίας ἐκ τῆς ἐκκλησίας εἰς οἶκον αὐτοῦ καὶ ἐποίησεν πότον τοῖς πρεσβυτέροις, καὶ ἐπεκαλέσαντο τὸν θεὸν 'Ισραὴλ εἰς βοήθειαν ὅλην τὴν νύκτα ἐκείνην. Cf. 19 «Tunc Ozias, finito consilio, suscepit eum in domum suam et fecit ei coenam magnam. 20 Et vocatis omnibus presbyteris, simul expleto ieiunio refecerunt. Poseta vero convocatus est omnis populus, et per totam noctem intra ecclesiam oraverunt petentes auxilium a Deo Israel.» Cf. también la nota siguiente.

24. Los pasajes *synedrion-concilium* del Nuevo Testamento son: Mt 5,22; 10,17; 26,59; Mc 13,9; 14,55; 15,1; Lc 22,66; Act 4,15; 5,21; 5,27.34.41; 6,12; 6,15; 22,30; 23,1.6.15.20.28; 24,20; Jn 11,47. Entre *concilium* y *consilium* cree Gudemann poder comprobar para la época republicana (Livio) cierta diferencia: *Concilium* sería la reunión de la *plebs Romana, consilium* la reunión de los estamentos superiores (senado, príncipes, etc.). La correspondencia de *concilium* sería σύλλογος, ἀγορά, συναγωγή, κοινόν, συμπολιτεία, sobre consilium βουλή, συμβούλιον, συνέδριον, ἐκκλησία. En la época imperial la diferencia se habría allanado completamente (*Thes.* IV, 45 y 47). En todo caso, para el vocabulario cristiano es clara, a base del material reunido, la relación *concilium* - συνέδριον, la no permutabilidad de συνέδριον y ἐκκλησία y, por tanto, la no permutabilidad de *concilium* y *ecclesia.*

25. *Trall* 3,1 (ed. FISCHER, 174 y 175; cf. *Magn* 6,1: «... κροκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ καὶ τῶν πρεσβυτέρων εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων...» (ibid. 164 y 165).

26. *Vita Constantini* 3,20 GCS 1 S 87, 11: ὅτι δ' ἂν ἐν τοῖς ἁγίοις τῶν ἐπισκόπων συνεδρίοις πράττηται, τοῦτο πρὸς τὴν θεῖαν βούλησιν ἔχει τὴν ἀναφοράν (trasmitido por Eusebio, como palabras de Constantino, importante para la equivalencia semántica de συνέδριον y βούλησις).

27. *Ef* 9,2 (FISCHER 148 y 149).

grosa, y Él te llevará a su Reino» [28]. Sin embargo, la palabra σύνοδος cobra relativamente pronto la significación de συνέδριον, y la encontramos por vez primera en el conocido canon 5 del concilio niceno, que prescribe celebrar dos veces al año συνόδους *(concilia)* [29]. Rápidamente, σύνοδος se impone a συνέδριον, pero ambos vocablos se interfieren ocasionalmente todavía, de manera que συνέδριον designa la sesión concreta del concilio y σύνοδος el concilio asamblea como tal [30]. Sólo en un campo relativamente limitado de la tradición se hace σύνοδος equivalente de σύναξις llegando a designar la reunión eucarística, que a su vez es idéntica a ἐκκλησία [31]. Pero éste es un proceso secundario que nada dice sobre la significación central y el origen de σύνοδος; se queda al margen gracias a un contacto interno que existe entre la reunión propiamente eclesial, que es la eucaristía, y la reunión sinodal; pero de ello no se sigue su identidad.

A las huellas divergentes de la evolución semántica, corresponden los caminos divergentes en el desenvolvimiento de las realidades históricas. No hay ciertamente necesidad de considerar que un análisis histórico del fenómeno concilio, en que debe fundarse toda valoración dogmática, no puede partir del llamado concilio de los apóstoles de que se habla en Act 15. En este punto prescindo de la complicación del estado textual evidentemente complejo, que nombra por dos veces sólo a los apóstoles y presbíteros como «reunidos» y por dos veces supone presente a toda la ἐκκλησία [32]. Júzguese como se quiera del contenido histórico del relato, lo cierto es que no se nos da en él el punto de partida inmediato del fenómeno concilio. Solo una mirada retrospectiva, que vive ya de una praxis conciliar fija y busca razones para ella en los orígenes apostólicos, interpreta ahora aquella reunión como un concilio estableciendo así un nuevo lazo entre el entonces y el hoy. Esta interpretación supone ya la idea de los apóstoles como colegio y de la comunidad de los obispos como sucesores de los apóstoles y trata cabalmente de afianzar y entender mejor ese lazo [33]. Estoy persuadido de que, en principio, se acierta aquí con el núcleo del problema; sólo que hay que tener en cuenta la serie de procesos para poderlos clasificar rectamente. Todavía no poseemos una certeza completa sobre el origen real de los concilios; sin embargo, podemos seguir a Kretschmar, que los ve nacer sobre todo de la lucha contra el montanismo, pero añade que «ya antes e independientemente de los sínodos, en el sentido estricto de la palabra, hubo contactos responsables entre comunidades particulares, contactos que resultaron condición previa para la génesis de los sínodos y para su rápida aclimatación en toda la Iglesia» [34]. Esto quiere decir que los concilios nacieron como resultado de la común división de los espíritus ante un falso espíritu que amenazaba a la Iglesia universal y, en general, de la necesidad de comparar y unir las tradiciones, de la común ordenación de la Iglesia y de la recíproca ayuda para su recto gobierno.

Pero de ahí se sigue a su vez que el radio del concilio es mucho más corto que el de la Iglesia en general. El concilio es por esencia una asamblea deliberante y legislativa, ejerce una función

28. *Acta Thomae* 103, ed. BONNET II, 2 p. 216, 6ss.

29. *Conciliorum oecumenicorum decreta,* Herder 1962, 7.

30. Así en ATANASIO, *Epistula de synodis Arimini et Seleuciae* respecto del primero: τὸ συνέδριον τῆς συνόδου συνεκροτεῖτο (ed. Opitz II 237, 23.35). Sobre el conjunto, cf. el copioso material en G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon,* Oxford 1968, 1314s y 1334s.

31. Cf. KRETSCHMAR, l.c. (v. nota 16) 20 nota 19. Sin embargo, no es de retener la limitación sirio-palestina de que habla Kretschmar, pues se dice también en METODIO DE O., *De libero arbitrio* 1, ed. Bonwetsch, GCS, p. 147, 10: ἡ ὑμετέρα σύνοδος τῶν ἅμα τε καὶ ἀκουόντων καὶ συναδόντων τὰ θεῖα μυστήρια. De todos modos, el número de documentos sigue siendo extraordinariamente limitado y, por ello, el uso indicado un fenómeno marginal.

32. 15,6 dice: Συνήχθησαν τε οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου. A ello corresponde el encabezamiento de la carta dirigida a Antioquía: V. 23: οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοὶ τοῖς... En cambio en el v. 22 se dice: τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ... Igualmente se supone la presencia de la ἐκκλησία en el v. 12 donde se dice: Ἐσίγησεν δὲ πᾶν τὸ πλῆθος. El mismo cambio de escena se ve ya en la precedente perícopa 15, 1-5 respecto de los vers. 2 y 4. Se puede seguramente suponer que Lucas parte del modelo de la antigüedad tardía, de una asamblea «pública», en que la plebe presente tenía esencialmente una función aclamatoria. Cf. el rico material en TH. KLAUSER, *Akklamation* en RAC I, 216-233, part. 219s y 225s (226 habla del uso vigente de la aclamación en los concilios. La importancia de las aclamaciones puede verse, por ejemplo, en la siguiente afirmación de Klauser: «el obispo de Roma, lo mismo que el emperador, se procuraba informes en casos particulares sobre las *voces* de comunidades foráneas, como muestra LEÓN MAGNO *ep.* 59, 1»). Una exposición histórica de la participación de los laicos en las decisiones eclesiásticas podría desarrollarse para la antigüedad cristiana, partiendo del término «aclamación». Cabalmente una comparación de Act 15 con el uso de la antigüedad cristiana pone de manifiesto la continuidad completa de lo bíblico y lo cristiano, que de antemano podía suponerse dada la igualdad del contorno y de sus formas jurídicas. Probablemente no sería difícil sacar de ahí propuestas prácticas para una razonable participación de los laicos hoy día.

33. Cf. KRETSCHMAR, l.c. (v. nota 16) 17. Por desgracia, que yo sepa, se echa aún de menos una historia de la exégesis de Act 15, que, indudablemente, podría ser de gran importancia para la historia de la idea de concilio.

34. Ibid., 19. Sobre la cuestión del origen de los concilios cf. los trabajos de B. BOTTE - H. MAROT, en *Das Konzil und die Konzile,* Stuttgart 1962, 1-51; H. GROTZ, *Die Hauptkirchen des Ostens,* Roma 1964, 126-162.

de dirección, tiene tareas de orden y configuración [35]. Está al servicio de la Iglesia terrena en este mundo, en las situaciones particulares del tiempo. Lo que él ha deliberado y decretado, resulta caduco, si caduca este mundo, y muchas cosas incluso ya mucho antes. La Iglesia, empero, no es una asamblea deliberante, es por su esencia la congregación en torno a la palabra y en torno al Señor hecho comida, la participación anticipada en el convite de bodas divinas. Lo que ella es en su propia esencia, mesa común festiva de Dios y presencia de la palabra verdadera de Dios, eso no pasa, sino que remite más allá de este mundo y, cuando éste se deshace, llega a su entero cumplimiento: cuando toda la humanidad será una ciudad única de Dios. cuando «muchos» se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob. Expresémoslo con mayor precisión a base de los datos hasta aquí elaborados: el concilio es συνέδριον, no ἐκκλησία. Ambos son dos formas de congregarse cualitativamente distintas entre sí. Toda congregación eucarística se llama y es ἐκκλησία: toda iglesia local se llama y es ἐκκλησία porque tiende siempre a reunirse en la comunión de la «fracción del pan» (lo que es naturalmente mucho más que un mero acto litúrgico). Pero el concilio no se llama ἐκκλησία, sino συνέδριον, no representa a la Iglesia, no es la Iglesia, como lo es, en cambio, toda celebración de la eucaristía, sino que está únicamente destinado a servir a la Iglesia.

Esto puede aparecer a primera vista una disputa académica bien ociosa. En realidad, la identificación de συνέδριον y ἐκκλησία, la equiparación de dos formas de congregación esencialmente diversas, es un proceso del que pueden derivarse consecuencias decisivas. Porque así se pone sobre el tapete todo el concepto de Iglesia y se decide la clasificación teológica de la Iglesia lo mismo que la manera del recto estar en ella. Hemos dicho que el concilio es una forma de servicio a la Iglesia, una «asamblea deliberante» *(concilium* y *consilium* se interfieren). En este sentido, cobra un acento «político» y de organización, siquiera cobre o deba cobrar carácter espiritual por la referencia retrospectiva a la realidad «Iglesia». Por lo mismo, no se da todavía un desplazamiento esencial mientras la

35. Ello significa naturalmente que sea un asunto profano. No se refiere, efectivamente, a problemas de mera organización, sino al gobierno de la Iglesia desde el punto de vista de la fe y está, por ende, en su ámbito como una realidad espiritual.

propia Iglesia siga siendo la imagen ideal del concilio [36]. Pero, entre tanto, se ha realizado para la mayor parte de la conciencia pública la inversión de los puntos de mira. Ahora se entiende, a la inversa, la Iglesia desde el modelo del concilio; el concilio, como lo conocido y concreto, se torna clave para la inteligencia de la Iglesia como lo más profundo y digno de indagación. Pero si de esa manera se disuelve prácticamente a la iglesia en συνέδριον, si se la transforma en un συνέδριον la «Iglesia» toda es ya sólo una «asamblea deliberante», una realidad de organización política a la que no se responde con la actitud fundamental de la fe, sino con la actitud de la acción, de la política, del hacer y del cambiar. En esta visión, el «catolicismo crítico», como forma militante de la «teología política», viene a ser una actitud consecuente, el manejo de toda la Iglesia como *synedrion* y su reducción práctica a este orden de realidades. Tratar a la Iglesia como instrumento factible de la mutación social, es lógico, cuando la Iglesia es sólo *synedrion*. En tal caso aquellos que ven y quieren mantener en ellas unas constantes son en realidad meros «frenos»; pero entonces es menester darse cuenta de que no se ha entrado en aquello que la Iglesia misma ha mirado en todos los tiempos como su propia y esencial naturaleza.

Me parece, por tanto, que no puede destacarse con bastante claridad el carácter a la postre secundario del concilio y de todos los servicios de la Iglesia, que son condiciones de su vida, pero no ella misma. Con ello volvemos al punto de partida de estas reflexiones: aparece el núcleo firme que pertenece al concilio y que debe formar el punto de cristalización de las formas de orden variantes e históricas. El concilio es una reunión al servicio del gobierno de toda la Iglesia. Ello significa también que es esencialmente una reunión de aquellos que poseen mandato de gobernarla. Ahora bien, tales son primeramente en el orden concreto de la Iglesia, los obispos. Naturalmente que puede llamarse también a quienes no sean obispos ni presbíteros, a los «laicos». Naturalmente que habrá que esforzarse a fondo para ejecutar realmente la «representación» de

36. Tal es claramente el caso de las «estructuras» de Küng, a las que afecta lo aquí dicho. La evolución de que aquí se habla se cumplió por de pronto en un ambiente de amplia eficacia que se fue continuamente dilatando; documento clásico suyo es ahora el tomito de B. VAN ONNA - M. STANKOWSKI, *Kritischer Katholizismus* (Fischer-Bücherei 1969). Este libro debiera imponerse como lectura obligatoria a todos los necios románticos que en la Iglesia posconciliar sólo son capaces de descubrir una inquietud saludable.

la Iglesia entera y aprovechar todos los medios para lograrlo. Mas no por eso puede ni debe ser el concilio una representación exacta de la Iglesia universal.

Con lo dicho, sin embargo, el concilio sólo queda definido por algo esencialmente negativo; se ha puesto en claro lo que no es. Sólo ahora podría y debería preguntarse, dentro del marco así trazado, por su sentido positivo, que deriva de los conceptos de «reunión» y «representación»: reunirse, juntarse y permanecer juntos son una realidad teológica positiva, una realidad espiritual, cuya profundidad hace ver Congar cuando dice: «Se trata en definitiva de corresponder a Dios mismo que tan a menudo ha dado su testimonio de manera doble y ha mostrado muchas veces en su acción cómo se puede ser uno en la dualidad; a la postre, porque indudablemente él mismo es una pluralidad de personas en la unidad, una armonía de varios en la unidad» [37]. Al mismo tiempo está la idea de representación que, a decir verdad, se distingue fundamentalmente, en su forma bíblica y cristiana antigua, de la representación parlamentaria. «El concepto antiguo era completamente distinto; al incorporarse a una concepción orgánica, no impedía para nada el carácter jerárquico de la cabeza, que representaba a su comunidad. No la representaba como representante de individuos soberanos, sino como personificación y concentración del cuerpo, cuya cabeza era. Comoquiera que tenía su autoridad del Señor, que ha creado así al cuerpo, lo ha organizado y lo mantiene en comunión, encarnaba en su persona —no en la privada, sino en la oficial— a los miembros, como cuya cabeza fue instituido» [38]. Naturalmente, que a vuelta de todas las diferencias del punto de partida, hay sin embargo una interferencia entre la concepción antigua y la moderna: tampoco el diputado parlamentario puede buscar el término medio estadístico de las opiniones de sus representados y realizarlo de la manera químicamente más pura posible de propias adiciones. También él tiene que obrar por su propia iniciativa y responsabilidad y representar a quienes le han dado su confianza cabalmente por el hecho de que él se da a sí mismo y, en conciencia, busca e intenta lo mejor posible. A la inversa, la encarnación del todo en «la persona oficial» no se realiza necesariamente en el representante jerárquico. ¿Cómo lo conseguirá entonces la persona oficial que no busca su interés privado, sino que representa a los otros? Sin duda por un proceso de purificación de lo exclusivamente propio, proceso de renuncia a sí mismo y al propio yo con miras al común de la Iglesia; diríamos que como anticipando uno en sí mismo el proceso de «la reunión» de forma que, a la postre, los dos principios de «reunión» y de «representación» se entrecruzan en su raíz.

Para entender al concilio en su sentido positivo habría que entrar también naturalmente en su contenido. El concilio no se reúne, efectivamente, para cualesquiera deliberaciones; no toda cuestión al azar, que haya de resolverse en la Iglesia, puede ser objeto de un concilio: ningún concilio, por ejemplo, puede entablar deliberaciones sobre presupuestos. Su contenido es la recta testificación de la palabra de Dios y, partiendo de ella, la recta ordenación de la Iglesia; «fe y ordenación de la Iglesia» consiguientemente, siendo de notar que «el orden de la Iglesia», como orden que viene de la palabra, que quiere unir a los hombres, siempre tiene algo que ver con la unidad. En este sentido, los concilios han estado siempre referidos al objeto de la unidad de la Iglesia, aun cuando el esclarecimiento de la unidad, la resolución de una disputa ha conducido casi siempre después de los concilios a escisiones por parte de quienes no pudieron abandonar su oposición. La paradoja de la historia de la Iglesia, en que aparece evidente todo el lastre de la fe en este mundo, consiste en que los concilios, etapas de su purificación y unión, se han convertido a la par en etapas de sus escisiones. No se ha logrado plenamente la «reunión». De todos modos, desde este punto aparece visible cómo en una parte de la tradición han podido cruzarse entre sí *synodos* y *synaxis*, representación conciliar y realización eucarística de la Iglesia y cómo han podido limitarse mutuamente: el concilio está al servicio del movimiento que la eucaristía, en dirección a la unidad que viene de la palabra de Dios.

37. Y. Congar, *Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konzialiarität der Kirche*, en H. Vorgrimler, *Gott in Welt* (Festchr. K. Rahner), Friburgo de Brisgovia 1964, II, 135-165, cita 145. Cf. además en *Das Konzil und die Konzile*, l.c., resumen 331-390, además 355: «Es ciertamente una de las tareas más prometedoras de una teología de la comunidad eclesial, si de hecho explica la teología de la comunidad, es decir, el modelo y principio que tiene en el misterio de Dios.

38. Y. Congar, ibid. (= en *Konzil und Konzile)* 358. A ello corresponde exactamente la distinción de Andrutsos entre ἐντολοδόχοι y ἀντιπροσωπία Cf. también P. Fransen, *Die Autorität der Konzilien*, en J.M. Todd, *Probleme der Autorität*, Düsseldorf 1967, 62-100, sobre el tema 68-76.

No tiene el mismo grado de realidad que la eucaristía, pero va hacia ella, se mide por ella y en ella desemboca.

III. Concilio y primado

Dentro del marco de este breve ensayo hemos de contentarnos con haber indicado los puntos de partida de una teología positiva del concilio; para desenvolverlos enteramente no disponemos aquí de espacio. En cambio, debemos volver una vez más a la cuestión que nos sale al paso en el marco de nuestras reflexiones tanto del lado protestante como del ortodoxo: el problema de la relación entre concilio y primado. No hay por qué intentar de nuevo una fundamentación del primado [39]; lo damos por supuesto y preguntamos cómo sea compatible con él, como realidad autónoma, un concilio de significación independiente. Cierto que el concilio Vaticano II ha demostrado con su simple desarrollo que el primado no es el fin de los concilios; la predicción de Ernst Benz, mentada al comienzo, de que el concilio se portaría como la dieta de un estado de partido único, ha sido plenamente desmentida por los hechos. En este sentido, el Concilio en su conjunto ha sido el mejor comentario al tema: «Primado y concilio después del Vaticano II». Conviene, sin embargo, reflexionar continuamente sobre la cuestión teológica, porque los hechos sin reflexión se quedan a la postre ciegos.

Hemos afirmado que el concilio es una reunión de quienes tienen confiado el gobierno de la Iglesia al servicio de la fe y de la ordenación eclesiástica, reunión referida en último término a la unidad de la Iglesia. Ahora debemos añadir (y ya lo hemos indicado antes), que el oficio de gobierno de la Iglesia puede efectuarse en forma de «reunión», porque por su esencia está dispuesto para la reunión, apunta a la comunidad. Dicho de otra manera, el oficio eclesiástico es «colegial» por constitución. No se confiere al individuo como individuo, sino con miras a la comunidad; sólo puede poseerse comunitariamente, como inserción en un *collegium*. Por eso, el concilio no es, por esencia, otra cosa que una realización de la colegialidad. Así no es sin duda casual que la más antigua denominación

39. Cf. los dos precedentes trabajos de este volumen y la bibliografía allí mentada.

de «concilio» sea a la vez la más antigua designación de *collegium:* la palabra συνέδριον comprende, como hemos visto, por de pronto ambas cosas, denomina al colegio como magnitud teóricamente subsistente y como reunión que se realiza concretamente [40].

Pero ahora se pregunta si pueden y cómo pueden subsistir juntas ambas cosas: el primado del obispo romano, que le da autoridad con independencia del colegio para decidir obligatoriamente, y la autoridad del colegio, al que, de acuerdo con la antigua tradición de la Iglesia, el colegio canónico y más resueltamente todavía por la constitución sobre la Iglesia del concilio Vaticano II, se le concede asimismo plena autoridad sobre la Iglesia [41]. Para encontrar respuesta a la cuestión [42], hemos de comenzar afirmando que el oficio de la Iglesia que responde a la fe de los fieles y vive de la actividad de esta fe, existe por su parte en tres grados, de los que puede deducirse la coordinación del principio colegial y del papal:

1. el simple magisterio ordinario,
2. el magisterio ordinario y universal,
3. el magisterio extraordinario [43].

1. El sujeto del simple magisterio ordinario son los obispos de cada diócesis, que para su ejercicio se sirven a su vez de sus sacerdotes. Ello quiere decir que la administración normal de la palabra no está directamente en el papa, sino en los obispos. La cuestión de si son absolutamente necesarios tales administradores o de si basta la simple presencia de la palabra en la Escritura, está fuera del marco de estas reflexiones. Puede, por tanto, bastar la referencia a que, según la concepción novotestamentaria, la palabra es esencialmente predicada y oída y necesita, por tanto, como primer requisito de la figura viva del testigo. El instrumento central y el criterio por el que una y otra vez debe medir su acción el testigo, es indu-

40. Cf. los textos citados en los n.º 25 y 26.

41. CIC can. 228, § 1: «Concilium Oecumenicum suprema pollet in universam Ecclesiam potestate.» *Const. De eccl.* II, 22, párrafo 2: «Ordo autem Episcoporum... subiectum quoque supremae ac plenae potestatis in universam Ecclesiam exsistit... Suprema in universam Ecclesiam potestas, qua istud Collegium pollet, solemni modo in Concilio Oecumenico exercetur.»

42. Aquí sólo puede tratarse por de pronto del marcado aspecto doctrinal; sobre la totalidad del problema cf. los dos trabajos siguientes.

43. Sobre esta división: *Die katholische Glaubenswelt* (v. nota 4) I, 16ss.

dablemente la tradición consignada por escrito, el Nuevo Testamento. Pero no es; la forma primaria de la palabra para decirlo una vez más, esa forma es la presencia viva en la persona del testigo, que asume la responsabilidad de la palabra, cuya pureza pesa sobre su conciencia y lleva dentro de su alma [44].

La palabra está presente en la fe de todos, pero a esta fe se ordena constantemente el oficio del testigo, de los obispos. De donde se sigue que el servicio de los obispos representa el magisterio normal ordinario de la Iglesia. Este magisterio no es ciertamente (a Dios gracias) infalible en todas sus manifestaciones particulares, quiere efectivamente traducir una y otra vez la palabra a la vida y presentarla de un modo concreto a los hombres. Tal es su primer deber; pero en el fondo encarna la presencia segura de la palabra.

2. El magisterio ordinario y universal consiste en la predicación unánime de los obispos unidos con el papa. El magisterio ordinario significa sólo a cada obispo como testigo directamente competente. El magisterio ordinario y universal se expresa en lo que atestiguan *todos* los obispos (incluido el obispo de Roma) en común. Según la definición solemne del Vaticano I, este magisterio ordinario es infalible (Denzinger 1972): así pues, en lo que el papa y los obispos predican en común y unánimemente, como doctrina de fe, son infalibles [45]. Aquí no hay que pensar en manifestaciones extraordinarias, sino en la vida normal de la Iglesia; en lo que, sin realizaciones especiales, se predica dentro del ordinario quehacer de esa Iglesia como doctrina general. Este magisterio ordinario viene a ser la forma normal de la infalibilidad eclesiástica, y conviene observar que se trata de una infalibilidad colegial y no de una infalibilidad monárquica. La infalibilidad normal de la Iglesia tiene forma colegial, lo otro es «extraordinario». Se ve además claro cómo no es necesario que todo lo que pertenece a la fe (a la presencia infalsificada de la palabra, se convierta expresamente en dogma. Lo normal es que la predicación común sin más, afiance la verdad; el po-

44. Cf. K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episcopado y primado*, Herder, Barcelona 1965, 52ss.

45. Naturalmente siempre será difícil comprobar lo que de hecho ha sido unánimemente atestiguado como materia de fe. Por eso cabalmente es necesario el concilio en caso de conflicto; el concilio no decreta entonces nada nuevo, sino que declara lo que es común y dentro de ello lo que es a su vez materia de fe y cómo pueda ésta expresarse adecuadamente. Sobre el problema particular del magisterio ordinario H. PISSAREK - HUDELIST, *Das ordentliche Lehramt als kollegialer Akt des Bischofskollegiums*, en *Gott in Welt* (v. nota 37) II, 166-185.

nerla particular y expresamente de realce como dogma es de hecho un caso particular, que por lo general viene motivado por razones perfectamente determinadas.

3. Lo mismo que el *simple* magisterio ordinario de los obispos puede tomar formas extraordinarias, como sínodos diocesanos y provinciales, así también al magisterio ordinario *universal* se ordenan una o dos formas extraordinarias (y sólo dos) que constituyen las dos posibilidades del magisterio extraordinario:

a) el concilio,

b) el papa que habla *ex cathedra*.

Como se ve, el concilio se sitúa simplemente en la prolongación del magisterio universal ordinario, que consiste en la predicación unánime del papa y los obispos; es su manifestación solemne. Mas se pone también de manifiesto que la infalibilidad del papa no existe *per se*, sino que ocupa un lugar perfectamente determinado y limitado, y en modo alguno exclusivo, dentro del marco de la presencia perenne de la palabra divina en el mundo. A las dos formas del magisterio ordinario universal les conviene la infalibilidad. La cuestión es saber en qué relación están estos dos datos: concilio infalible y papa infalible. En el curso de la historia han surgido en este asunto dos puntos de vista:

1. El llamado conciliarismo que cobró considerable alcance en la baja edad media y apareció de nuevo durante la época del absolutismo en varias formas unido a la idea del estado nacional; en Francia como galicanismo, en Alemania como febronianismo. Afirmaba la absoluta superioridad del concilio sobre el papa; el concilio sería el tribunal de última instancia en la Iglesia, al que estaría subordinado también el papa [46].

2. El llamado papalismo o curialismo que, desde la aparición de las órdenes mendicantes en la alta edad media, se mostró pujante y ganó posteriormente nueva importancia en la época de la restauración. El papalismo declara, a la inversa, que los obispos son únicamente de derecho papal, órganos ejecutivos del papa de quien en exclusiva reciben su jurisdicción y junto al cual no representarían por tanto ningún orden especial en la Iglesia.

El concilio Vaticano I declaró heréticos ambos puntos de vista,

46. Para un planteamiento de la cuestión respecto del conciliarismo cf. H. KÜNG, *Estructuras* (v. nota 14) 248-331 así como el precedente trabajo de este volumen.

tanto el episcopalismo (conciliarismo) como el papalismo. Define, por una parte, que el papa puede hablar por sí mismo infaliblemente y no está sometido a la censura superior de los obispos reunidos en concilio; no hay ni puede haber apelación de él y contra él al concilio (= totalidad de los obispos). Pero define igualmente que los obispos no son en manera alguna meros administradores eclesiásticos puestos por el papa, sino que el episcopado es también de derecho divino inmediato; el papa no puede extinguirlo, porque en la sucesión del colegio de los apóstoles pertenece a la estructura permanente de la Iglesia, instituida por Cristo mismo [47]. Con ello queda decidido que sería acatólica toda solución que pretendiera disolver uno de los dos principios — colegialidad de los obispos y potestad propia del papa — en el otro. Debe tenerse por cierto que no pueden en absoluto emplearse uno contra otro, sino que se completan y perfeccionan mutuamente en la unidad propia del ser vivo. Queda patente sobre todo, que la infalible autoridad docente del papa no es un monolito que se levante solitario en la vida de la Iglesia, sino que su función está inserta en la gran realidad universal de la presencia inextinguible de la palabra, que le ha sido confiada a la Iglesia entera en la múltiple variedad de sus funciones.

De buscar unas normas más concretas, habría que comenzar por afirmar que la colegialidad como principio real de la predicación de la Iglesia está fundamentalmente asegurada por el hecho de que el magisterio papal es un camino «extraordinario», representa, como si dijéramos, la situación del *Videant consules*. El camino «ordinario» y normal de custodiar la palabra es el colegial, incluso y precisamente según la actual dogmática católica. Pero el concilio está más próximo de este camino ordinario que la definición papal *ex cathedra*. Con ello queda aclarado otro punto: cuando el papa define su poder no está radicalmente limitado por el concilio, no necesita de su aprobación ni éste puede eliminarlo. Sin embargo, su autoridad encuentra otro tipo de límite en el principio colegial, por el simple hecho de que sólo se cuenta con ella como camino extraordinario frente a la predicación colegial que es el camino ordinario. Su limitación no radica, pues, en que la definición en cuestión sea jurídicamente incompleta, sino en la ordenación de esa facultad de hablar dentro de la totalidad de la vida eclesiástica.

47. Cf. RAHNER - RATZINGER, o.c. (v. nota 44) 45ss y en este tomo p. 191-224.

Por ahí se explica también la desigual relación entre papa y concilio. La sentencia definitoria (y por tanto, extraordinaria) del papa es jurídicamente completa e inapelable, aun sin el concilio. La sentencia, empero, de un concilio que se diera sin el papa no sería en modo alguno jurídicamente completa y no sería obligatoria sin el asentimiento del papa. Así se responde también al punto pendiente del principio colegial: el colegio de los obispos está incompleto sin el obispo de Roma, quien efectivamente no es sólo papa, sino a la vez miembro personal de este colegio, uno de los obispos. Esta pertenencia del papa es paradójicamente hablando la limitación interna del colegio, que sin él no estaría completo, mientras que por él, uno de sus miembros, va más allá de sí mismo en contraposición a la segunda autoridad fundamental en la Iglesia, al oficio de Pedro. Hemos dicho que la sentencia definitoria del papa es jurídicamente completa, pero no la del concilio. Ahora bien, esto es sólo un lado de la doble relación desigual, con que aquí tropezamos. El otro lado es que la palabra del papa saca su sentido y legitimidad de que expresa el verdadero *consensus fidelium*, la voz infalsificada de la esposa de Cristo, que devuelve la palabra al Señor de quien ella la recibiera. Vive, pues, de hecho del acto de fe de la Iglesia universal, está referida a la variedad de las iglesias, que tienen cada una su centro en el obispo. Sólo lo que en la vida creyente de la Iglesia es conocimiento maduro y se cree en las iglesias particulares en armonía con los obispos y su predicación ordinaria, puede estar «visto para sentencia» con la sentencia extraordinaria del papa. No puede haber en la Iglesia un dogma que se promulgue contra la fe de toda la cristiandad, contra la convicción del episcopado o de su mayor parte. Hay, pues, que decir que la voz del episcopado es jurídicamente incompleta sin el papa; pero la sentencia del papa, sin la base de la predicación concorde de los obispos, es de hecho imposible. En el «hecho» de que ellos encarnan la Iglesia y de que un papa sin obispos y sin Iglesia no sería católico ni, consiguientemente, papa, radica el peso indestructible de los obispos, que hace posible, aun después de 1870, un auténtico concilio. Ellos han de echar, por decirlo así, en el concilio el peso de lo «ordinario» en la balanza, y a ese peso ordinario debe referirse

lo extraordinario, si no ha de negar su esencia y vaciarse a sí mismo de todo sentido. Frente a un papalismo exagerado el último concilio ha mostrado con toda claridad esta distribución de autoridades sentando así el deber permanente de atender a que, de hecho, lo ordinario permanezca ordinario y lo extraordinario extraordinario; a que la predicación colegial de los obispos no quede anulada por continuas manifestaciones de una burocracia central, cuyo título a la postre no podría justificarse por la naturaleza del poder papal ni por la del poder episcopal. A la verdad, ello no debería hacerse de manera que diese la impresión de que los obispos están más preocupados por defender sus derechos que por fomentar la fe de sus comunidades. El supremo deber del oficio eclesiástico no es asegurar su propio equilibrio, sino estar libre para aquellos por cuya razón existe.

Si echamos una ojeada a todo lo dicho, aparecerá sin duda clara la estructura propia de la vida eclesiástica por lo que atañe al servicio de la palabra. A la postre todos los errores en este terreno proceden una y otra vez de que se aplica a la Iglesia un modelo de constitución profana pasando así por alto el carácter señero que ella tiene por su origen divino. El concilio no es un parlamento y los obispos no son diputados que tienen su poder y mandato única y exclusivamente del pueblo que los ha elegido. Los obispos no representan al pueblo, sino a Cristo de quien reciben misión y consagración. Por eso, cuando se trata de lo más propio de la Iglesia, es decir, de guardar la palabra que ha venido de Dios, no hablan tampoco en lugar y por mandato del pueblo, sino en lugar y por mandato de Jesucristo. Ellos mantienen aquella situación, que, desde los días del Señor, es característica de la Iglesia de Dios en este mundo; desde aquellos días en que los hombres no se eligieron un nuevo héroe, que fuera intérprete de sus esperanzas e ideales, sino que Dios unió a sí a un hombre y lo envió a los hombres para que les predicara sus exigencias y la salvación que les ofrecía. El papa, a su vez, no es mero oráculo de los obispos, un órgano como quien dice que ellos se escogieran y que estuviera totalmente a su disposición, sino que está puesto en responsabilidad directa ante el Señor, para encarnar y asegurar la unidad de la palabra y obra de Cristo, así como Cristo mismo invistió desde el principio a Pedro con el mismo mandato que a la comunidad de «los doce» y yuxtapuso de antemano un órgano colegial y monárquico, para expresar a la vez la universal plenitud de su obra. Pero, así como en el tiempo de la fundación no estaban radicalmente separados los principios colegial y monárquico, sino que se compenetraban, pues el colegio estaba incompleto sin Pedro y, por otra parte, Pedro no actuaba frente a él, sino que él mismo vivía dentro del colegio; así tampoco el papa es un monarca absoluto en el sentido de las monarquías de este mundo. Y no lo es, primeramente, por razón de su sumisión completa a Cristo, por su radical vinculación al mandato y misión del Señor, que debe administrar fiduciariamente; y no lo es, en segundo lugar, por razón de su referencia al episcopado, cuya significación concreta ha quedado en alguna medida clara por todo lo antedicho. Pero tampoco juntos el primado y el episcopado constituyen simplemente una aristocracia, frente a la cual solo le quedaría al pueblo el papel pasivo de ejecutar y obedecer. No, ambos son órganos en el todo vivo del cuerpo de Cristo, que como tal es el tabernáculo de la palabra de Dios en el mundo y en el tiempo. Su servicio está inserto en el proceso vivo, en que este cuerpo progresa a lo largo de la historia. Está al servicio de la edificación de este cuerpo y vive de la vida del mismo.

Con ello hemos vuelto una vez más a nuestro punto de partida. La fe diaria de los hombres sencillos en la Iglesia procura el hilo para la urdimbre divina de la misma, urdimbre que, sin este hilo de la sobria vida diaria inspirada por la fe de la Iglesia, sólo sería un armazón vacío. La Iglesia es una ordenación de servicios en que, pese a todas las tensiones que pueden darse, el testimonio de la plenitud y de la unidad ha de crecer hasta formar el gran tejido de la historia, en la que se cumple el mandato divino.

La colegialidad episcopal según la doctrina del concilio Vaticano II

En los fines fundamentales del concilio Vaticano II entró desde el principio la intención de completar con la correspondiente doctrina sobre el episcopado la doctrina relativa al primado del concilio Vaticano I que, por razón del prematuro cierre de dicho concilio motivado por las circunstancias exteriores, quedó como un torso solitario del edificio mayor proyectado de una eclesiología general. El tercer capítulo de la constitución sobre la Iglesia ha llevado a cabo esta tarea siguiendo para ello la idea directriz de la estructura colegial del episcopado. En las páginas que siguen intentamos desarrollar con alguna mayor precisión esta idea en su significación teológica, siguiendo paso a paso los fragmentos pertinentes del texto conciliar y poniendo de relieve su contenido. Seguidamente habremos de ocuparnos en el texto de la *Nota praevia* explicativa, que se añadió al tercer capítulo de la constitución por la comisión teológica respondiendo a un deseo superior como una especie de interpretación auténtica. Por fin, habremos de plantearnos la cuestión de la calificación teológica de la doctrina conciliar sobre el episcopado.

I. Las declaraciones del Concilio sobre la colegialidad de los obispos

1. *La palabra «colegio»*

El texto conciliar abre sus declaraciones sobre el episcopado con una ojeada a la actividad del Jesús histórico en la fundación de la Iglesia, actividad a la que se halla indisolublemente fijada la forma fundamental del oficio eclesiástico para todos los tiempos. Los doce, que fueron llamados como apóstoles por el Señor, habrían sido instituidos por él, dice el texto, «a manera de un colegio o grupo estable» *(ad modum collegii seu coetus stabilis)* y, de en medio de ellos, habría sido puesto Pedro a la cabeza. Esta frase contiene ya en germen la idea fundamental en que se basa cuanto sigue: la forma original del oficio eclesiástico instituida por el Señor mismo — «los doce», como la Escritura los llama simplemente reiteradas veces (por ejemplo, Mt 11,1; 20,17; 26,14.30; Mc 3,14.16; 4,10; 11,11; 14,10.17.20.43; Lc 8,1; 9,1; 18,31; 22,3; Jn 6,67-71; 20,24; Act 6,2; 1Cor 15,5) — es colegial; uno de los doce — Pedro — sin embargo, viene destacado y puesto a la cabeza de los restantes, pero de manera que sigue perteneciendo al colegio, es decir, a los doce [1]. A esta declaración de suyo totalmente luminosa, por estar firmemente anclada en los textos, se le opuso de antemano la dificultad particular de la palabra «colegio», que a decir verdad es la verdadera adición interpretativa del concilio al texto escriturario: el intento de traducir la realidad de la Escritura a *los conceptos* de la teología y abrirla así a la ulterior elaboración teológica. En el concilio Vaticano I se había polemizado con la idea de los juristas protestantes que hablaban de una estructura colegiada de la Iglesia universal expresando así la idea protestante de la total igualdad de todos los miembros de la Iglesia [2]. Por lo cual, la palabra «colegio», sobre todo para los padres conciliares aclimatados en la tradición curial, llevaba adherido un timbre dudoso, por más que la expresa referencia a la posición preeminente de Pedro matizase a la palabra desde su primera aparición en una dirección que le daba un inequívoco sentido teológico definido por los datos de la tradición católica. Ese sentido excluye toda confusión con el concepto de colegialidad de una iglesia de derecho estatal. Debiera además haberse considerado que la palabra «colegio», amén de sus antecedentes extracatólicos, puede también ostentar largos antecedentes intraeclesiales de los que las recientes investigaciones han puesto sobre todo en claro dos etapas. En las cartas papales de los siglos IV y V, como también en la lengua litúrgica contemporánea, colegio es una palabra corriente para expresar tanto la comunidad apostólica como la comunidad de obispos-presbíteros y la comunidad de los obispos (en el sentido de Iglesia particular o de la Iglesia universal) [3]. En la teología católica de los siglos XV-XIX, señaladamente entre los teólogos de lengua italiana, la idea del carácter colegial de todo el episcopado desempeña un papel relevante, cabalmente entre sabios de tendencia marcadamente primacial [4]. El haber pasado por alto este vocabulario eclesiástico secular y el reflexionar únicamente sobre el uso extraeclesial de la palabra, que

1. El texto lo aclara diciendo: *cui* (= *collegio*) *ex iisdem* (= *duodecim*) *electum Petrum praefecit.*

2. Los cap. 3 y 10 del primer esquema «De Ecclesia» explican el carácter de la Iglesia como *societas perfecta,* lo que no permite entenderla como *societas aequalium* (Mansi 51, 540 y 543); cf. los cánones proyectados 10 y 11: cán. 10: «Si quis dixerit, ecclesiam non esse societatem perfectam, sed collegium, aut ita in civili societate seu in statu esse, ut saeculari dominationi subiiciatur, anathema sit»; cán. 11: «Si quis dixerit, ecclesiam institutam divinitus esse tanquam societatem aequalium, anathema sit» (Mansi 51, 552). En las *Notae* 5 (ibid., 556ss), 17 (581ss), 59 (624s) y 60 (625) de las explicaciones añadidas al texto se aclara su fondo por la erudición jurídica protestante del siglo XVII — Pufendorf, Böhmer, Grocio, Heinecke —. Citemos dos de los pasajes tratados. De Böhmer, *Ius parochiale* sec. I, c. I, 15, se reproduce el siguiente concepto: «Societates, inquit, humanas esse vel aequales vel inaequales. Aequales, ubi neuter alteri imperat... ut sunt collegia...» (Mansi 51, 556). Sobre Heinecke se dice: «qui per ecclesiam intelligit collegium religionis gratia initum». El planteamiento de la cuestión se distingue fundamentalmente del actual concilio. Cf. J.P. Torrell, *La théologie de l'épiscopat au primier Concile du Vatican,* París 1961, part. 54-66; P. Rusch, *Die kollegiale Struktur des Bischofsamtes* en ZKTh 86 (1964) 257-285, part. 257s. Una limitación semejante de la significación de *collegium* a *societas aequalium,* no puede por lo demás demostrarse en el derecho romano, cf. Pauly-Wissowa IV-1, 380-480 *(Collegium).* En col. 380 se dice sobre el concepto de *collegium* que designa «una reunión de personas para un fin común permanente; la palabra excluye las comunidades públicas, pero carece por lo demás de toda firme determinación positiva». Cf. también P. Rusch 261s.

3. Pruebas en J. Lécuyer, *Études sur la collégialité épiscopale,* Lyón 1964; P. Rusch 253-280; J. Colson, *L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'église,* París 1963.

4. Así lo ha demostrado con una serie cuidadosamente trabajada de pruebas de fuentes G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale,* Roma 1964; cf. también M.J. Le Guillou, *Le parallélisme entre le Collège apostolique et le Collège épiscopal:* «Istina» 10 (1964) 103-110, part. 106-110. Un breve esbozo de la historia de la colegialidad desde sus orígenes hasta el presente lo ofrece G. Dejaifve, *Les douze Apôtres et leur unité dans la tradition catholique* en EThL 39 (1963) 760-778.

desempeñó papel tan lastrante en la argumentación de una parte de los padres conciliares, caracterizan bien los peligros que nacen de una manera de cultivar la teología con olvido de la historia, y constituyen asimismo una prueba evidente de la importancia de la lengua para una adecuada comprensión del fondo teológico.

Pero volvamos al análisis del texto de la constitución conciliar. La comisión teológica creyó oportuno tener en cuenta los repetidos reparos contra la palabra colegio, que amenazaban con acabar llevando a una falsificación del debate objetivo, y añadió a la designación de la comunidad de los doce como colegio, aceptando una enmienda apoyada sobre todo por obispos italianos, las palabras *seu coetus stabilis:* colegio, es decir, grupo o comunidad estable. Según lo dicho, el fin de esta adición no era debilitar el carácter esencialmente colegial del oficio apostólico y sustituirlo por la referencia a una concordia meramente moral; su único objetivo consistía en evitar los equívocos que pudieran derivarse de la palabra colegio. Con la misma finalidad se había decidido ya en los estadios preliminares de la redacción del texto, alternar la palabra colegio con las expresiones *ordo* y *corpus*, que fueron usadas en la antigua tradición eclesiástica con el mismo sentido que *collegium* [5]. En todo caso, el cambio de los términos puede indicar que ninguna de las palabras que pone a nuestra disposición la lengua jurídica profana es capaz de expresar adecuadamente la realidad interior eclesiástica, para la que hay en el orden profano analogías, pero no paralelos adecuados. En este sentido, la lengua de la teología no pasará nunca de ser un balbuceo trabajoso. Debe declarar lo nuevo que Cristo trajo al mundo, y sólo puede hacerlo con las viejas palabras que le ofrece la lengua humana y que son tanto más insuficientes cuanto más alta es la realidad que deben reproducir.

5. Pruebas sobre *collegium* (comenzando por Cipriano) y *corpus* en LÉCUYER, l.c.; acerca de *ordo*, que aparece ya en Tertuliano *(Adv. Marc.* IV, 5,2 CChr I, 551: «...Nam etsi Apocalypsim eius (= Johannis) Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensus in Johannem stabit auctorem.» — *De praescr.* 32,1 en CChr I, 212: «...edant ergo origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum...» B. BOTTE, *Presbyterium et ordo episcoporum,* en «Irénikon» 29 (1956), 5-27; id., *Caractère collégial du presbytérat et de l'épiscopat,* en *Études sur le sacrement de l'Ordre,* París 1956.

2. *Primeras disquisiciones sobre el principio de la sucesión apostólica*

En el texto de la constitución conciliar sobre la Iglesia, al párrafo sobre la institución del apostolado de los doce sigue la exposición del principio de la sucesión apostólica que culmina en esta declaración: «Y así como permanece el oficio que Dios concedió personalmente a Pedro, príncipe de los apóstoles, para que fuera transmitido a sus sucesores, así también perdura el oficio de los apóstoles de apacentar la Iglesia, lo que debe ejercer de forma permanente el orden sagrado de los obispos» (20). Que los obispos son sucesores de los apóstoles es tesis fundamental de la teología católica, confirmada expresamente por el concilio Vaticano I [6], sobre la cual no puede caber controversia seria. Sólo podría discutirse sobre si la sucesión de los apóstoles tiene una estructura colegial en el mismo sentido que el oficio apostólico. Acerca de este punto, en la formulación general del principio de sucesión, el texto no se expresa aún con completa claridad, si bien la bipolaridad de la sucesión afirmada (Pedro-papa, apóstoles-obispos) sugiere inmediatamente esta idea y la expresión del «orden sagrado de los obispos» da a entender, de modo inequívoco, el carácter comunitario del oficio administrado por ellos.

3. *Sacramento y derecho*

Sin embargo, en un párrafo ulterior (21), se inserta inmediatamente un nuevo pensamiento: la sacramentalidad del oficio episcopal. No entra en el presente trabajo, rastrear por menudo esta cuestión; sólo queremos estudiarla dentro del marco del problema de la colegialidad, en que de hecho desempeña un papel importante; como, a la inversa, sólo la inserción de esta cuestión patentiza el sentido de la declaración conciliar sobre la sacramentalidad de la consagración episcopal en su verdadero significado.

6. DS 3061 *(Vaticanum I):* «Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati, qua episcopi, qui positi a Spiritu Sancto (cf. Act 20,28) in Apostolorum locum successerunt...»

Una comparación con el primer esquema de la constitución sobre la Iglesia presentado en otoño de 1962 permite ver con particular claridad este contexto. Allí se exponían la sacramentalidad y colegialidad del oficio episcopal en dos capítulos separados, como dos ensayos independientes de poner más claramente de realce la dignidad del episcopado. En cambio, en el texto definitivo aprobado por el concilio, el párrafo sobre el sacramento de la consagración episcopal se halla entre la fundamentación del oficio episcopal en el oficio de los doce y en el principio de sucesión, por una parte, y de la exposición propiamente dicha del concepto de colegialidad, por otra; el conjunto representa una idea única, de firme conexión e indivisibilidad interna. El elemento de unión aparece sin duda con la máxima claridad en la frase del artículo 22: «Uno es constituido miembro del cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental y por la comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del colegio». Esta frase de la exposición del concepto de colegialidad remite, por su parte, a las siguientes formulaciones del párrafo sobre la sacramentalidad de la consagración episcopal: «La consagración episcopal, junto con el oficio de santificar, confiere los oficios de enseñar y regir; los cuales, sin embargo, por su misma naturaleza, no pueden ejercerse sino en comunión jerárquica con la cabeza y los miembros del colegio» (art. 21). En estas dos frases se expresa un proceso cuyo alcance no es fácil sobreestimar: el límite estricto que desde siglos se había intercalado en la idea de la mayor parte de los teólogos occidentales, queda ampliado y salta a la vista el estrecho engranaje de ambas realidades, que en último término son una realidad única. La separación de ambas representó la razón esencial, por que la teología medieval creyó deber rechazar el carácter sacramental de la consagración episcopal; esta separación constituyó también el punto de partida para el cambio de postura que adoptó el derecho en la edificación de la Iglesia latina durante el segundo milenio frente a los primeros mil años; ella fue, finalmente, un elemento determinante en el desenvolvimiento de la relación entre papa y obipos, que, a la larga, amenazó con ahogar la idea de colegialidad de la era de los padres [7].

7. Cf. Y. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe*, en AHD 28 (1961), 35-151; id., *Ordre et juridiction dans l'Église*, en *Sainte église*, París 1963, 203-237; M.J. LE GUILLOU, *Les structures sacramentelles et collégiales de la communion et de la mission, en L'Église en marche*, París-Tournai 1964, 91-146 especialmente 125s; W. BERTRAMS, *De relatione inter episcopatum et primatum*, Roma 1963; cf. también el siguiente trabajo de este volumen. Que realmente ni aun en la edad moderna se ha extinguido la conciencia de la solidaridad de *ordo* y *iurisdictio* en el oficio episcopal, se ve bien en G. ALBERIGO, y otros.

La idea se esclarece, si consideramos con mayor detalle la diferencia entre el texto de 1962 y el de 1964 por lo menos en un pasaje. El esquema de 1962 había declarado sobre la pertenencia al colegio episcopal que los miembros de este colegio son *suo iure* los obispos residenciales que viven en paz con la sede apostólica. Con ello aparecía como verdadera y única raíz de la colegialidad la jurisdicción episcopal sobre una diócesis determinada. Con ello igualmente la colegialidad quedaba enteramente separada de lo sacramental y desplazada al plano de lo meramente jurídico; como en la actual praxis de la Iglesia latina la jurisdicción se concede de hecho a los obispos por el papa [8], era obvia la consecuencia de que, a la postre, el colegio de los obispos debía mirarse como pura creación del derecho papal y se disolvía así, otra vez, antes de haber cuajado plenamente, el gran pensamiento de la colegialidad. El texto final, por el contrario, enumera como hemos visto dos raíces de la colegialidad, siquiera formen una unidad inseparable, al decir que uno se hace miembro del colegio por la consagración sacramental y por la unidad de comunión con la cabeza y con los miembros de la comunidad episcopal. Esto significa:

a) Una raíz sacramental en la consagración episcopal misma, que no afecta sólo al individuo como individuo, sino que es por su naturaleza inserción en un todo, en una unidad de servicio, para la cual es esencial la superación del aislamiento y la participación en una misión común. Como la vocación de apóstol representa la recepción en el simbolismo de los doce, que forma una parte indispensable del mandato apostólico, así la consagración episcopal es, por su esencia, inserción en la comunidad del servicio episcopal.

b) De ahí se sigue naturalmente la segunda condición de la pertenencia al colegio episcopal: la comunión efectiva con la cabeza y con los restantes miembros de ese colegio, que no aparece ahora como una adición exterior al sacramento del orden, sino como el

8. Cf. la conocida observación de Pío XII en *Mystici Corporis*, DS 3804: «episcopi... non plane sui iuris sunt, sed sub debita Romani Pontificis auctoritate positi, quamvis ordinaria iurisdictionis potestate fruantur, immediate sibi ab eodem Pontifice Summo impertita». Al tratar de la *Nota praevia*, volveremos sobre esta cuestión.

desenvolvimiento esencial con que llega a su pleno sentido. Consideremos también que esta comunión entre sí, con que se completa la esencia del episcopado y es, por ende, elemento constitutivo para estar con pleno derecho en el colegio episcopal, tiene como punto de referencia no sólo al obispo de Roma, sino también a los que son obispos como él: la cabeza y los restantes miembros del colegio. Nunca es posible mantener una comunión sólo con el papa, sino que tener comunión con él significa necesariamente ser «católico», es decir, estar igualmente en comunión con todos los otros obispos que pertenecen a la Iglesia católica. Dicho de otra manera: Si el segundo criterio de la colegialidad, de que acabamos de tratar, exige como condición de la plena colegialidad la paz con el obispo de Roma, cabalmente con esta exigencia incluye también la dimensión horizontal de lo católico, la unión entre sí de los obispos en general. Ahora bien, objetivamente ¿qué se ha cambiado por esta declaración respecto del esquema de 1962?

Dos cosas saltan inmediatamente a la vista:

a) Resulta claro e inequívoco que el colegio episcopal no es una mera creación del papa, sino que brota de un hecho sacramental y representa así un dato previo indestructible de la estructura eclesiástica, que emerge de la esencia misma de la Iglesia instituida por el Señor; aun cuando el ejercicio concreto de la colegialidad necesite de regulación más precisa por el derecho positivo de la Iglesia, punto sobre el que hablaremos al tratar de la *Nota praevia.*

b) Tanto el concepto de sacramento como el de jurisdicción entran en una luz nueva o, más bien, ambos aparecen de nuevo a la luz primitiva de la teología de los padres, que temporalmente había quedado oscurecida por desviaciones más recientes [9]. En efecto, la teología de la alta escolástica había rechazado la sacramentalidad del oficio episcopal fundándose principalmente en que el sacramento del orden se ordena al *corpus verum* del Señor, es decir, al servicio eucarístico, y en este aspecto la consagración episcopal no confiere ninguna facultad nueva, porque la ordenación sacerdotal comunicaría ya la potestad plena de la consagración. La potestad conferida en la consagración episcopal se referiría al *corpus mysticum,* la Iglesia, y la potestad sobre el *corpus mysticum* la describen los teólogos medievales como jurisdicción, que está fuera del orden eucarístico [10]. Para la teología actual resulta claro una vez más que *corpus verum* y *corpus mysticum* están ordenados el uno al otro; el *corpus verum* del Señor nos es dado para que por su medio se edifique el *corpus mysticum* y para que en la edificación del *corpus mysticum* se complete el sentido del don del *corpus verum.* Así, el servicio al uno no puede separarse del servicio al otro, sino ambos son un solo servicio al cuerpo del Señor.

9. Así lo ha puesto de relieve el arzobispo Parente en un importante artículo en *L'Avvenire d'Italia* de 21 de enero de 1965: «Fu un eccessivo influsso del Diritto sulla Teologia che mano mano portò a concepire la potestà di giurisdizione come avulsa dalla potestà di Ordine, sostenendo che la prima deriva al Vescovo da una estrinseca concessione del Papa, mentre l'altra scaturirebbe dalla stessa consacrazione. Il Concilio ritorna alla concezione primitiva...»

Si ahora aplicamos estas reflexiones concretamente al oficio episcopal, podemos decir que, de hecho, ese oficio está ordenado al *corpus mysticum;* pero, cabalmente porque lo está, tiene que ver de manera específica con la eucaristía y con la verdadera esencia del sacramento del orden. Al estar el obispo al servicio de la unidad de comunión en la Iglesia y cuidar de la comunión de la iglesia particular con las otras iglesias episcopales y, en la cumbre, con la Iglesia de Roma, está por eso mismo al servicio del requisito esencial de la comunión, que ha sido querida por el Señor como vínculo de la unidad y sólo recibe su interna legitimidad cuando se cumple como tal. Ahora bien, de este modo la consagración episcopal se convierte cabalmente en el lugar en que se compenetran de manera indisoluble el sacramento y el derecho, la colegialidad de los ministros y la unidad de la Iglesia universal. El episcopado se edifica colegialmente y debe ser colegial porque, por su misma naturaleza, representa el servicio a la unidad de la Iglesia; que, por su parte, no es únicamente organización igualitaria impuesta desde arriba, sino comunidad horizontal de quienes creen y comulgan entre sí. Precisamente como tal oficio de unión, en que está incluida la coordinación de los ministros, no representa un mandato

10. Cf. Tomás de Aquino, *Comm. in Sent. IV,* q. 3 a. 2 q. 2 (= *S. Th. Suppl.,* q. 40 a. 5 c); *S. Th.,* III q. 82 a. 1 ad 4. Sobre Tomás de Aquino en esta cuestión cf. E. Dolan, *The Distinction between the Episcopate and the Presbyterate according to the Thomistic Opinion,* Washington 1950; H. Bouessé, *Episcopat et Sacerdoce: l'opinion de St. Thomas:* RevSR (1956), 240-257, 368-391; J. Lécuyer, *Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat* 57 (1957), 29-52 (quiere comprobar en Tomás una evolución hacia una idea sacramental del episcopado); M.J. Le Guillou, *L'église en marche,* 125-143. Es valiosa la disertación no impresa aún de S. Ryan, *The Sacramental Distinction between Bishop and Priest,* St. Patrick's College, Maynooth, Irland 1963.

de mera organización externa, sino que es actualización de la misma sacramentalidad: el orden de la Iglesia nace del sacramento y el sacramento entraña el mandato del orden. Ahora bien, así aparece el sacramento no ya como simple don al individuo, sino más bien, partiendo de su sentido interno, como inserción en un «orden» [11]; es decir, inserción en la comunidad de aquellos que juntos administran los servicios de la Iglesia de Dios y que sólo pueden administrarlos juntos; la jurisdicción, a la inversa, está ahí como el desenvolvimiento concreto de lo que fue puesto en el sacramento, desenvolvimiento que, desde luego, debe determinarse jurídicamente en sus pormenores mediante la designación positiva de unos dominios especiales de jurisdicción y mediante toda la legislación positiva de la Iglesia en general. Si miramos más despacio los contextos descritos, nos llevan a una nueva perspectiva, de la que se habla igualmente en el texto de la constitución.

c) Efectivamente, partiendo de aquí, se vislumbra una nueva *luz sobre la esencia de la unidad eclesiástica y, por ende, sobre la* esencia de la Iglesia en general. La esencia de la unidad eclesiástica se dibuja en los cuatro contextos: *communio — collegium — caput — membra*, que hallamos en la segunda mitad de la frase en que se define la pertenencia al colegio episcopal [12]. En el contexto de estos conceptos resulta claro cuál sea el verdadero eje de la unidad: la comunión en su pleno sentido eclesiástico como sociedad en el cuerpo y por el cuerpo del Señor, que ha de realizarse como *communio hierarchica*, en la forma obligatoria de la comunión jerárquicamente ordenada de la Iglesia [13]. Este concepto incluye la multiplicidad de las comuniones locales o, hablando en la lengua de la Iglesia antigua, la variedad de las *ecclesiae* (locales, episcopales) e impide que la unidad pudiera definirse partiendo únicamente de la relación con la «cabeza». Antes bien la unidad pide una

11. Sobre el concepto de *Ordo* (= estado) cf. los trabajos de Botte citados en n.º 5.

12. Recuérdese una vez más la formulación: «Membrum corporis episcopalis aliquis constituitur vi sacramentalis consecrationis et hierarchica communione cum Collegii Capite atque membris.»

13. Sobre la idea de communio en la Iglesia antigua cf. part. L. Hertling, *Communio und Primat:* «Una Sancta» 17 (1962), 91-125 (ampliación del trabajo aparecido en *Misc. Hist. Pont. Rom* 1943); J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Munich 1954; Y. Congar, *De la communio des églises à une ecclésiologie de l'église universelle*, en Y. Congar - B.D. Dupuy, *L'épiscopat et l'église universelle*, París 1962, 227-260, con extensa bibliografía.

estructura ordenada del colegio como representación de las *ecclesiae* y de su convivencia interna. Con ello, la constitución sobre la Iglesia retorna a la estructura antigua y lo expresa también de modo claro en las frases inmediatamente precedentes, en que la esencia de la idea de colegialidad se ilustra y fundamenta partiendo de la Iglesia de la era patrística; remite expresamente a la comunión «en el vínculo de la unidad, de la caridad y de la paz» [14]; recuerda la práctica de los concilios particulares, tal como fue regulada oficialmente por Nicea, que prescribió dos sínodos anuales para cada provincia eclesiástica [15], y que podía suponer ya una amplia experiencia conciliar de la Iglesia, experiencia en que se había acreditado la congregación general de los obispos como acto concreto de la unidad eclesiástica. Nicea concede a estos concilios, aparte la regulación disciplinar, una manifiesta importancia espiritual, al determinar que los sínodos de primavera se celebraran en vísperas de la cuaresma, «a fin de eliminar toda discordia y que el don fuera *ofrecido a Dios con pureza*» [16]. *De acuerdo con la palabra del* Señor sobre el deber de reconciliarse con el hermano como condición del culto cristiano, aparece aquí el concilio como la preparación pascual de la Iglesia para celebrar su encuentro con el Señor resucitado. Finalmente, el texto recuerda el hecho mismo de los concilios ecuménicos y el uso antiguo de que la consagración episcopal se realizara por varios obispos, uso que el concilio de Nicea ordenó más concretamente, fijando que la consagración episcopal se efectuase, de ser posible, por todos los obispos de una provincia, y que si esto no era posible, la ejecutasen por lo menos tres obispos que, por lo demás, tendrían que declarar por escrito su acuerdo [17].

14. La Constitución toma esta fórmula de Eusebio, HE v, 24,10 en GSC II-1 495, donde aparece en relación con la controversia sobre la pascua; cierto número de obispos exhorta al papa Víctor, que intentaba excomulgar a los asiáticos τὰ τῆς εἰρήνης καὶ τῆς πρὸς τοὺς πλησίον ἑνώσεως τε καὶ ἀγάπης φρονεῖν — manera notable sin duda de ejercer la «colegialidad».

15. Canon 5: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Friburgo de Brisgovia 1962, 7: «... καλῶς ἔχειν ἔδοξεν ἑκάστου ἐνιαυτοῦ καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν δὶς τοῦ ἐνιαυτοῦ συνόδους γίνεσθαι.

16. ... ἵνα πάσης μικροψυχίας» (según otra lección: φιλονεικίας) ἀναιρουμένης τὸ δῶρον καθαρὸν προσφέρηται τῷ θεῷ). Sobre la praxis sinodal antenicena, W. de Vries, *Der Episkopat auf den Synoden vor Nicäa*, en ThPQ (1963), 263-277; id., *Die kollegiale Struktur der Kirche in den ersten Jahrhunderten:* «Una Sancta» 19 (1964), 296-317.

17. Canon 4, ibid., 6s. Una pluralidad de obispos consagrantes se supone ya en Hipólito, *Traditio apostolica* 2 (ed. dirigida por B. Botte, París 1946, 26s): «Episcopus ordinetur electus ab omni populo; quique cum nominatus fuerit et placuerit omnibus conveniet

De esta manera, la misma consagración episcopal aparece como un concilio en miniatura, es recepción en un colegio y se hace por el colegio.

Todo ello expresa algo así como una conciliaridad esencial de la Iglesia. Cierto que los concilios particulares como tales siguen siendo casuales y surgen por la libre resolución de quienes los convocan. Pero el principio conciliar mismo como tal radica en la esencia de la Iglesia y, partiendo de ella, impulsa constantemente a su actualización [18].

d) Finalmente, resta por estudiar en este contexto otra realidad. M.J. Le Guillou ha indicado ocasionalmente la importancia de desprenderse de una visión meramente cultual de la Iglesia y adoptar una perspectiva más marcadamente pastoral y misionera [19]. Esto cabe observar también en la consideración del oficio episcopal, que no se puede comprender de modo adecuado desde un punto de vista meramente cultual. La constitución conciliar subraya este punto de vista en la definición del oficio apostólico, al establecer como tarea suya que deben dilatar la Iglesia y, bajo la dirección del Señor, apacentarla con su servicio todos los días hasta el fin del mundo (art. 19). El oficio apostólico (e implícitamente el episcopal) aparece aquí por de pronto en su vinculación cristológica: tiene que someterse siempre a la dirección del Señor; aparece en su carácter de servicio y en su referencia a la salud eterna: es servicio al hombre, que en el seguimiento de Jesucristo se ha hecho en sentido eminente culto de Dios y otorga al culto dentro de la realidad cristiana una significación enteramente distinta de la que pudo tener jamás en las religiones paganas y en el pueblo de Dios de la antigua alianza [20]. Al señalar la duración de este mandato hasta el fin del mundo, resuena ya la idea de la sucesión, que el artículo 20 enla-

populus una cum praesbyterio et his qui praesentes fuerint episcopi die dominica. Consentientibus omnibus imponant super eum manus et praesbyterium adstet quiescens. Cf. los trabajos de B. Botte mentados en la nota 5; además J. LÉCUYER, *Episcopat et presbytérat dans les écrits d'Hippolyte de Rome,* en RSR 41 (1953), 30-50.

18. Cf. Y. CONGAR, *Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche* (con copiosos testimonios de las fuentes), en *Gott in Welt (Festgabe f. K. Rahner)* II, Friburgo de Brisgovia 1964, 135-165; H. KÜNG, *Strukturen der Kirche,* Friburgo de Brisgovia 1962 (versión castellana: *Las estructuras de la Iglesia,* Estela, Barcelona 1965).

19. En *L'église en marche,* 132.

20. Agustín lo ha puesto de relieve de forma magnífica en su análisis del culto cristiano en *De civitate Dei* X, cf. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes;* J. LÉCUYER, *Le sacrifice selon saint Augustin,* en *Augustinus Magister* II, París 1954, 905-914.

za fundamentalmente con el concepto del Evangelio: puesto que el Evangelio ha de permanecer como principio de vida de la Iglesia para todos los tiempos, permanecen también hasta el fin de los días la autoridad y la misión, que fueron creadas para servicio del Evangelio. El episcopado se entiende aquí ordenado por entero al servicio de la predicación; nace de la necesidad ineludible del Evangelio, que pide intrínsecamente el oficio de los predicadores y implica de este modo en sí mismo el principio de la sucesión apostólica [21].

4. *El colegio episcopal como sucesor del colegio apostólico*

a) Interpretación del texto

Con ello volveremos al problema de la sucesión, formulado inmediatamente después de exponer la sacramentalidad de la consagración episcopal como preludio a la formulación del concepto de colegialidad definida al comienzo del artículo 22 con las siguientes palabras: «Así como, por disposición del Señor, san Pedro y los demás apóstoles forman un solo colegio apostólico, de modo análogo se unen entre sí el romano pontífice, sucesor de Pedro, y los obispos, sucesores de los apóstoles» (art. 22). La intención fundamental de esta frase, confirmada otra vez por la *Nota praevia,* es patente: la relación Pedro-apóstoles se continúa con la relación papa-obispos en la historia de la Iglesia. El sentido y límites de esta declaración quedan explicados por dos variantes verbales que distinguen el texto final de sus primeros estadios. Exteriormente parecen insignificantes, casi cuestión de términos; pero para la recta inteligencia del texto son, sin embargo, de alguna importancia. Si originariamente se hablaba de Pedro y *los otros* apóstoles, ahora se habla de Pedro y *los restantes* apóstoles para caracterizar más claramente lo común del apostolado y la pertenencia de Pedro a la comunidad de los doce: Pedro está dentro, no fuera de este primer colegio. En una frase cuya intención está dirigida por entero a la exposición de la idea sucesoria, esta acentuación tiene naturalmente

21. Cf. K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episcopado y primado,* Herder, Barcelona 1965, part. 52-59.

una importancia particular. Lo que se dice de Pedro, se dice también del papa. Como Pedro es apóstol con los restantes apóstoles, así el papa es obispo con los otros obispos y precisamente es papa como *obispo* de Roma [22]. Y como tal no está fuera, sino dentro del colegio de los obispos, aun cuando esté — la constitución no se cansa de recalcarlo — como su cabeza, dotado de todos los derechos del jefe supremo.

La segunda modificación afecta a la formulación de la proporción exacta entre la relación fundamental Pedro-apóstoles, por una parte, y la relación sucesoria papa-obispos. Originariamente se decía que la relación se continuaba «de la misma manera» *(eadem ratione);* ahora se dice en su lugar que se continúa «de manera correspondiente» *(pari ratione).* La diferencia no es grande y, de no haber sido aclarada expresamente por la *Nota* explicativa, no se la hubiera podido echar de ver. La *Nota* dice que se trata de destacar aún más que el paralelismo no quiere decir una transmisión del poder apostólico personal, propio únicamente de los apóstoles, ni tampoco de afirmar una igualdad entre papa y los obispos, sino que quiere afirmar únicamente la continuación de la proporcionalidad Pedro-apóstoles en la dualidad eclesiástica papa-obispos. Esto era desde luego evidente sin más para todo lector inteligente en la formulación anterior; pero, dada la propensión a malos entendidos que se hizo patente en todo el debate, toda prevención pareció aconsejable. La mentada explicación de la *Nota praevia* hace a la verdad necesaria una observación: los «poderes extraordinarios» de los apóstoles, es decir, la ordenación ilimitada de cada uno de ellos a la Iglesia universal (sin limitación a un obispado determinado), dependen de la unicidad del apostolado que como tal no se transmite. Los obispos son obispos y no apóstoles; el sucesor es algo distinto de aquel de quien toma la sucesión [23]. Esta misma irrepetibilidad vale, sin embargo, teóricamente también para la relación Pedro-papa. Tampoco el papa es apóstol, sino obispo; tampoco el papa es Pedro, sino papa precisamente, que no está en el

22. Cf. la polémica de TH. STROTMANN con K. RAHNER: *Primauté et Céphalisation:* «Irénikon» 37 (1964), 186-197. Instructiva para la cuestión es la historia del título de papa, sobre la cual presenta H. Marot dos importantes estudios en el mismo fascículo, p. 198-226.

23. Así lo ha puesto de relieve con particular énfasis G. SÖHNGEN, *Überlieferung und apostolische Verkündigung: Die Einheit in der Theologie,* Munich 1952, 305-323; igual O. KARRER, *Um die Einheit der Christen,* Francfort 1953, 116 et passim.

orden de origen, sino en el orden de sucesión. Ello quiere decir que la distinción entre el papa y los obispos no estriba en una referencia distinta al apostolado, sino en una distinción de lo recibido: el papa sucede al apóstol Pedro y recibe así el oficio de Pedro de servir a la Iglesia universal; el obispo, en cambio, no sucede a un apóstol particular, sino, con el colegio de los obispos y por él, al colegio de los apóstoles [24]; sólo por la inserción y participación en ese todo, tiene parte en el oficio eclesiástico, que para él necesita, por tanto, de una más precisa determinación respecto de su puesto en el conjunto. Esto no significa, a su vez, que el papa esté fuera del colegio, sino que su posición respecto de éste es esencialmente distinta de la del obispo particular.

Todavía es menester otra observación para poder estimar rectamente desde todos sus lados el contenido de estas declaraciones. Hemos afirmado que el obispo particular no recibe potestad sobre la Iglesia universal, sino que sólo puede ejercer la potestad episcopal según la norma del colegio o de su cabeza; lo que implica necesariamente la limitación de esa potestad a un campo parcial de la Iglesia universal. Ahora bien, esto no significa que el obispo particular no tenga ordenación de ningún género a la Iglesia universal. Al contrario, puesto que es primeramente obispo por su inclusión en la comunidad de todos los obispos, a su oficio le conviene por esencia una ordenación fundamental a la totalidad de la Iglesia: está orientado a la Iglesia universal y su limitación a un territorio determinado no significa exclusión de la responsabilidad por la Iglesia universal, sino la completa inserción en el servicio del todo. G. Alberigo ha llamado la atención hasta qué punto ha estado presente hasta en la teología católica de la Edad Moderna la idea de una orientación del episcopado a la Iglesia universal; en las discusiones del concilio Tridentino aparece, por ejemplo, con particular claridad en el voto del obispo de Nicastro, G.A. Fachinetti (el futuro papa Inocencio IX) del que vamos a citar aquí alguna frase: «Cuando los obispos somos nombrados y consagrados, contraemos un doble vínculo: uno con la Iglesia particular, a cuya cabeza somos puestos... y otro con la Iglesia universal, que es única y cuyo episcopado es también único... El vínculo contraído con la iglesia

24. G. SÖHNGEN, 307.

particular es soluble por voluntad del papa; el contraído con la Iglesia universal no lo es en manera alguna, sino perpetuamente indisoluble...» [25]. A decir verdad, en estas explicaciones puede comprobarse una falta de comprensión para la importancia de la iglesia local, que es únicamente considerada bajo el aspecto de iglesia parcial, siendo así que, en contraste con un distrito administrativo de un Estado centralista, es esencial para ella ser no sólo parte, sino (de manera esencial en la eucaristía y predicación del Evangelio) realización del todo, hasta tal punto que en la lengua de la Escritura y de los padres puede llamarse simplemente «Iglesia». La extinción del sentimiento de la importancia de la iglesia local es sin duda, una característica sobresaliente de la teología de la Iglesia latina del segundo milenio y uno de sus contrastes con las iglesias de oriente, en las que, a la inversa, la estimación de las iglesias locales dentro de la idea de la autocefalia amenaza casi con hacer añicos la conciencia de la Iglesia universal [26].

b) Consideración sobre dos tipos de teología de la colegialidad

Tal vez partiendo de aquí hasta puedan distinguirse dos tipos en la construcción de la idea de la colegialidad (y también de la idea del primado). El uno arranca de la Iglesia universal y del colegio en su totalidad. Su idea superior es la unidad de todos los obispos en un colegio que comprende la Iglesia universal; el episcopado se define partiendo de ahí como el oficio de quienes asumen tal responsabilidad de la Iglesia universal, de modo que pueden con razón ser contados en el gremio que la gobierna. Así, por ejemplo, K. Rahner define la función del obispo partiendo en exclusiva de este elemento «superior» del episcopado, es decir, del colegio de la Iglesia universal: «...los miembros del gremio supremo de gobierno de la Iglesia universal deben ser hombres tales que administren una

25. CT IX 179, 15-20 y 32-52, citado en ALBERICO, *Lo sviluppo della dottrina*, 59ss; cf. id., *Le potestà episcopali nei dibattiti tridentini*, en *Il Concilio di Trento e la riforma Tridentina. Atti del convegno storico internazionale*, Trento 1963, 1-53; M.J. LE GUILLOU, en «Istina» 10 (1964), 108. Sobre la cuestión también W. BERTRAMS, *De quaestione circa originem potestatis iurisdictionis episcoporum in Concilio Tridentino non resoluta*, en PerRMCL 52 (1963), 458-476.

26. Cf. por ejemplo, P. EVDOKIMOV, *L'orthodoxie*, París 123-135.

parte tan considerable de la Iglesia, que esta parte pueda esperar con razón una representación personal en ese gremio» [27]. El punto de partida moderno ha sido aquí llevado a un radicalismo extremo. Partiendo de la teología patrística, el desenvolvimiento de la idea habría tomado exactamente el camino inverso. Puesto que cada «Iglesia parcial» no es solamente parte, sino también verdaderamente Iglesia (lo que representa la peculiar particularidad, que no puede compararse con ningún sistema estatal, de la Iglesia de Jesucristo definida por la palabra y la eucaristía, peculiaridad que pugna con las especulaciones de sentido constitucional), todo el que está a la cabeza *de una* Iglesia tiene también necesariamente una significación para *toda* la Iglesia en general, que vive en las iglesias particulares. El papa no es que además de tener una misión de cara a la Iglesia universal, sea también por desgracia, obispo de una comunidad particular; sino que sólo *por ser* obispo *de una* iglesia puede ser precisamente *episcopus episcoporum*, de forma que todas las iglesias han de orientarse por la sola Iglesia de Roma.

Según la construcción ideal de que se arranque, se relacionarán intenciones y problemas enteramente distintos con la idea de la colegialidad y se verán de manera muy diversa sus puntos de gravedad. Para la Iglesia antigua la idea de la totalidad del colegio era secundaria y sólo aparece muy tardíamente; el pensamiento colectivo de que el colegio episcopal entero como tal es sucesor del colegio de los apóstoles, en vano se buscará por lo menos en los primeros cuatrocientos años. Aparecen más bien en primer término los co-

27. En *Das Amt der Einheit*, Stuttgart 1964, 272. Sobre el tema, las explicaciones 253-257. Esta concepción se apoya en la idea de que tampoco el colegio de los apóstoles estaba constituido por apóstoles locales (255). De ahí resultaría la evidencia de que «el colegio episcopal deriva su existencia y su derecho de un colegio que no estaba formado por hombres con misión y autoridad territorialmente circunscritas, y que, en todo caso, el colegio episcopal no puede formalmente constar de obispos particulares, en cuanto que tienen un poder territorialmente limitado» (256). En contraste con estas disquisiciones, propuso RAHNER en *Episcopado y primado*, 15-42 un fundamento del episcopado en la simple iglesia local. De hecho, como se ve con particular claridad en los textos litúrgicos de la consagración, en la conciencia de la Iglesia antigua prevalece la ordenación a la Iglesia local, que es a la verdad Iglesia universal como *Ecclesia* que se realiza. Cf. la exposición de los Chanoines Réguliers de Mondaye: *L'évêque d'après les prières d'ordination*, en *L'èpiscopat et l'église universelle*, 739-769, texto 770-780. La referencia a la Iglesia universal que aparece en la petición del *Sacramentarium Veronense* (ed. dirigida por L.C. MOHLBERG, Roma 1956, 119s) y del *Gelasianum* (ed. dirigida por MOHLBERG, n.º 770; cf. COLSON, *L'épiscopat catholique*, 130) («Tribuas ei(s) cathedram episcopalem ad regendam ecclesiam tuam et plebem universam») supone la base de la Iglesia local y su antigua interpretación de ella como concreción de la Iglesia universal.

legios particulares, en las iglesias locales mismas [28] y en las provincias eclesiásticas [29], por lo que lógicamente los concilios particulares preceden a los concilios ecuménicos y representan la vía ordinaria frente a los últimos que serían la vía extraordinaria. Consecuentemente, la intención principal de una idea de la colegialidad orientada patrísticamente será la restauración del organismo de las iglesias particulares en la unidad de la Iglesia universal, mientras que la doctrina moderna sobre la colegialidad de orientación especulativa se preocupará principalmente de la *plena et suprema potestas* del colegio sobre la Iglesia universal y sobre su equilibrio con la *plena et suprema potestas* del papa; un problema que quien piense al modo de los padres mirará ya como síntoma de una orientación que se desvía del núcleo de la idea de colegialidad y de cuya discusión puede prometerse escaso fruto. Cuán hondo sea el contraste entre ambos conceptos, se verá sin duda con la mayor claridad en las formulaciones (indudablemente exageradas y *en extremo parciales, pero instructivas) del teólogo ortodoxo* N.A. Nissiotis que, manteniéndose en la tradición de la iglesia oriental sobre la colegialidad, ha creído necesario decir sobre los esquemas del concilio actual: «En primer lugar, la colegialidad es una expresión muy oscura, que carece de todo fundamento bíblico e histórico» [30].

«Ello es para los ortodoxos signo de una peligrosa malinterpretación eclesiástica, cuando un concilio propone a discusión y decreta la aceptación de un concepto antibíblico y antihistórico» [31]. Tales voces deben ser atendidas por la sola razón de que una doctrina redescubierta desde el lado ecumenista no se convierta,

28. Extensas pruebas del Nuevo Testamento y de los padres apostólicos en P. RUSCH, 269-273. Pero el uso de la Iglesia oriental es de hecho corriente aun en tiempo relativamente tardío, como lo hacen ver las pruebas en LÉCUYER, *Études sur la collégialité*. Citemos solo dos ejemplos. El papa Celestino I, *epist.* 4 a los obispos de las provincias de Vienne y Narbona: «Nec emeritis in suis ecclesiis clericis peregrini et extranei... praeponantur, ne novum quoddam, de quo episcopi fiant, institutum videatur esse collegium» (PL 50,434 B. LÉCUYER, 13). León Magno *epist.* 12,2 a los obispos africanos: «Sicut enim boni operis sibi comparat fructum, qui rectum tenet in eligendo sacerdote iudicium, ita gravi semetipsum officit damno, qui in suum collegium assumit indignum» (PL 54, 647 BC; LÉCUYER, 36s).

29. Pruebas fáciles de encontrar en LÉCUYER, l.c.

30. N.A. NISSIOTIS, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht und ihre ökumenische Bedeutung*, en KuD 10 (1964), 157. Cf. sobre las cuestiones aludidas, J. RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Colonia 1966, 51-84.

31. Ibid., 158.

a la postre, mediante una sistematización parcial en un nuevo obstáculo para el ecumenismo.

Ahora bien, por lo que atañe al texto conciliar, en él pueden encontrarse los dos tipos de construcción, como corresponde efectivamente a la realidad que exige un complemento interno de ambas concepciones. Según se cargue el acento, dará motivo sin duda a una interpretación, de la que siempre depende en gran medida, la valoración histórica de un texto. Es evidente la gran responsabilidad de los intérpretes.

5. *Potestad colegial y primacial*

Con ello hemos llegado a la segunda parte del artículo 22 del capítulo III de la Constitución sobre la Iglesia, al pasaje seguramente más discutido de todo el texto, en que se expone la relación entre la autoridad papal y colegial sobre toda la Iglesia. El texto empieza con una tesis negativa: el colegio episcopal no tiene autoridad alguna, si no se entiende en unidad con su cabeza, el sucesor de Pedro, cuyo primado sobre todos los pastores y fieles permanece intacto. Con ello se quiere salir al paso de una contraposición de la potestad colegial y primacial, en el sentido de que el colegio episcopal pudiera establecer una potestad en competencia con el primado. El colegio no es ni siquiera colegio sin el obispo de la *prima sedes* y sólo puede, consiguientemente, operar con él y nunca contra él.

Luego se aduce la contraprueba. Mientras el colegio episcopal sólo es de hecho colegio (de carácter eclesiástico universal) juntamente con el papa, el papa es, aun sin el colegio, pastor de toda la Iglesia y puede ejercer libremente su potestad, sin necesidad de que antes le autorice el colegio para ello. La relación no es, pues, reversible: el papa puede sin duda obrar sin el colegio, pero no el colegio sin el papa, siquiera haya de tenerse en cuenta que tales declaraciones se sitúan en un plano puramente jurídico y describen exclusivamente la autoridad que se da o falta para decretos de validez jurídica. Una consideración que atendiera más al aspecto moral del asunto, habría indudablemente conducido a resultados totalmente distintos: el papa, por una parte, nunca podrá dejar

de atender a la voz de los obispos y, con ellos, a la voz de la Iglesia universal. A la inversa, tendrá que haber por necesidad iniciativas independientes del episcopado; es más, tampoco la tarea de ayudar con la crítica al papa podrá limitarse a los tiempos apostólicos y a la Iglesia patrística. Tal vez el verdadero problema sólo comenzaría, si se quisiera empezar ahora por reflexionar más despacio sobre la interna ordenación del plano jurídico y moral; pero, en todo caso, aparece una imagen unilateral, si se comienza por prescindir enteramente de uno de los dos órdenes.

Después de estas declaraciones negativas en que queda descrito el doble límite de la colegialidad: la dependencia del colegio respecto de la colaboración del papa y la independencia del papa respecto de la colaboración del colegio, el texto aborda el lado positivo de la cuestión. Sus declaraciones se hacen aquí en estrecho enlace con las relaciones oficiales del concilio Vaticano I, de las que se toman literalmente algunas formulaciones. Había un empeño casi angustioso por poner en claro la plena identidad de la doctrina del presente concilio con la del anterior [32]. El núcleo de lo que se dice pudiera tal vez cifrarse en la proposición siguiente: El colegio episcopal, que sucede en el oficio doctrinal y pastoral al colegio de los apóstoles, es en unidad con su cabeza el papa (al igual que éste) sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal. Para ello se aduce una especie de prueba escriturística alegando por una parte los textos fundamentales de la doctrina del primado —Mt 16,18-19 y Jn 21,15ss—, a los que se contrapone como paralelo colegial Mt 18,18 y 28,16-20. No tenemos por qué entrar en la fuerza probatoria de estos textos; que la Escritura no conozca el concepto de jurisdicción eclesiástica en el sentido que le damos nosotros, como tampoco un concepto explícito de colegialidad o primado, no debe ser argumento contra la correspondencia real de lo que en cada caso se quiere decir. Falsas interpretaciones sin

32. El esquema de 1963 introdujo en las notas extensas citas de las relaciones de Zinelli y Kleutgen. Recogía casi literalmente el texto del esquema segundo del Vaticano I, c. 4), sobre la Iglesia que Kleutgen elaboró por deseo de los padres, MANSI 53, 310: «Verum etiam supremi numeris docendi et gubernandi universam ecclesiam episcopi expertes non sunt. Illud enim ligandi et solvendi pontificium, quod Petro soli datum est, collegio quoque apostolorum, suo tamen capiti coniuncto, tributum esse constat, protestante Domino: "Amen, dico vobis, quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in caelo; et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in caelo" (Mt 18, 18).» Cf. también J.P. TORRELL 256-265.

remedio sólo surgen cuando se pasan por alto estas diferencias históricas y se trasladan sin sentido crítico conceptos modernos a la Escritura sometiéndola a un sistematismo, que le es ajeno por completo [33].

Como las pruebas escriturísticas del texto conciliar tienen menos sentido probatorio que explicativo, así también la siguiente proposición que atribuye al colegio doble función expresiva: en cuanto que está compuesto de muchos, representa la variedad y universalidad del pueblo de Dios; en cuanto que está unido bajo una sola cabeza, manifiesta la unidad del rebaño de Cristo. Importante es también la referencia de la frase siguiente a la fuerza del Espíritu Santo, que fortalece constantemente la estructura orgánica y la concordia del colegio. Este pensamiento se echa un tanto de menos, cuando, por ejemplo, Bertrams deduce el primado (que no necesita de tales pruebas) de la imposibilidad, entre otras cosas, de llegar en el colegio a la unidad de opinión [34]. De querer llegar a unas seguridades humanas absolutas, el propio primado resultaría extremadamente problemático frente a todos los peligros humanos con que hay que contar. Sin la confianza en el Espíritu Santo y su virtud protectora, toda constitución de la Iglesia quedaría irremediablemente en peligro.

La parte última del texto se refiere a las realizaciones prácticas del principio de colegialidad. Y mienta dos: el concilio y los posibles actos de todo el colegio que no se describen con más precisión. Por lo que atañe al concilio, para designar su lugar en el conjunto de la vida eclesiástica, se escogió una nueva terminología. Hasta ahora el concilio, lo mismo que la suprema potestad doctrinal del papa, era designado en los manuales de teología como magis-

33. Un craso ejemplo lo ofrece H. LATTANZI, *Quid de episcoporum «collegialitate» ex Novo Testamento sentiendum sit* en «Divinitas» 8 (1964) 41-75; así, por ejemplo, cuando la tesis de que la misión de los apóstoles para predicar el evangelio en todo el mundo no representa «jurisdicción» alguna, se prueba, entre otras cosas, por la forma parenética del *kerygma* de Pablo: «Obsecramus pro Christo, reconciliamini Deo» (2Cor 5,20). Es difícil decir cuál es la parte más absurda de esta rara deducción.

34. W. BERTRAMS, *Vicarius Christi. Vicarii Christi. De significatione potestatis episcopalis et primatialis*, Roma 1964, 13. Es interesante que, en julio de 1870, en su respuesta a las enmiendas de los padres, Zinelli hubo de enfrentarse con el temor contrario: «Nec validum pondus habent hypothetici prorsus casus de pontifice in haeresim ut privata persona lapso aut incorrigibili, qui casus aequiparari possunt aliis de pontifice habitualiter in dementiam lapso, etc... Haec, providentiae supernaturali confisi, satis probabiliter existimamus numquam eventura...» (MANSI, 52, 1109 A).

terio extraordinario de la Iglesia, para distinguirlo del magisterio ordinario, que consiste en la predicación constante y unánime de todos los obispos católicos [35]. Surgió entonces la controversia de si el magisterio ordinario debía considerarse como acto colegial. Se decidió finalmente por dejar abierta esta cuestión; pero, como la designación del concilio en el sentido de acto colegial extraordinario parece entrañar una referencia al acto ordinario del magisterio ordinario, se resolvió renunciar a la palabra «extraordinario» y calificar en su lugar sencillamente al concilio como realización «solemne» de la colegialidad. No habrá que dar demasiada importancia a esta controversia; de todos modos, no carece de peso para la cuestión de hasta qué punto lo colegial es a la vez lo ordinario en la Iglesia. Lo importante es que ambas soluciones —la colegial y la que niega la colegialidad— han quedado abiertas en ese contexto. En su tenor literal el texto sólo pone en claro que puede haber actos extraconciliares de todo el colegio; pero no si los ha habido ni qué aspecto han presentado. También en este punto relativo a las formas prácticas de la colegialidad eclesiástica universal, se dedicó especial cuidado a la posición del papa. En ambos casos, en el concilio y en el acto extraconciliar, se han previsto dos formas de la indispensable participación de la cabeza. En el concilio, la forma mínima de la participación papal es la simple recepción; la forma normal hoy prescrita abarca, empero, convocación, presidencia y confirmación. En la colegialidad extraconciliar aparece una vez más como la forma mínima que debe exigirse en cualquier caso la libre recepción por el papa; como forma plena, la convocatoria y aprobación. Es importante en este texto que la forma sencilla de la era patrística, en que bajo determinadas circunstancias, el papa sólo por la recepción de decretos ya dados cooperaba constitutivamente a la configuración de decisiones que alcanzaban a la Iglesia universal, aparece también como una futura posibilidad en la Iglesia, aun cuando en la situación presente es difícil imaginar cómo pueda realizarse. Sin embargo, no es seguramente difícil de ver que tales declaraciones pueden tener un día significación histórica de largo alcance.

35. Cf. la exposición de A.M. Liégé en *La initiation théologique* I, París 1952.

II. La Nota praevia explicativa

1. *Los hechos*

El 16 de noviembre de 1964, el secretario general del Concilio leía y transmitía a los padres una notificación que comprendía tres puntos, el tercero de los cuales se iniciaba con estas palabras: «Finalmente, por autoridad superior, se comunica a los padres la nota previa explicativa sobre los modos relativos al capítulo III del esquema sobre la Iglesia. La doctrina expuesta en este capítulo debe ser explicada y entendida según el sentido y opinión de esta nota.» Sigue luego el texto de la *Nota praevia* explicativa. La totalidad de estas manifestaciones fue entregada a los padres en una hoja impresa aparte, firmada por el arzobispo Felici; en el número de «L'osservatore romano», de 25 de noviembre de 1964, que contiene el texto de la constitución sobre la Iglesia, aparecen reproducidas después de la constitución bajo la inscripción: *Ex actis Concilii* y firmadas igualmente por el secretario general del concilio (p. 5).

Para estimar rectamente la importancia de este texto, es importante tener en cuenta que el texto, y hasta la existencia de la *Nota praevia*, lo desconocieron los padres hasta el 16 de noviembre de 1964, día en que les fue entregado el cuaderno con los modos elaborados entretanto por la comisión teológica para el capítulo 3 de la constitución sobre la Iglesia. El texto de la *Nota* —no sin intervención de la autoridad superior— fue elaborado por la comisión teológica dentro del marco de sus esfuerzos por tener adecuadamente en cuenta los modos sobre este capítulo; a lo que por lo demás no estaba jurídicamente obligada, porque el texto total del capítulo y todas sus partes habían sido ya aceptados en primera votación por mayoría de dos tercios. El 17 de noviembre de 1964 se declaró expresamente a los padres en la votación sobre los modos que la votación tendría lugar de la misma manera que para los otros capítulos.

Aun cuando la nota logró un peso especial de solemnidad e importancia para la explicación del texto, más allá de lo usual en los otros textos de la comisión, por su reproducción en «L'osservatore romano», por la reiterada distribución escrita del

texto y por su mención en la alocución final del papa [36], sigue, no obstante, siendo un texto de la comisión y no un texto del concilio [37]. Por lo demás, se distingue también de un texto propiamente conciliar, porque no está incluida, por ejemplo, en la fórmula conciliar de confirmación, sino únicamente firmada por el secretario general como una declaración dada por él mismo. También su estilo permite reconocer sin más su «género literario»: La *Nota* no habla la lengua conciliar, sino la lengua de los manuales de teología, de la distinción y aclaración científica, no de la explicación autoritativa de una doctrina. Este carácter de la *Nota* del que no cabe duda después de los acontecimientos, fue brevemente subrayado una vez más con energía por un miembro tan prominente de la comisión teológica, como el arzobispo Parente, quien dice: «Ma la votazione dei Padri ebbe per oggetto non la *Nota* (peraltro non necessaria), ma il testo della Costituzione... La *Nota* resta nota chiarificatrice, compilata dalla stessa Commissione autrice del testo e approvata del Santo Padre come tale» [38].

2. *El contenido*

¿Cuál es ahora el contenido de esta *Nota* tan traída y llevada? Consta de tres puntos, cuyas declaraciones vamos a analizar brevemente por su orden. El contenido del primer punto lo hemos ya anticipado en otras ocasiones. Atañe por de pronto a los problemas de la palabra *collegium*, que debe entenderse eclesiásticamente, no en sentido estrictamente jurídico (de una sociedad de miembros con iguales derechos), tal como se puso en claro por la adición de *coetus stabilis* en el número 19 y por la alternancia de los términos *collegium, ordo, corpus* en el recto del capítulo. Luego se expone el sentido de la ecuación Pedro: apóstoles = papa: obispos, de que se ha hablado arriba extensamente.

36. «...ita quidem ut minime dubitemus — ratione habita explicationum quae addita sunt sive ad verba usurpata interpretanda, sive ad vim theologicam doctrinae propositae tribuendam secundum Concilii mentem — minime dubitemus, dicimus, ... hanc ... Constitutionem promulgare». Texto según «L'Osservatore Romano» de 22 de noviembre de 1964, p. 2.

37. Comienza expresamente con las palabras: «Commissio statuit expensioni Modorum sequentes observationes generales praemittere.»

38. L.c. (nota 9)

a) Sacramento y jurisdicción

El segundo punto toca la cuestión de la relación entre sacramento y jurisdicción, cuestión que, como hemos visto, se plantea en enlace con la frase de que uno se hace miembro del colegio episcopal por la consagración y por la unidad de comunión jerárquica con la cabeza y miembros del colegio. Si esta frase y, con más claridad todavía, algunas precedentes del párrafo sobre la sacramentalidad de la consagración episcopal expresan la convicción de que la jurisdicción no se añade meramente desde fuera al oficio episcopal, sino que radica en la estructura del sacramento mismo, entonces parece surgir una dificultad ante la situación efectiva del oficio episcopal en la Iglesia latina, en que la distinción entre *ordo* y *iurisdictio* no ha nacido como afirmación arbitraria, sino como interpretación de hechos dados. De facto, hoy día (y desde muy atrás) consagración y jurisdicción están separadas: Se da el obispo meramente «titular», que se consagra desde luego con «título» a una diócesis determinada, pero que de hecho no puede ejercer jurisdicción. Y los obispos residenciales poseen efectivamente su jurisdicción, porque son destinados por el papa para su diócesis. Ahora bien, la cuestión no es nueva. Estuvo ya en el centro de las discusiones tridentinas sobre el episcopado, para las que se planteó el problema de episcopado y primado en esta forma en que iba a la vez incluido ineludiblemente el urgente problema de la reforma de la Iglesia. Los padres tridentinos se daban sin duda perfecta cuenta de que la jurisdicción episcopal no puede reducirse a una pura designación externa por el papa, si no se quería reducir el episcopado mismo a simple institución papal; la función de gobierno está ligada de una forma muy estrecha e íntimamente necesaria con el episcopado, para que se la pueda separar por completo del mismo. De esta intuición fueron surgiendo en la discusión de entonces una serie de distinciones, que no tenemos por qué analizar aquí con detalle. Se distinguió, por ejemplo, entre *iurisdictio* y *usus iurisdictionis* [39],

39. Así el obispo de Segovia: «Habent igitur episcopi a pontifice non iurisdictionem, sed usum» CT IX, 138, 42-43); el obispo de Montemarano: «Aliudque esse ius, aliud usum iuris; ius igitur in hoc casu est potestas faciendi, quae a Christo est, usus autem iuris est a summo pontifice» (CT IX, 148, 36-37); el obispo de Cádiz: «Habet igitur episcopus auctoritatem a Deo, a pontifice habet usum. Pontifexque potest moderari, auferre, etc. usum

entre una *iurisdictio* interna y otra jurisdicción más externa, asignada por el papa [40].

La *Nota praevia* pudo volver de hecho a tales puntos de vista, pero las describe con otras expresiones. Recalca que la consagración confiere una participación ontológica en los sagrados poderes, que, sin embargo, necesita además de la determinación jurídica para poder pasar al acto, como resultaría ya simplemente de la necesidad de intervenir muchos sujetos de jurisdicción. Esta determinación se lleva a cabo de acuerdo con las normas aprobadas por «la suprema autoridad»: el texto deja un campo abierto para los diversos modos con que se aseguró de hecho en la historia la inserción del obispo particular en la totalidad del servicio episcopal; con ello da a la vez a entender que la forma corriente desde muy atrás en la Iglesia latina del nombramiento exclusivo por el papa no es la única manera posible de determinar jurídicamente el ámbito de la acción episcopal. Así se pone también la declaración de la encíclica *Mystici Corporis* en el conveniente y amplio contexto teológico e histórico; declaración, según la cual, la potestad de jurisdicción se confiere a los obispos inmediatamente por el papa [41]. Tales declaraciones, dice la *Nota*, se referirían al plano de la determinación jurídica de la potestad episcopal en la Iglesia y no excluirían, por ende, una fundamental participación ontológica en el oficio pastoral, participación que se comunica por el sacramento mismo.

hunc, non ad libitum, sed iusta subsistente causa» (CT IX, 195, 7-8). Cita también G. ALBERIGO, 41s. Allí más textos.

40. Así en el discurso del abad cisterciense francés G. Souchier: «Omnisque iurisdictio interna episcoporum est a Christo, nullaque eius pars est a summo pontifice... Iurisdictio igitur, qua dantur bona illa interna, est a Christo; sed requiritur vocatio pontificis, ut eam exercere valeat» (CT IX, 218, 12-17). Interesante en este contexto un voto del ya mencionado obispo de Segovia: «Quod autem certum sit, episcopos a Christo esse institutos immediate, tam quoad potestatem ordinis, quam quoad potestatem iurisdictionis (sumendo potestatem iurisdictionis non pro illa usuali, quae politica potius est, quam evangelica, licet sit etiam necessaria...), variis viis certo probatur...» (CT IX, 140, 25-30). Ambos textos en ALBERIGO, 49 y 54.

41. DS 3804. Interesante es a su vez sobre esta cuestión la *Relation* de F.M. ZINELLI en la congregación general de 5 de julio de 1870 del Vaticano I: «...ne putetis nos definire quaestionem tam in Concilio Tridentino agitatam de derivatione iurisdictionis in episcopos, quam alii immediate a summo pontifice, alii immediate ab ipso Christo derivant» (MANSI, 552, 1109c).

b) Communio hierarchica

El segundo punto de la *Nota* ofrece además una aclaración de la expresión *communio hierarchica*. Originariamente, sólo se había dicho cuando venía al caso *communio* (por ejemplo: el episcopado sólo puede ejercerse *in communione* con la cabeza y los miembros del colegio, etc.). Ahora, en la elaboración de los modos, con el fin de salir al paso de una mala inteligencia que se había hecho patente, se añadió en todas partes el adjetivo *hierarchica*. Por lo visto, un grupo de padres había entendido la palabra *communio* sólo en el sentido de una relación inobligante, mientras la comisión, al poner de relieve esta palabra en pasajes importantes del texto, trataba de servir a una renovación de la eclesiología de la comunión en la antigua Iglesia [42], para la cual la palabra *communio* representaba más bien la expresión de una forma jurídica obligatoria, siempre en el sentido de un derecho anclado completamente en lo sacramental, que hallaba su base en la comunión del misterio eucarístico y abarcaba así a la vez (con la pluralidad de los lugares de comunión de las *ecclesiae)* la variedad de la Iglesia lo mismo que su ineludible unidad como elementos fundamentales de la forma jurídica eclesiástica. Poner en claro esta idea y, con ello, una intención fundamental del texto fue lo único que pretendía la adición de la palabra *hierarchica*, siquiera en tal contexto sea extraña a la terminología antigua eclesiástica y, en este sentido, no muy afortunada lingüísticamente. No es, según eso, cierto lo que en ocasiones se ha afirmado de que con semejante adición se habría creado un sentido completamente nuevo que motivaría un contraste entre la constitución *De Ecclesia* y el decreto *De Oecumenismo* [43]. Al hablar este último en varios casos de que se echa de menos la plena *communio* entre la Iglesia católica y las comunidades separadas, daría a entender que existe *aliqua communio*. Pero, al exigir ahora como condición de la colegialidad la *communio hierarchica*, se habría excluido a los orientales de la colegialidad, siendo así que antes se los podría haber incluido por medio de un concepto dilatado de

42. Cf. la bibliografía mentada en la n. 13; además la importante síntesis sistemática de M.J. LE GUILLOU, *Mission et unité. Les exigences de la communión*, 2 t., París 1960.

43. Esta opinión me ha salido al paso de distintas formas en conversaciones.

comunión. Es cierto que la definición de la colegialidad en la Constitución sobre la Iglesia plantea la cuestión sobre la relación con el legítimo episcopado de los orientales, cuestión, sin embargo, que no hubiera podido ser tampoco resuelta con la vaga indicación de un concepto dilatado de comunión, tanto menos que la constante referencia a la comunión con la cabeza habría anulado de antemano parejo subterfugio. La *Nota praevia* aún hace al final una brevísima alusión a esta cuestión, para cuyo tratamiento hemos de volver una vez más al tema.

c) Papa y colegio

De más peso que las explicaciones de los dos primeros puntos, que pueden en conjunto calificarse de puras aclaraciones, son los problemas que ponen sobre el tapete los puntos tercero y cuarto. En ellos se trata una vez más de la relación entre colegialidad y primado. Cierto clima de desconfianza y angustia que a veces había aparecido en la discusión, se refleja claramente en las trabajosas y minuciosas aclaraciones del texto. Se afirma por de pronto que en la declaración de que el colegio posee plena y suprema potestad sobre toda la Iglesia hay que tener siempre en cuenta que el papa pertenece al colegio y, consiguientemente, negar esta potestad al colegio significaría en cierto sentido negársela al papa mismo. En todo caso, la plena potestad colegial no sería algo contrapuesto al papa, sino que sólo se da en unidad con él; en cambio, puede contraponerse, a la inversa, el papa al colegio como sujeto independiente de la plena potestad, aun sin el asentimiento del colegio. De aquí se deduce una doble diferencia entre la potestad papal y la colegial.

a) Si el colegio como tal puede y debe actuar y de qué manera pueda y deba actuar, está en manos del papa, el cual procede «con miras al bien de la Iglesia según su *discretio*».

b) Mientras el papa puede ejercer en todo momento «a placer» su potestad, «tal como lo requiere su oficio», el colegio sólo ejecuta temporalmente actos estrictamente colegiales y aun eso sólo con el asentimiento del papa.

No cabe discutir que ambas formulaciones son poco afortunadas.

Naturalmente, sólo el papa tiene por sí, *ex sese*, la plena y suprema potestad sobre la Iglesia universal y ningún católico sueña en discutir ese punto. Pero que el ejercicio de esa potestad dependa simplemente de su *propria discretio* y en su *placitum*, no se había dicho todavía de esa forma en ningún documento eclesiástico. De hecho, la *Nota* puso cierto correctivo a ambas formulaciones al añadir a la propria *discretio* «intuitu boni Ecclesiae» y al *ad placitum* la adición «sicut ab ipso suo munere requiritur». Con ello ambas declaraciones se reducen de hecho a la explicación de que el papa no está sometido a ningún tribunal externo, pero sí al interno requerimiento de su oficio y a las necesidades de la Iglesia universal; y en un sentido más profundo, al requerimiento de la revelación, expresada en la Escritura y en la tradición, señaladamente en las ordenaciones y criterios de la era patrística. Todavía es importante otra distinción que hace el texto: la limitación de la acción colegial a diversos intervalos de tiempo en que el colegio actúa, se refiere sólo al *actus stricte collegialis*, al *actus plenus* del ejercicio colegiado de potestad universal; con ello, pues, no se dice que no pueda y hasta deba darse en todo momento una colegialidad parcial eclesiástica [44].

Sin duda habrá que decir que en este texto aparece claro cómo viene a parar en un callejón sin salida el concepto de colegialidad que se concentra exclusivamente en la colegialidad eclesiástica universal del *actus stricte collegialis*. Porque es difícil ver qué pueda significar positivamente una colegialidad, a la que sólo ha de concedérsele *plena potestas*, porque negársela vendría a parar en un agravio a la plena potestas papal. El sentido de la colegialidad no puede efectivamente ser el constituir algo así como un parlamento en lugar de una monarquía, sino hacer valer y dejar obrar a las *ecclesiae* dentro de la *Ecclesia;* o si se quiere fomentar la colegialidad parcial, que precisamente como tal, es de importancia decisiva

44. P. Rusch, 284, nota 5 afirma con razón en su discusión de la tesis de W. Bertrams: «La colegialidad es desde luego afirmada; pero el ejercicio de la colegialidad, tanto respecto de los asuntos que deben tratarse colegialmente como respecto del modo, se declara dependiente por completo del derecho humano. Esto no puede ser. También *una collegialitas sine exercitio est nulla.* Habría que decir como complemento que una colegialidad admite sin duda un *plus* y un *minus*, con tal de que por el *minus* no quede anulada prácticamente.» En este sentido tiene particular importancia el artículo 23 de la constitución sobre la Iglesia, en que se describe la colegialidad horizontal como una realidad evidente en la vida de la Iglesia.

para la totalidad y da vida a la estructura conciliar de la Iglesia, que puede luego, a su debido tiempo, actuar y actuará de hecho en los concilios ecuménicos como forma suprema de la actividad colegial en la Iglesia de Dios.

d) La cuestión de las iglesias orientales

A los cuatro puntos de la *Nota praevia* se añade al final un *Nota bene*, que recuerda una vez más la distinción entre el episcopado sacramental y ontológico y el jurídico y canónico, y luego dice: «La comisión ha juzgado que no debía ocuparse de las cuestiones acerca de la licitud y la validez, que se dejan a la discusión de los teólogos, en particular lo referente a la potestad, la cual se ejerce de hecho entre los orientales separados, y sobre cuya explicación existen diversas opiniones.» Esto expresa una completa abstención de voto respecto de los problemas eclesiológicos de las iglesias orientales, que deberá estimarse positivamente frente a los trabajos previos todavía insuficientes en este terreno. Ello aparece particularmente claro, si se mira que en la constitución misma ocurren algunos pasajes que de hecho parecen excluir por completo de la colegialidad a las iglesias orientales y que, dada la concepción fundamental colegial del episcopado, podrían dificultar así la inteligencia del episcopado tal como en ellas existe. Por el *Nota bene* queda en claro que el texto no toma decisión alguna en esta materia, que sigue así enteramente abierta a la discusión. Ésta podrá encontrar precisamente en una colegialidad concebida según la iglesia oriental nuevos puntos importantes de partida, que ayudarán a salir de las teorías anhistóricas, con las que ha habido que contentarse en gran parte hasta el presente.

III. La cuestión de la calificación teológica [45]

1. *La cuestión*

Durante todo el tiempo de las deliberaciones sobre el esquema de la Iglesia se planteó por parte de los padres y teólogos conciliares una y otra vez la cuestión de la calificación de los textos que se esperaban y que representan una novedad en la historia de los concilios, por cuanto les faltan los cánones y anatemas, que hasta ahora se habían empleado como norma de interpretación acerca de lo definido de modo efectivo y obligatorio. Añádase la longitud insólita de los textos y el carácter pastoral una y otra vez recalcado de todo el concilio como dificultades adicionales de una interpretación acerca del valor dogmático; siendo además de observar que, por otra parte, se rechazó el intento de situar las declaraciones del concilio en un plano puramente pastoral borrando la palabra «dogmático» de la inscripción del texto, para hablar sencillamente de una «constitución». El texto aprobado se titula de nuevo *constitutio dogmatica* y expresa así una clara pretensión dogmática.

Con esta aclaración del «género literario» que fue ya introducida por el propio concilio, queda por de pronto excluida una relegación a lo meramente edificativo, que por lo demás contradeciría también al concepto positivo de lo pastoral, tal como se formó en el concilio al desarrollarse los proyectos de Juan XXIII. Este elemento pastoral, que se remonta a la idea de la cura de almas de los padres de la Iglesia, no es algo separado de la verdad dogmática, sino que estriba precisamente en el pleno redescubrimiento del carácter saludable de la verdad bíblica que, por su parte, no es algo puramente libresco y teórico. Desde ese punto de vista, «lo pastoral» es realmente expresión de la hermandad de verdad y caridad, de *logos* y *ethos*, que debiera ser la ley fundamental que imprima sello a todo trabajo teológico.

45. Cf. sobre este problema U. Betti, *Der theologische Verbindlichkeitsgrad der Konstitution*, en G. Baraúna, *De ecclesia* I, Frankfort 1966, 186-194; J. Neumann, *Die Verbindlichkeit der Beschlüsse*; en J .Chr. Hampe, *Die Autorität der Freiheit* I, Munich 1967, 77-85.

2. *La explicación de la comisión teológica*

Por muy importantes que sean estas conclusiones, no eliminan, sin embargo, el problema acerca de la titulación exacta de los textos propuestos ni bastan para resolverlo — siendo desde luego de notar que también en los textos anteriores la cuestión de la obligatoriedad resulta más difícil de lo que a menudo se supone; y que, por lo demás, habría que escribir una historia del concepto de dogmatización y textos dogmáticos a fin de desterrar muchas malas inteligencias harto difundidas[46]. Dentro de las mentadas *Notificationes* de 16 de noviembre de 1964, cuya tercera parte — la *Nota praevia* explicativa — acabamos de estudiar, trata la segunda parte del problema de la calificación teológica. Y empieza por decir: «Ya se comprende que el texto del concilio debe interpretarse siempre según las reglas generales de todos conocidas.» La comisión teológica remite en esta ocasión a su declaración del 6 de marzo de 1964: «Ratione habita moris conciliaris ac praesentis Concilii finis pastoralis, haec S. Synodus ea tantum de rebus fidei vel morum ab Ecclesia tenenda definit, quae ut talia aperte ipsa declaraverit. Cetera autem, quae S. Synodus proponit, utpote Supremi Ecclesiae Magisterii doctrinam, omnes ac singuli christifideles excipere et amplecti debent iuxta ipsius S. Synodi mentem, quae sive ex subiecta materia sive ex dicendi ratione innotescit, secundum normas theologicae interpretationis».

3. *Conclusión*

Por lo dicho resulta claro ante todo que sólo se da una «dogmatización» o definición dogmática propiamente dicha, sea cualquiera la declaración por la que se la hace objeto de la *fides divina et catholica*, cuando se dice expresamente. No es éste el caso en la parte del texto por nosotros analizada, es decir, en los artículos 19-

46. Cf. A. KOLPING, *Qualifikationen*, en LThK VIII, 914-919, y los importantes trabajos allí citados de A. LANG, en especial *Der Bedeutungswandel der Begriffe, «fides» und «haeresis» und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient* en MThZ 4 (1953) 133-146 y el nuevo estudio de síntesis: *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Friburgo de Brisgovia 1964, part. 184-195.

22 del capítulo III de la constitución sobre la Iglesia. Ello quiere decir que no contienen un dogma nuevo. Donde más suena a definición dogmática es en la frase con que en el artículo 21 se expresa la sacramentalidad del episcopado: «Enseña, pues, este santo sínodo que en la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden...» Mas, comoquiera que a esta doctrina le falta la referencia al carácter de revelada, tampoco aquí hay que ver una definición dogmática propiamente dicha, sino la expresión de una convicción común del concilio, en la cual, sin embargo, no se afirma que la doctrina propuesta pertenezca inmediatamente al legado apostólico de fe o se proponga para ser aceptada como de fe.

Con lo dicho se logra un esclarecimiento negativo: No nos encontramos ante dogmas nuevos, ni siquiera en la proposición sobre la sacramentalidad del episcopado. Positivamente queda abierta la cuestión sobre la categoría que tienen en realidad los textos aprobados. La cosa no queda tampoco del todo clara por las palabras, que suenan un poco a oráculo, de la comisión teológica, la cual ofrece dos criterios:

a) El conjunto es expresión del supremo magisterio eclesiástico. Ello incluye en todo caso cierta medida de obligatoriedad, sobre la cual tendremos todavía que reflexionar.

b) Vigen las reglas corrientes de interpretación, que hallan su norma en la especie de la materia tratada y en el género literario del texto. También partiendo de aquí resulta necesariamente una no escasa obligatoriedad del texto, cuya materia se sitúa en el terreno dogmático y cuya dicción mantiene un definido tono magistral y autoritativo, señaladamente en los pasajes que hemos estudiado. En la fijación del género literario hay que añadir que se trata de un texto sobre el que trabajó durante tres años intensivamente, palabra por palabra, todo el episcopado, el colegio de los obispos en comunión con el papa dotado de la suprema autoridad docente; de un texto que el papa mismo elaboró a fondo, para cuya madurez aprovechó no escaso número de enmiendas y que finalmente confirmó solemnemente: «Y Nos, con la potestad apostólica que nos ha sido conferida por Cristo, juntamente con los venerables padres, las aprobamos, decretamos y estatuimos en el Espíritu Santo...» Si se tiene esto en cuenta queda fuera de toda duda que el texto está muy por encima de las declaraciones ordinarias del magisterio

papal, incluso de las encíclicas, por lo que atañe a su grado de obligatoriedad teológica: es un documento que ha brotado durante años de la más intensa expresión de la fe actual de toda la Iglesia católica congregada en el concilio, que lo ha formulado como confesión de su fe, como predicación al mundo de hoy y como base de su renovación espiritual, que no puede asentarse sobre bases vacilantes. Ello no significa que el texto sea irreformable, por ejemplo, en las particularidades de sus fórmulas y razonamientos y hasta en sus citas de la Escritura y de los padres. Significa, empero, que en el conjunto de los textos doctrinales del tiempo moderno, le conviene a esta constitución una importancia señera como una especie de centro de interpretación.

Así, en los decenios venideros y todavía más allá, la constitución atraerá en alto grado la atención de los teólogos, cuya tarea es facilitar su recepción en la teología y, a través de ella, en la predicación. Sería, sin embargo, falso que toda la fuerza de trabajo de los teólogos se agotara en interpretaciones conciliares. El sentido cabal de este texto no es absorber las fuerzas de los teólogos; antes bien, su sentido es llevarlos más allá del texto mismo y dirigirlos a las fuentes del perenne rejuvenecimiento de toda teología: a la sagrada Escritura y a los ricos tesoros que, generación tras generación, han de extraerse continuamente de los escritos patrísticos.

Implicaciones pastorales de la doctrina sobre la colegialidad de los obispos

I. Las bases dogmáticas

Antes de intentar reflexionar sobre los datos pastorales que se ocultan en el concepto de colegialidad de los obispos, será sin duda útil recordar brevemente una vez más el contenido teológico objetivo de esta palabra que cada día adquiere mayor actualidad desde las deliberaciones eclesiológicas del último Concilio. Hay que decir, además, que la doctrina sobre el carácter colegial del oficio episcopal estriba principalmente *en dos hechos históricos*.

1. *La «colegialidad» de los apóstoles*

El *primer hecho* es *el carácter colegial* del oficio apostólico, que apareció primero como oficio de los doce, antes que, como consecuencia del acontecimiento de pentecostés, se convirtiera en misión propiamente dicha, en «apostolado» en sentido estricto. Hoy puede tenerse como conclusión clara de la exégesis que, de los dos conceptos, «los doce» y «los apóstoles», el primero es más antiguo, el segundo, como hemos dicho, ha de considerarse posterior a pentecostés y ambos conceptos no se equivalen en modo alguno desde el principio. Sólo se identificaron en la teología lucana relativamente tardía, de suerte que de los dos órdenes de los «doce» y de los «apóstoles», originariamente separados, aunque se interfirieran mutuamente, surgió la ecuación: «los doce apóstoles», que en ade-

lante marcó la representación histórica de la cristiandad [1]. Pareja tesis exegética no tiene en modo alguno mero carácter arqueológico, sino que facilita una inteligencia más profunda del mandato con que el Señor invistió a aquellos hombres a los que llamó para su seguimiento más inmediato. La tesis significa que su oficio tuvo por de pronto carácter simbólico y comunitario. Después de una historia llena de fracasos y esperanzas fallidas, esperaba Israel al fin de los días la restauración de las doce tribus, con las que había empezado y en las que se expresaba su plenitud cósmica [2]. Que Jesús llamara a doce, es desde este punto de vista una acción de signo escatológico. La misión de estos hombres no es originariamente ni en primer término hacer o realizar algo determinado, sino ser anuncio simbólico de que «el fin de los tiempos» está ya llamando a la puerta y de que Dios cumple su promesa y congrega al Israel definitivo. La elección del apóstol Matías para completar el número de doce después de la traición de Judas demuestra que, aun inmediatamente después de la resurrección del Señor, el simbolismo escatológico de los doce aparecía a la Iglesia naciente como parte decisiva de la tarea de quienes debían pertenecer al grupo más reducido de los testigos de Jesucristo, siquiera se les sume ahora una nueva tarea: la de ser testigos de la resurrección de Jesús (Act 1,22). En la vocación del apóstol san Pablo ya sólo se trata de esta segunda función, que recibe un carácter específico por el hecho de que Pablo se sabe llamado a ser testigo ante los gentiles, con lo que se extingue a la vez el antiguo simbolismo israelítico de los doce y comienza a formarse un nuevo modo de entender el apostolado [3].

Pero sigamos un poco más con el mandato primitivo orientado por el *signo escatológico* del número doce. De ahí hemos deducido antes el carácter simbólico y comunitario de este primer «oficio» en el proceso de la Iglesia naciente, puesto que el oficio estaba li-

1. Cf. la exposición de G. KLEIN, *Die zwölf Apostel*, 1961, part. 202s, de la que puede tomarse esta idea, sin aceptar sus restantes construcciones, que son harto especulativas para que puedan convencer. Por lo que atañe a la institución misma de los doce, todavía puede consultarse con gran provecho K.H. RENGSTORF, ἀπόστολος en ThW I, 424-438. Cf. también la exposición sintética de K.H. SCHELKLE y H. BACHT, en LThK I, 734-738.

2. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament*, 1961, 30; B. RIGAUX, *Die «Zwölf» in Geschichte und Kerygma*, en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlín 1960, 468-486; K.H. RENGSTORF, δώδεκα en ThW II, 325ss.

3. Respecto al sello paulino del concepto de apóstol cf. RENGSTORF, en ThW I, 438-444.

gado al número y sólo se daba en la solidaridad comunitaria de un grupo de llamados, cuya importancia sólo aparecía en la unidad con los otros. Según lo dicho podremos ahora añadir dos nuevas determinaciones: el sentido del simbolismo de los doce, como hemos comprobado, es la anticipación simbólica del Israel de los últimos tiempos a la manera de las acciones simbólicas de los profetas que recuerda el Antiguo Testamento [4]. Pero si ello es así, estos hombres no sólo representan a los futuros obispos y ministros, sino también y hasta en primer término al «nuevo pueblo» que se llamará «la Iglesia». Indudablemente, de ahí resultan para el dogmático algunas dificultades, porque, en los mandatos que Jesús dirigió a los apóstoles, no puede deslindarse sin más si con ellos habla únicamente a los futuros ministros, o si lo dicho se refiere a los doce, como representantes de todo el pueblo de los creyentes. La interpretación *protestante* ve fundamentalmente esto segundo y encuentra ahí un importante arrimo para su doctrina sobre el sacerdocio general de todos los fieles. Pero pasa por alto que, aun en vida de Jesús, los doce fueron ya un grupo separado y en este sentido prefiguraban la posición eclesial del ministerio. Pero la interpretación *católica* cae sin duda fácilmente en el peligro opuesto de olvidar que, en otro aspecto, los apóstoles representan a la Iglesia entera en unidad de oficio y comunidad, que podemos entender como otra determinación fundamental del nuevo oficio instituido por Cristo. Esta determinación está estrechamente unida con la última nota de que todavía vamos a hablar aquí: con el *carácter escatológico* de este oficio.

Qué signifique este carácter, es realmente muy difícil de definir. Por de pronto significa, sin género de duda, la referencia al fin del antiguo eón de opresión y fallo del pueblo de Israel y el nuncio de un pueblo de Dios nuevo y definitivo. Que este cambio no tendría lugar en forma de fin del mundo y bajada del paraíso, sino por la muerte y resurrección de Jesús y por el paso del mensaje de Dios a los gentiles, por la apertura a la totalidad de los pueblos, no podía evidentemente deducirse sin más del mensaje del Jesús terrestre; en todo caso, los doce no lo habían aún entendido después de

4. Sobre la significación de las acciones simbólicas en los profetas cf. G. FOHRER, *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, 1953; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testament* II, 1960, 108-111; K.H. RENGSTORF, σημεῖον en ThW VII, 215s.

pascua, como narran los Hechos de los Apóstoles (1,6). Sólo bajo la acción del Espíritu de pentecostés dieron con esta novedad, con un pueblo de Dios que no se funda en la descendencia sino en la fe, no en el poder sino en el servicio, y aprendieron así la novedad escatológica de los últimos tiempos que se iniciaban. Y ¿no tenemos nosotros que aprender una y otra vez a comprender de nuevo esta novedad? ¡Tan lejos está de las viejas y arraigadas imaginaciones del hombre! [5]

Cuando el concilio, siguiendo la tradición eclesiástica, designa a los apóstoles como «colegio», podemos considerar esa designación como interpretación del carácter comunitario, que era propio, según lo dicho, del oficio originario de los doce. Interpretación significa en este caso traducción a nuevos conceptos: la situación de Israel en tiempo de Jesús se había hecho pronto extraña a los creyentes de la gentilidad, y se intentó captar en el concepto jurídico de colegio el primigenio sentido de comunidad del oficio apostólico. El concilio ha vuelto a este pensamiento de la era patrística, que, sin embargo, si ha de ser rectamente entendido, debe mirarse sobre el fondo de los orígenes bíblicos, de cuya plenitud sólo podía reproducir una parte.

2. *El carácter colegial del oficio espiritual en la Iglesia antigua*

Con ello hemos llegado al segundo pilar de la doctrina sobre la colegialidad del oficio episcopal. El primero está — repitámoslo — en el carácter colegial del oficio originario de los doce apóstoles, que sólo juntos son lo que deben ser: una referencia al Israel de Dios de los últimos tiempos. Ahora pudiera aquí concluirse sencillamente: el oficio de los apóstoles es colegial. Es así que los obispos son sucesores de los apóstoles, luego son también de constitución colegial, de forma que el colegio de los obispos es la sucesión del colegio de los apóstoles, y, como cada apóstol tenía únicamente su función por su unión con los otros que formaban con él la comunidad apostólica, así también cada obispo sólo tiene su oficio porque pertenece al colegio, que representa la continuación post-

5. Cf. H. SCHLIER, *Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit*, en *Die Zeit der Kirche*, ²1958, 90-107; E. PETERSON, *Theologische Traktate*, 1951, 409-429.

apostólica del colegio de los apóstoles. Esta conclusión forma de hecho algo así como un extracto abreviado de la doctrina sobre la colegialidad de los obispos [6]. Pero no podría bastar por sí misma para sostener pareja doctrina, porque en las realidades decisivas de la Iglesia no se trata de una cuestión de conclusiones, sino de *realidades históricas*. Por eso, esta conclusión sólo tiene valor en cuanto que es *también* interpretación del proceso histórico con que se desarrolló el oficio espiritual en la antigua Iglesia, y este proceso es el verdadero *segundo pilar* de la concepción colegial.

Baste una vez más un somero esbozo. Mientras en el Nuevo Testamento vemos la estructura de los oficios eclesiásticos en abierta formación, en el umbral de la era postapostólica, en Ignacio de Antioquía (muerto a más tardar en 117), encontramos ya plenamente desarrollada aquella forma de oficio o ministerio que siguió siendo fundamental para la Iglesia católica: el oficio aparece en la triple división de obispo — presbítero — diácono, siendo de notar que presbiterado y diaconado son de constitución «colegial», mientras que el obispo encarna la unidad de la comunidad: «Poned, pues, todo ahínco en usar de una sola Eucaristía; porque una sola es la carne de nuestro Señor Jesucristo y un solo el cáliz para unirnos con su sangre; un solo altar, así como no hay más que un solo obispo, juntamente con el colegio de ancianos y con los diáconos, consiervos míos...», dice el obispo en su carta a los filadelfios [7]. Si se quiere entender rectamente esta situación, no se debe olvidar que con este oficio trimembre — que culmina en el obispo como vértice unificante — se describe la estructura de las iglesias locales particulares.

Ello es importante en un doble aspecto: por una parte, pone en claro que para la cristiandad primitiva la primera significación de la palabra *ecclesia*, la significación que más frecuentemente aparece en primer plano, es la de iglesia local. Dicho de otra manera: la Iglesia se realiza ante todo y sobre todo en cada iglesia local que no es sólo un fragmento separado de un cuerpo mayor administrativo, sino que cada una contiene la totalidad de la realidad «Iglesia». Las iglesias locales no son oficinas de un gran aparato

6. Cf. la exposición de K. RAHNER, en RAHNER-RATZINGER, *Episcopado y primado*, Herder, Barcelona 1965, 81-99.

7. *Philad.* 4,1.

administrativo, sino células vivas, en cada una de las cuales está presente el misterio entero de vida del cuerpo único de la Iglesia, de forma que cada una puede llamarse con razón simplemente «Ecclesia». Ahora pues, podemos decir: la sola Iglesia de Dios que existe, consta de iglesias particulares, cada una de las cuales representa el todo de la Iglesia. Estas iglesias se caracterizan por la división vertical de:

Obispo
↑ ↑
Presbiterio + Diáconos
↑
Comunidad,

que se concentra en el vértice episcopal. Con esto llegamos al otro lado de la realidad: Las muchas iglesias particulares, cada una de las cuales realiza la Iglesia única de Dios y que, sin embargo, no son juntas otra cosa que esa Iglesia una de Dios, están por otra parte unidas horizontalmente por la línea

Obispo ← Obispo → Obispo.

Es decir: aunque la estructura antes descrita es como tal algo completo, no se basta simplemente a sí misma, sino que muestra como estructura de la comunidad particular un punto abierto: solamente se completa, si el obispo no está solo y vive por su parte en sociedad de comunión con los otros obispos de las otras Iglesias de Dios.

Aparece, pues, claro que, por una parte, la iglesia particular es desde luego una totalidad conclusa en sí misma, que abarca el ser entero de la Iglesia de Dios, pero que está abierta por todos sus lados a través del vínculo de la comunión y sólo por esta abertura, por esta inserción en la red de comunión de la Iglesia misma, puede conservar su ser de Iglesia. Ello quiere decir que la conclusión e integridad de la iglesia local no puede significar una exclusión, sino que sólo conserva su integridad en la apertura, en la unidad de la intercomunicación. Podríamos decir también que en la Iglesia antigua, la unidad eclesiástica está definida por los dos elementos de lo «católico» y lo «apostólico», si vemos lo apostólico en el principio episcopal y lo católico en la comunión de todas las Iglesias.

A decir verdad, con ello aparece también claro lo íntimamente ligados que están entre sí ambos elementos, porque el obispo sólo es obispo porque está en la comunidad y comunión con los otros obispos, y lo católico no puede concebirse sin lo apostólico, y a la inversa.

Importante para nuestra presente reflexión es sobre todo la siguiente idea que resulta de lo dicho: mientras el gobierno de la iglesia particular es monárquico (aun cuando comprende también el colegio de los presbíteros y la colaboración de la comunidad entera), la unidad de la Iglesia universal estriba en las múltiples vinculaciones de los obispos entre sí, vinculaciones que constituyen la verdadera esencia de la catolicidad. Desde este punto de vista, la Iglesia aparece como la comunión del pan y de la palabra, del cuerpo y del logos de Jesucristo, de tal suerte que la red de comuniones que constituye la Iglesia, tiene sus puntos fijos en los obispos y su comunidad.

Con ello tocamos otra vez directamente nuestro tema, pues comprobamos que el episcopado de la Iglesia antigua está referido a la comunidad de los obispos y que cada obispo no puede tener su episcopalidad de otro modo que en comunión con los otros obispos de la Iglesia de Dios. Las discusiones del concilio y la saludable necesidad de reflexionar sobre los datos de la tradición que trajeron consigo, han conducido a reunir en apoyo de esa situación una muchedumbre de documentos [8], que no hay por qué repetir aquí. Basten algunas sugerencias: el obispo particular debe cerciorarse, después de recibir su cargo, de la κοινωνία con los demás obispos, sin la cual no puede ejercer su oficio episcopal [9]. Ya en el hecho de que debe ser consagrado por lo menos por tres obispos se ex-

8. Cf. la obra colectiva dirigida por Y. CONGAR - B. DUPUY: *L'épiscopat et l'église universelle*, 1962; además, J. COLSON, *L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'église*, 1963; J. HAMER, *L'église est une communion*, 1962; W. DE VRIES, *Der Episkopat auf den Synoden vor Nicäa* en ThPQ (1963) 263-277; G. DEJAIFVE, *Les douze Apôtres et leur unité dans la tradition catholique* en EThL 39 (1963) 760-778. La «colegialidad» fue también el tema de un symposion teológico, habido en pentecostés de 1964 en Constanza, cuyas ponencias se han publicado en el volumen colectivo: *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie. Introduction* de Y.M.-J. CONGAR (Coll. *Unam Sanctam* 52), París 1965. A los coloquios de este symposion debo valiosos estímulos para el presente trabajo.

9. Amplias pruebas en la obra colectiva de J. GUYOT, *Das apostolische Amt*, 1961: además en L. HERTLING, *Communio und Primat — Kirche und Papsttum in der christlichen Antike* en «Una Sancta» 17 (1962) 91-125 (reimpresión ampliada de la primera redacción de este importante trabajo aparecido en 1943, *Misc. Hist. Pont.*).

presa que es recibido en la comunidad por la comunidad [10]. Pero puede, sobre todo, demostrarse que en los obispos de la Iglesia antigua se dio una conciencia viva de su responsabilidad por la Iglesia universal, conciencia de la que nacieron las diversas formas de solicitud comunitaria por la Iglesia única, que encontramos en ellos. «El que es llamado al episcopado, no es llamado para dominar, sino para servir a toda la Iglesia», dice Orígenes [11], y la historia de la Iglesia antigua aparece a grandes rasgos como una ilustración de estas palabras. Las cartas de san Ignacio, de san Clemente de Roma, de san Dionisio, obispo de Corinto, de san Policarpo son expresión de esa solicitud por la Iglesia universal; hay que aludir asimismo a la costumbre de los sínodos episcopales que se inicia pronto, y en los que se trataron de manera colegial todos los asuntos de mayor importancia [12].

De hecho, a partir del siglo III, aparece también expresamente la palabra *collegium* para designar tanto la comunidad de todos los obispos como las comunidades particulares dentro del episcopado [13], siquiera aparezcan también junto a ella otras expresiones como *ordo, corpus, fraternitas* [14]. Esta variedad de conceptos es importante, porque muestra que ninguna de las categorías que ofrecía el derecho romano y hasta la filosofía contemporánea bastaba para captar adecuadamente la realidad, que suponía el carácter comunitario del oficio episcopal. De ahí que se escogieran diversos conceptos que giran por decirlo así, en torno a los distintos aspectos de la realidad y que marcan así de alguna manera el punto en que debe buscarse. Ver esto es todavía de importancia hasta para la discusión actual. Los amantes de definiciones exactas querrían siempre saber si el concepto de «colegio» ha de entenderse en sentido estrictamente jurídico o sólo en sentido moral que a nada obliga. Lo primero sería imposible, porque, según la definición del derecho romano, un colegio es una sociedad de personas de igual categoría; pero el colegio de los obispos, en que se da el oficio de la sucesión de Pedro y, por ende, el primado de jurisdicción del papa, no es una sociedad de iguales. Sobre ello hay que decir que no entra aquí naturalmente en cuenta un colegio en el sentido del derecho romano, pero queda no obstante algo más que la inobligatoriedad de una referencia moral a la unanimidad de los obispos. Queda una realidad sólo definible dentro de la Iglesia, que uno puede deducirse de otros sistemas ya previamente dados, sino que debe definirse partiendo de la esencia íntima de la Iglesia misma. En este sentido resultará un nuevo concepto eclesiástico de colegio, según el cual en el oficio episcopal entra la comunidad de servicio y responsabilidad, y la Iglesia se funda esencialmente en la comunidad de este servicio. De donde se sigue que el concepto de colegialidad no puede, por una parte, entenderse en sentido jurídico profano, pero tampoco puede relegarse a la insignificancia de una figura retórica. Ese concepto expresa una estructura jurídica específica de la Iglesia, que vive en la sociedad de comunión de las iglesias particulares y, por ende en la variedad concorde de los obispos que representan a estas iglesias.

La objeción que acabamos de mentar de que «colegio» no puede entenderse en un sentido jurídico y por lo mismo de una obligatoriedad concreta, para indicar la esencia de la Iglesia — objeción a la que hemos tratado de responder brevemente — tiene una importancia positiva en cuanto que permite ver claramente el límite interno de la palabra «colegio», que de hecho sólo puede ser entendida como una entre las varias descripciones posibles, y que por sí sola no posibilita una expresión adecuada de la realidad de que se trata. Una ojeada a la historia del empleo de esta palabra en la lengua de la Iglesia lo evidencia. Y pone además en claro que la transición a la idea de colegialidad representa ya un fenómeno de restricción frente a una espiritualidad originariamente más rica y más amplia. Baste aquí una indicación. En los dos primeros siglos de la historia eclesiástica los cristianos de todas categorías se

10. Cf. las disquisiciones de B. BOTTE en J. GUYOT, 81.

11. *In Isaiam hom.* 6,1 en GCS 8 (Baehrens) 269, 18s. Cf. K. BAUS, *Handbuch der Kirchengeschichte* I, 1962, 391.

12. Amplias pruebas en la obra colectiva de W. DE VRIES, l.c.; cf. también K. BAUS, en H. JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia* I, Herder, Barcelona 1966, 505ss.

13. Cf. CIPRIANO, *Ep. 68*, 3-4 en CSEL III, 2, p. 746s: «Copiosum corpus est sacerdotum concordiae mutuae glutino... copulatum, ut si quis ex collegio nostro haeresim facere... temptaverit, subveniant ceteri...» La expresión está regularmente empleada por OPTATO DE MILEVE, *Contra Parm.*, por ejemplo, 1,4 en CSEL 26, p. 5 y otros. Vasta colección de textos de cartas papales del siglo V ofrece J. LÉCUYER en *La collégialité épiscopale*, 41-57; cf. también id., *Études sur la collégialité épiscopale*, Lyón 1964.

14. La expresión *ordo episcoporum* aparece ya en TERTULIANO *Adv. Marc.* 4,5,2: CChr I, 551; *Praescr. Haer.* 32,1 en CChr I, 212; cf. también *De exhort. cast.* 7,2 en CChr II, 1024 (ordo sacerdotalis), 7,3, ibid. (ordo et plebs) y otros. Véase el importante estudio de B. BOTTE, *Presbyterium et ordo episcoporum* en «Irénikon» 29 (1956) 5-27. Pruebas para *fraternitas* y *corpus* en los textos reunidos por LÉCUYER.

llamaban a sí mismos hermanos y hermanas conforme a la palabra del Señor: «No os llaméis Rabbi, porque uno solo es vuestro maestro y todos sois hermanos. No llaméis a nadie sobre la tierra padre, porque vuestro Padre está en el cielo» (Mt 23,8s). Las comunidades eclesiásticas particulares se llamaban evangélicamente ἀδελφότης, comunidad de hermanos. En el siglo III cabe comprobar una notable reducción de este vocabulario, que halla su expresión tal vez más clara en las cartas de san Cipriano. Éste sigue llamando a su comunidad «queridos hermanos», pero sólo para obispos y clérigos emplea ya el título particular de «hermano». En cambio, los presbíteros y diáconos romanos le tratan a él en su carta de *beatissime et gloriosissime papa,* y, consecuentemente, la dirección es «Cypriano papae» [15].

Cuando Cipriano, obispo de Cartago, y Cornelio, obispo de Roma, se escriben, el tratamiento es «hermano»; pero ello ha venido a ser ahora un poco el título de dignidad entre iguales en categoría, a quienes los subordinados tienen que llamar «papa». Nos encontramos ante *una primera reducción:* el concepto de hermano no describe ya a la Iglesia entera, sino un sector suyo más reducido, al que se recorta también ahora el título de *fraternitas* (ἀδελφότης) [16]. Pronto se añade una *segunda reducción:* la palabra hermano, que todavía respira algo de la sencillez del Evangelio y de su superación de todo oficio, con el andar del tiempo queda desplazada cada vez más por el título formulario de *collega* que se toma del derecho romano; simultáneamente queda así descartado el concepto de *fraternitas* y sustituido por la palabra *collegium,* que encontramos en los siglos IV y V como designación corriente de la comunidad de los obispos [17]; pero también los otros

15. *Epist.* 30 en CSEL III, 2,549. Una breve exposición la he dado en mi opúsculo *Die christliche Brüderlichkeit,* 1960. Más extensamente he tratado de esta evolución en mi artículo *Fraternité,* en DSAM V, 1141-1167, especialmente 1149-1155.

16. Más precisamente se trata también aquí de una doble reducción: «hermanos» se convierte en título recíproco de los clérigos, por ejemplo, HILARIO, *Coll. antiar.* B I, 6 en CSEL 65, 102; B II, 1, 1 en ibid., 105; GENADIO, *Ep. enc.* en PG 95, 1617 D; LEÓN MAGNO, *Ep.* 13,2 en PL 54, 665; y 2, en título de los monjes, por ejemplo, BASILIUS, *Reg. brev. tract.* 104 en PG 31, 1154 C y otros; GREGORIO NISENO, *Ep.* 238 en PG 37, 380 C; JERÓNIMO, *Ep.* 134, 2 en PL 22, 1162. Más pruebas en mi artículo *Fraternité,* l.c.

17. El título de «collega» aparece en el marco cristiano por vez primera en CIPRIANO, *Ep.* 22. Para Optato de Mileve es ya designación constante de los obispos, de forma que, dentro de su empeño de revalorizar el concepto de hermano, distingue en los obispos donatistas al *collega* del *frater: collega* es en su calidad de obispo, *frater* en su calidad de cristiano, por ejemplo, *Contra Parm.* I, 4: CSEL 26, p. 6. Más pruebas en mi artículo

conceptos que ahora aparecen, tales como *ordo* y *corpus,* están tomados de la lengua del derecho y expresan la misma evolución que acabamos de indicar.

Si se atiende a estos hechos, pudiera uno estar casi tentado a decir respecto de la situación presente que el redescubrimiento del concepto de colegialidad por la teología y por la Iglesia congregada en el concilio significa ciertamente un gran avance, porque nos hace ver de nuevo la estructura fundamental de la Iglesia, todavía indivisa, de la era de los padres; pero existe un poco el peligro de quedarnos en la estructura, ya un tanto endurecida, del siglo V, en lugar de seguir el camino hasta el fin y descubrir, en el ya cerrado y jurídicamente fijado *collegium episcoporum,* la fraternidad de toda la Iglesia como base y sostén de todo. La colegialidad sólo puede desplegar su plena fecundidad pastoral, si se retrotrae el dato fundamental de quienes, por el «Unigénito del Padre», han venido a ser hermanos entre sí [18].

3. *Colegialidad de los obispos y primado del papa*

Acaba de resonar el tema de la fecundidad pastoral de la doctrina sobre la colegialidad; sin embargo, no podemos acometerlo sin plantearnos antes brevemente la cuestión que sin duda habrá inquietado varias veces al lector en las explicaciones precedentes: con semejante interpretación de la estructura y constitución de la Iglesia ¿no queda prácticamente preterida la doctrina católica sobre el primado del obispo de Roma o por lo menos muy desvalorada? ¿Qué función real puede incumbirle ya a este primado? Tales interrogantes fueron también efectivamente en el concilio el motivo capital de la oposición, en parte muy violenta, contra la doctrina del carácter colegiado del oficio episcopal. De tal forma que la polémica contra esa objeción relegó por completo a un segundo plano las cuestiones

Fraternité. El material reunido por Lécuyer muestra que en el siglo V sólo aisladamente aparece ya *fraternitas* empleado ahora simplemente como variante de *collegium.*

18. El enlace de la fraternidad de los cristianos con el Primogénito que los hace hermanos fue bellamente expuesto por GREGORIO NISENO, que sigue razonamientos de Orígenes (por ejemplo, *De oratione* 15, 4 en GCS 2 [Koetschau] 335); *Ref. conf. Eunomii* 80-83, ed. dirigida por M. JAEGER, III, 345s. Cf. mi artículo *Fraternité* y el opúsculo *Die christliche Brüderlichkeit,* cuya segunda edición aparecerá pronto.

internas de la doctrina colegial que antes habían resonado; su conexión, por ejemplo, con la fraternidad de toda la Iglesia, y otras semejantes. Después de todo lo que se sacó en limpio de las discusiones del concilio y en torno al concilio, la respuesta tiene que ser aquí muy breve.

Es evidente que la doctrina sobre la colegialidad de los obispos tracrá, desde luego, múltiples y no insignificantes modificaciones respecto de ciertas formas de exponer la doctrina sobre el primado, pero no suprimirá esa doctrina misma, sino que la hará aparecer en su importancia teológica decisiva que acaso pueda resultar evidente incluso para los hermanos ortodoxos. Según esto, el primado del papa no puede entenderse de acuerdo con el modelo de una monarquía absoluta, como si el obispo de Roma fuera el monarca sin limitaciones de un organismo estatal sobrenatural, llamado «Iglesia» y de constitución centralista. Significa más bien que, dentro de la red de las iglesias que comulgan entre sí y con las que se edifica la Iglesia única de Dios, hay un punto fijo obligatorio, la *sedes romana*, a la que debe orientarse la unidad de la fe y de la comunión. Ahora bien, tal centro obligatorio de la colegialidad de los obispos no se debe a oportunismo humano (aunque también lo sugiere ese oportunismo), sino porque el Señor mismo creó, junto con el oficio de los doce, el mandato especial del oficio de roca, que, al signo escatológico de los doce, añade el otro signo de roca, tomado igualmente de la lengua escatológica y simbolista de Israel. Y de ese signo resulta después de la resurrección la dualidad del oficio de testigo en general y del oficio de primer testigo, con que figura Pedro en los relatos de la resurrección y en las listas de los apóstoles [19].

Esta concepción pasa en la teología de san Ireneo, por desgracia muy olvidada posteriormente, al modo de entenderse teológicamente a sí misma la primera Iglesia católica, y que contiene

19. 1Cor 15,5. La misma tradición aparece en Lc 24,34 (con el que se emparenta Mc 16,12) y también en Mc 16,7. El πρῶτος con que Mt introduce a Pedro en su lista de los apóstoles se remonta sin duda a la misma tradición. Cf. E. SEEBERG, *Wer war Petrus?* reimpreso con otros dos trabajos en Darmstadt 1961. Acerca del entronque de la idea de roca en la lengua simbólica de Israel, véase el instructivo estudio de J. JEREMIAS, *Golgotha*, Leipzig 1926, extraordinariamente luminoso para la inteligencia objetiva del mandato de Jesús a Pedro. Instructivo también J. RINGGER, *Das Felsenwort*, en *Begegnung der Christen (O. Karrer-Festschrift)* 1959, 271-347; J. BETZ, *Christus-petra-Petrus*, en *Kirche und Überlieferung (Geiselmann-Festschrift)*, 1960, 1-21.

ya en el fondo una doctrina del primado enteramente consecuente y en completo acuerdo con su origen bíblico [20].

Tenemos por desgracia que renunciar a un mayor desarrollo de estos razonamientos; baste para nuestro contexto la indicación de que el primado del obispo de Roma no está, según su sentido originario, contra la constitución colegial de la Iglesia, sino que es primado de comunión y tiene su asiento en la Iglesia que vive como sociedad de comunión y como tal se entiende a sí misma. Significa, para decirlo otra vez, la facultad y el derecho de decidir obligatoriamente dentro de la red de comunión dónde está rectamente atestiguada la palabra del Señor y dónde, por consiguiente, está la verdadera comunión. El primado supone la *communio ecclesiarum* y debe entenderse desde luego partiendo únicamente de ella.

II. Las implicaciones pastorales de la declaración dogmática

Con ello hemos llegado, finalmente, a la cuestión relativa a las implicaciones pastorales de la doctrina sobre la colegialidad. Decimos de propósito «implicaciones» y no, por ejemplo, explotaciones, aplicaciones prácticas o cosa semejante. Lo pastoral no es una mera glosa piadosa a manera de apéndice, sino que lo dogmático «implica» aquí lo pastoral. Expresado de otra manera: la declaración sobre la constitución colegial del oficio episcopal y con él la Iglesia misma, no es una pura teoría para especialistas, sino que, como declaración dogmática, es a la vez e inmediatamente una declaración referida al hombre, a las realidades de la vida eclesiástica. Para una pastoral fructuosa será sin duda importante superar en el futuro la estéril yuxtaposición de meras teorías y recetas pragmáticas, y volver a la primitiva unidad, tal como nos sale al paso en la Biblia y en los padres, donde encontramos una verdad que de antemano y por su más profunda esencia es verdad para el hombre, verdad medicinal y salvadora, en la que se entrelazan indisolublemente pastoral y dogma. Es la verdad de quien es al tiempo «Logos» y «Pastor», como lo comprendió con profundo sentido el pri-

20. Cf. mis disquisiciones en RAHNER - RATZINGER, *Episcopado y primado*, Herder, Barcelona 1965, 52-59, y mi artículo *Kirche*, en M. SCHMAUS - A. LÄPPLE, *Wahrheit und Zeugnis* 456-466.

mitivo arte cristiano, que representó al Logos como pastor y vio en el pastor al Verbo eterno que es el verdadero camino para el hombre [21]. Tal vez podamos retener, incluso como el primer impulso pastoral, esto que nos viene de la doctrina de la colegialidad: la dogmática y la pastoral rectamente entendidas no pueden existir una junto a la otra, sino únicamente compenetradas entre sí; una verdad que no estuviera en definitiva referida al hombre, no tendría lugar en la teología; y una actividad que no procediera a su vez de la verdad que se nos ha abierto en Cristo, no podría ya llamarse cura de almas. Naturalmente que en ambos casos hay aspectos marginales, en que la relación resulta un poco lejana y menos clara; naturalmente que teoría y práctica siguen siendo cosas distintas; pero una separación radical no podría defenderse partiendo de la esencia del mensaje cristiano. Pero tratemos ahora de analizar con alguna mayor claridad los datos pastorales que entraña la doctrina de la colegialidad.

1. *El yo y el nosotros en la Iglesia*

Uno se hace obispo — hemos afirmado — por el hecho de que entra en la comunidad de los obispos. Ello quiere decir que el oficio episcopal se da, por su misma esencia, siempre en plural, en un «nosotros», que empieza por otorgar todo su valor al yo particular. Entrar en el oficio eclesiástico, al que está confiada la solicitud por el orden en la Iglesia de Dios, significa insertarse en un «nosotros» que prolonga como conjunto la herencia apostólica. El carácter comunitario, el estar ligados entre sí, el tener consideración unos con otros, el obrar en colaboración, pertenece a la estructura esencial del oficio en la Iglesia.

Creo que aquí aparece claro algo muy importante, una realidad de significación universal y de gran alcance, que nos abre una perspectiva en la estructura común de las realidades cristianas. Aunque la fe cristiana ha puesto de relieve la significación ilimitada del individuo que está llamado a la vida eterna, el yo aparece, sin em-

21. Cf. V. HAMP, *Das Hirtenmotiv im Alten Testament*, en *Festschrift für Kardinal Faulhaber*, 1949, 7-20; TH.K. KEMPF, *Christus der Hirt. Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolgestalt*, 1942; J. JEREMIAS, ποιμήν, en ThW VI, 484-498.

bargo, inserto por todas partes en un «nosotros» general, del que vive y para el que vive. Tal vez podamos decir que esta constitución plural de la existencia cristiana y del oficio eclesiástico, de la cual podría hablarse aquí, se remonta en su origen último al misterio del Dios trino, a una imagen de Dios en que el Dios uno y eterno, sin perjuicio de su unidad y unicidad indivisible, abarca el nosotros del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, un nosotros que es uno no en la unidad informe de una mónada rígida, sino en la realidad cumplida de un infinito amor. Para describir la unidad de las personas divinas la teología de los padres acuñó el concepto de *perikhoresis*, según la cual la unidad es un perenne tránsito dinámico, un penetrarse de espíritu a espíritu, de amor a amor [22]. ¿No se expresa ahí la unidad indivisible de la Iglesia mucho más válidamente que no en la imagen de la monarquía divina, preferida por la teología cortesana de los primeros emperadores bizantinos, imagen que sería una justificación de la idea arriana de Dios? [23] La unidad de la Iglesia estriba en la *perikhoresis* de las «Iglesias», en la *perikhoresis* del oficio episcopal, en la compenetración del nosotros de la vitalidad múltiple, que hay en ella, y cuyo administrador es el oficio de los sucesores de los apóstoles que se representa en el «nosotros» del colegio episcopal.

Si, por una parte, la estructura plural de este oficio aparece referida al misterio fundamental del Dios uno en el nosotros de las tres personas, está, por otra parte, ordenada al nosotros de toda la Iglesia y es una imagen de su fraternidad. Dicho de otro modo: en definitiva, existe la colegialidad de los obispos, porque hay fraternidad de la Iglesia, y la colegialidad de los obispos, porque hay fraternidad de la Iglesia, y la colegialidad de los obispos solo cumple su destino, si está al servicio de esa fraternidad y se realiza a sí misma en fraternidad y sentido fraternal. Me parece que de este llevar las declaraciones del concilio a la práctica de la vida eclesiástica, surgirá una tarea particularmente importante, de cuya realización dependerá si la renovación de la doctrina sobre la colegialidad se convertirá en una auténtica reforma de la Iglesia, o se quedará en

22. M. SCHMAUS, *Perichorese*, en LThK VIII, 274s..

23. La antítesis de la fe en la Trinidad con la teología de la monarquía divina exigida por las instancias políticas la pone en claro E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem: Theologische Traktate* (1951) 45-147.

letra muerta. Entretanto del lado protestante ya han surgido reparos contra esta doctrina que conducirá a un clericalismo todavía más acentuado de la Iglesia y ahondará aún más la sima entre los cristianos separados. Se teme que la revaloración del episcopado conduzca a una mayor desvaloración del presbiterado y sobre todo del laicado [24]. Este peligro sólo se contrarresta eficazmente, si la revaloración de los obispos se entiende a la vez como una revaloración de las iglesias de Dios que les están confiadas; si el obispo particular, que se inserta en la trama del colegio de obispos que gobiernan la Iglesia de Dios, se siente por su parte obligado a la unión fraternal con su presbiterio y su comunidad. Expresado de otra manera: la colegialidad de los obispos sólo llena su cometido cuando cada obispo representa verdaderamente a su iglesia y por él se inscribe de hecho un trozo de la realidad eclesial en el todo de la unidad.

Desde este punto de vista se entenderá como obligación importante que la revaloración del episcopado no se haga declarando a los obispos particulares algo así como papas menores, fortaleciéndolos y realzándolos más aún en sus atribuciones monárquicas, sino insertándolos de nuevo más claramente en la conexión transversal con todos sus hermanos, con quienes gobiernan juntos la Iglesia de Dios. Así, sobre este fondo, aparece claro el carácter de servicio y el sentido profundamente apostólico del oficio episcopal. El obispo está, por una parte, ordenado a sus hermanos de oficio, pero está a la vez ordenado a sus hermanos y hermanas en la misma fe, a los que están como él bautizados en el nombre de Jesucristo. Y no puede

24. G. MARON, *«Credo in Ecclesiam?» Erwägungen zu den Arbeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils: Materialdienst des konfessionskundlichen Institut Bensheim* 15 (1954), 1-8. Las afirmaciones particulares de este trabajo, digno de ser leído, son demasiado imprecisas para que puedan convencer. El fantasma proyectado en la pared de un inminente *Credo in Ecclesiam*, es irreal, aun prescindiendo de que aparece en los antiguos símbolos exactamente igual un *Credo Ecclesiam*, que en el Símbolo Apostólico y en el Niceno se pone finalmente en marcha. El ensayo de presentar como la auténtica concepción de la Iglesia antigua el punto de vista de san Jerónimo, divulgado en la edad media después de la separación de *ordo* y *iurisdictio* y entender únicamente al párroco como el legítimo equivalente del *episcopus* de la antigüedad e identificar, finalmente, el concepto protestante de oficio con el de la Iglesia antigua interpretando la fórmula estructural del Vaticano II como novedad peligrosa, adolece de demasiados saltos como para que pueda verse en todo ello una interpretación objetiva de los hechos. De todos modos el temor de Maron aludido en el texto puede ser motivo de reflexión. Personalmente he tomado posición frente a este complejo de cuestiones en J. RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode* 51-84 y 87-90.

presentarse del modo debido ante sus hermanos en el episcopado, si no se presenta en fraternal unión con quienes creen como él.

Concretemos más estos pensamientos. Siendo así, no puede haber egoísmo de diócesis y comunidades, que se preocupen de sí mismas y abandonen a los demás simplemente a Dios y a la santa sede. No, en tal caso hay una responsabilidad común de todos sobre todos. Ser católico significa estar en conexiones transversales [25]. Significa ayudarse unos a otros en las necesidades. Significa aprender lo bueno del otro y repartir libremente el propio bien; significa el empeño por conocerse mutuamente, entenderse y respetarse unos a otros. A decir verdad, aquí no habrá que contentarse con vagos imperativos morales. Tarea importante del futuro será encontrar formas prácticas de realizar este intercambio recíproco y mutua solicitud. Sobre ello tendremos que volver en otro contexto. Baste aquí una indicación: la forma más humana y a la par más cristiana de la mutua atención de los cristianos y de sus comunidades, que constituye el sentido de la doctrina sobre la colegialidad, es la hospitalidad de los cristianos. Jean Daniélou, que ha escrito algunas de las más bellas páginas sobre este tema, cuenta en este contexto el caso de un amigo chino, que hizo a pie la peregrinación de Pekín a Roma. El peregrino comprobó que la hospitalidad iba mermando según se acercaba a su término. Mientras estuvo en el Asia Central, todo fue a las mil maravillas; al atravesar los países eslavos, la cosa siguió aún bien; pero al llegar a los países latinos, se acabó [26]. Posteriormente, gracias a Dios, hemos tenido también otras experiencias; en el congreso eucarístico del año 1960, en Munich; de la hospitalidad de aquellos días surgieron conexiones transversales de cristianos que han perdurado a lo largo de los años. Pero ¿no sería también posible algo semejante sin tales ocasiones oficiales y no podría realizarse una y otra vez en este terreno, anterior a toda organización, la sencilla humanidad cristiana que hace mirar a unos por otros? Porque donde falta la espontaneidad de la vida originaria, toda la habilidad de los organizadores resulta vana.

25. Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1961, especialmente 400-411.

26. J. DANIÉLOU, *El misterio de la historia*, Dinor, San Sebastián 1957, p. 77 de la ed. alemana. Todo el capítulo «Deportación y hospitalidad» es rico en sugerencias para esta cuestión.

2. *El cuerpo místico y el cuerpo eucarístico de Cristo*

A partir aproximadamente del siglo XII, se distingue en el oficio del obispo entre *ordo* y *iurisdictio*, apareciendo la potestad de orden referida al «cuerpo verdadero de Cristo», en la eucaristía, en que puede el sacerdote, en virtud del *ordo*, cambiar el pan con la celebración de la santa misa, mientras que la jurisdicción se referiría al «cuerpo místico de Cristo» [27]. La *teología medieval*, rechazó partiendo de aquí —notémoslo de paso— la concepción del episcopado como un grado propio de la potestad de orden; pues, en la ordenación sacerdotal se confería la plena potestad de consagración en relación con el culto eucarístico, y a esa potestad nada más podía añadirse [28]. Esta distinción que hoy día, en parangón con la teología de la Escritura y de los padres no debemos desde luego considerar caduca, pero sí como insuficiente, fue traída varias veces a colación en el diálogo sobre la colegialidad; la revisión, que de aquí resultó, entraña consecuencias prácticas de largo alcance.

Si la distinción propuesta fuera de todo punto exacta, sería obvia la argumentación siguiente: la potestad de orden se refiere únicamente al acto sacramental; señaladamente, por tanto, al acto eucarístico. Éste no tiene nada que ver con la colegialidad, la *actio liturgica* del sacerdote en la misa es más bien un acto que debe ser realizado, aquí y ahora, únicamente por él. La potestad de jurisdicción se refiere desde luego a la Iglesia, pero sólo el papa tiene jurisdicción sobre la Iglesia universal. Todo otro obispo recibe únicamente jurisdicción para una iglesia particular delimitada, en la que solo él (fuera del papa) es competente. Luego tampoco la po-

27. En el esclarecimiento de la relación entre la potestad de orden y de jurisdicción ha trabajado recientemente K. MÖRSDORF en una serie de estudios, por ejemplo, *Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug:* «M. Com.» 16 (1951) 95-110. *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der Hierarchie* en MThZ 3 (1952) 1-16; importantes referencias también en L. HÖDL, *Die Geschichte der scholatischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt* I, 1960; id., *De iurisdictione. Ein unveröffentlichter Traktat des Herveus Natalis... über die Kirchengewalt*, 1959; id., *J. Quidort von Paris, De confessionibus audiendis*, 1962. Cf. ahora también el extenso comentario de K. MÖRSDORF del decreto sobre el oficio pastoral de los obispos en la Iglesia en *Das Zweite Vatikanische Konzil, LThK*, II tomo complementario, 128-247; cf. además el trabajo precedente del presente volumen, particularmente 195-202.

28. Cf. J. LECHNER, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*, 1925. Cf. los textos en TOMÁS DE AQUINO, *IV Sent.* d. 24, q. 3, a. 2, quaestiunc. 2 ad 2; BUENAVENTURA, *IV Sent.* d. 24, p. 2, a. 2, q. 3, etc.

testad de jurisdicción debe entenderse colegialmente. Luego —tal sería la consecuencia final de todo— la colegialidad no está en absoluto ligada con las funciones esenciales del episcopado y es a lo sumo un postulado moral en las relaciones casuales de los obispos entre sí.

Aquí más que en ninguna otra parte, se ve claro cómo el esquematismo de un pensamiento sistemático y puramente escolástico (cuya importancia no se discute) falla ante la complejidad de las realidades eclesiásticas. Ello aparece sobre todo en la consideración de la sagrada Eucaristía con que aquí nos encontramos. Porque la eucaristía no es el acto aislado de la consagración que el sacerdote ejecuta por sí y únicamente en virtud de un *accidens physicum*, que le es inherente —es decir, en virtud del carácter sacramental—, sin relación a los otros y a la Iglesia. No, la eucaristía es por esencia *sacramentum Ecclesiae;* entre el cuerpo eucarístico y el cuerpo místico del Señor existe una unión indisoluble, de forma que no puede pensarse el uno sin el otro. Tomemos de la abundancia de textos que podrían alegarse a este propósito. sólo la palabra maravillosa y transida de espíritu agustiniano, de Guillermo de Saint Thierry, que dice: «Comer el cuerpo de Cristo no significa otra cosa que hacerse cuerpo de Cristo» [29]. Así, en lo sacramental está presente lo colegial; más aún, la eucaristía es por su esencia el sacramento de la fraternidad cristiana, de la unión recíproca por medio de la unión con Cristo. De ahí que en la Iglesia antigua casi todas las denominaciones de la eucaristía son a la vez denominaciones de la Iglesia misma: κοινωνία, συμφωνία, εἰρήνη, ἀγάπη, *pax, communio;* todas ellas son expresiones que predican inseparablemente el misterio indivisible de la eucaristía y de la Iglesia [30]. Y todavía Tomás de Aquino, como heredero de la tradición de san Agustín, que fue por su parte sencillamente el intérprete de la herencia antigua, designó como la *res sacramenti* de la eucaristía, como la realidad propiamente comunicada y significada por ella, la uni-

29. PL 184, 403. Abundancia de textos de este tipo y análisis a fondo de toda la evolución en H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'église au moyen âge*, ²1949. Cf. también J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, 1954, particularmente 188-218, y en este tomo el artículo sobre el concepto de Iglesia e incorporación a la misma, p. 103-118.

30. Cf. el trabajo de L. HERTLING, l.c. Una serie de textos también en la obra colectiva de J. GUYOT, l.c.

dad del cuerpo místico de Cristo [31]. Puede sin duda decirse que la disociación de la doctrina sobre la eucaristía y la eclesiología, que puede comprobarse desde los siglos XI y XII, representa uno de los lados más desafortunados de la teología de la Edad Media —tan meritoria en muchas otras cuestiones—, porque ambas perdieron así su propio centro. Una doctrina sobre la eucaristía, que no esté referida a la comunidad de la Iglesia, falla en su esencia, tanto como una eclesiología que no esté concebida desde el centro eucarístico.

Partiendo de aquí, podremos incluso invertir la tesis de que el *ordo* esté únicamente referido al *corpus eucharisticum* y no tenga por consiguiente nada que ver con la colegialidad. Justo porque el *ordo* está dirigido a la eucaristía, está enteramente en función de la *koinōnía*, que es a la vez el contenido de la eucaristía y el concepto originario de la colegialidad. Esto se deja sentir hasta en el uso del vocabulario, por cuanto la palabra *ordo* representó originariamente un concepto alternante de *collegium*. En la Roma pagana la palabra *ordo* expresaba la ordenación por estamentos del Estado romano, en que el *ordo amplissimus* del senado se contraponía al *Populus Romanus; ordo et plebs, ordo et populus* son combinaciones corrientes, en que *ordo* designa la corporación de los que rigen la ciudad [32]. En la fórmula *nos et plebs tua sancta* del canon de la misa romana repercute esta combinación, y la denominación de los obispos como *ordo episcoporum* está marcada desde ese punto de vista y expresa la conciencia de que los obispos son un estamento, una comunidad, un *collegium*. Cabalmente la idea sacramental lleva inherente lo comunitario; el sacramento no es una realidad física, a la que posteriormente se ordenaría una potestad de régimen, sino que es por sí mismo la inserción en una nueva comunidad y está instituido para el servicio de la comunidad.

Por lo demás, esto aparece con entera claridad en la estructura de la liturgia eucarística. Su sujeto es el «nosotros» del pueblo santo de Dios y su lugar interno es la comunión de los santos, que aparece ya en el *confiteor* y en las oraciones que enmarcan el relato de la institución. Ante el alma se pone claramente el recuerdo del ilustre ejército de los santos de la Iglesia universal y señaladamente de la iglesia local de Roma, evocado en el *Communicantes* y en el *Nobis quoque;* la mirada retrospectiva a Abel —Melquisedec— Abraham, los grandes tipos del sacrificio de Cristo en la antigua alianza en el *Supra quae;* el recuerdo de los vivos y los difuntos de la comunidad en ambos mementos; finalmente la mención del obispo local y del obispo universal de la *sedes apostolica* de Roma y todos los participantes ortodoxos en el culto cristiano ya en la primera oración del canon, son mucho más que meros ornamentos, son la expresión íntima y necesaria de la κοινωνία del acto eucarístico. La mención del obispo de Roma es aquí expresión representativa y sintética de cómo se ordena la celebración eucarística dentro del conjunto de la *communio ecclesiarum,* por la cual la celebración eucarística que tiene lugar aquí aparece como verdadera participación en el cuerpo indivisible de Cristo que recibe en común la Iglesia. Por eso, esta mención no es meramente expresión del primado del obispo de Roma, sino de la concentración en él de la sociedad de comunión, y representa a la par vicariamente la colegialidad de los obispos y la fraternidad de las iglesias en general.

A partir de aquí podría abrirse un nuevo horizonte de afirmaciones pastorales: no sólo queda necesariamente disuelta con ello la rígida contraposición entre *ordo* y *iurisdictio* y puesta en claro la interior compenetración de ambas que les confiere un concepto y plenitud totalmente distintos; con ello se abre en líneas generales una nueva y honda interpretación de los sacramentos, de la actitud orante y de lo que suele llamarse «gobierno» de la Iglesia. Hay aquí grandes temas para la teología y la cura de almas del futuro, que, sin embargo, no podemos desarrollar dentro de los límites de este ensayo, contentándonos con reservarlos para un trabajo futuro. Baste una afirmación final. Al liberar el concepto de colegialidad de la rígida contraposición entre *ordo* y *iurisdictio* y al iluminarlo en su raíz sacramental, desaparece también la contraposición entre la interpretación puramente jurídica y la puramente moral; se abre paso la auténtica forma cristiana de una comunidad realmente vinculada y marcada de lleno por lo sacramental. Sobre todo aparece claro de nuevo el fondo de la fraternidad de los cristianos enraizado

31. *S. Th* III, q. 73, a. 3 c: «...res sacramenti est unitas corporis mystici...» Cf. *ibid.*, ad 3: «...sicut baptismus dicitur sacramentum fidei... ita Eucharistia dicitur sacramentum caritatis».

32. Cf. las explicaciones de M. Gy en Guyot, 93. Cf. también los textos citados en la nota 14 de los ejemplos s. v. *ordo* en A. Blaise - H. Chirat, *Dict. latin-français des auteurs chrétiens,* 1954, 584.

en lo sacramental, de la cual la colegialidad de los obispos es sólo una parte que no debe aislarse [33].

3. *Unidad en la variedad*

La colegialidad no es únicamente, según lo dicho, un predicado sobre la esencia del oficio episcopal, sino también sobre la *estructura de la Iglesia en general*. Significa que la Iglesia única se construye por la comunión de las muchas Iglesias locales y significa también, en consecuencia, que la unidad de la Iglesia incluye necesariamente el factor de la variedad y plenitud. Esto se ha sabido siempre en principio, pero no siempre se ha respetado lo bastante en la práctica. Un teólogo protestante alemán acuñó, unos años ha, la fórmula de que la Iglesia de la unidad impide la unidad de la Iglesia [34]. Por paradójica que sea la frase, no se le puede negar cierta justificación. Sólo donde queda lugar para la variedad de los carismas, puede percibirse la unidad del Espíritu.

He ahí una afirmación a la que conviene un amplio campo, que va desde la constitución de la Iglesia universal hasta la vida diaria de las parroquias particulares. Por lo que a la constitución de la Iglesia universal atañe, aquí se verá claro que no se trata de deducirla de ningún modelo político y que los ensayos seductores de fundar el primado en una filosofía política apoyada en Aristóteles y Platón, según la cual la monarquía sería la mejor forma de gobierno [35], son tan equivocados como la tentación de definir la Iglesia con la categoría inadecuada de lo monárquico. Las relaciones entre sacramento y orden, entre oficio de Pedro y oficio episcopal, entre colegialidad de los obispos y fraternidad de los cristianos, entre variedad de las iglesias y unidad de la Iglesia, que hemos reconocido como datos que vienen de los orígenes, sobrepasan demasiado todas las categorías de la filosofía política para que tales fijaciones sobre un modelo puedan corresponder a la realidad. Pero, como hemos dicho, el principio de la unidad en la variedad no atañe sólo a este plano de lo fundamental. Alcanza también al organismo de la parroquia particular, que tiene por una parte en el párroco una cúspide «monárquica» y no puede, sin embargo, convertirse en una monarquía del párroco, sino que debe dejar espacio a la palabra y consejo de los laicos y de sus hermanos en el oficio; espacio, sobre todo, para los múltiples temperamentos y sus formas de manifestarse, que pueden legítimamente existir. Tal vez debiera haber también, con más intensidad de lo que sucede de ordinario, una tolerancia dentro de la Iglesia que no intenta imponer a todo trance las propias formas, sino que admite la legítima posibilidad de otros caminos y maneras de piedad y no piensa que todo deba ajustarse a todos o que todos hayan sido creados para lo mismo.

Traducido al campo de la Iglesia universal esto debiera significar que también en la Iglesia debe haber iniciativas procedentes de la Iglesia universal que deberán ciertamente coordinarse, ordenarse y vigilarse desde el centro, pero que no pueden simplemente ser sustituidas por una dirección uniforme. ¿Por qué no se da hoy algo parecido a las cartas de san Ignacio de Antioquía, de san Policarpo, de san Dionisio de Corinto? ¿Por qué no habría de ser posible que las conferencias episcopales tuvieran también algo que decirse mutuamente, a modo de acción de gracias, a modo de mutuo aliento, tal vez también en forma de corrección cuando se recorren caminos falsos?

Detengámonos un momento todavía en las conferencias episcopales, que parecen ofrecerse hoy como el medio mejor para una concreta variedad en la unidad. Las conferencias episcopales están prefiguradas en los «colegios», regionalmente diferenciados, de la Iglesia antigua [36] y en su actividad sinodal [37] y son una forma le-

33. A ello aludió con particular énfasis H. Küng en los coloquios de Constanza. Cf. también sus disquisiciones en *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1965.

34. H. Dombois, en *Begegnung der Christen (Karrer-Festschrift)*, 395: «Unidad de la Iglesia e Iglesia de la unidad se contradicen de tal forma según la experiencia histórica que el tipo de la Iglesia de la unidad no puede ser el tipo de la unidad de la Iglesia»: Cf. también H. Dombois, *Zur Revision des Kirchengeschichtsbildes*, en *Die Katholizität der Kirche*, 1957.

35. Así la argumentación está construida sobre las *Controversias* de Roberto Belarmino II, 1,1ss. La serie de los títulos de capítulos reza: «1. Qué forma de gobierno sea la mejor. 2. Demostración de la primera tesis de que la monarquía sencilla es preferible a la aristocracia y democracia sencillas... 4. Que quitadas todas las circunstancias accesorias, la monarquía pura es simple y absolutamente preferible.»

36. Según lo prueba el material recogido por Lécuyer, todavía en el siglo v, junto al uso universal del concepto *collegium*, puede hallarse un uso particular. Escojo dos de los textos reunidos por Lécuyer: Celestino I, *Ep.* 4 en PL 50, 435 c-436a «Massiliensis vero Ecclesiae sacerdotem... et vestro eum audiendum collegio delegamus» y Felix II, *Ep.* 3, 2 (ed. E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma*, Munich 1934,

gítima del elemento colegial en la estructura de la constitución eclesiástica. No es raro tropezar con la opinión de que a las conferencias episcopales les falta todo fundamento teológico y que no pueden por ende actuar en una forma que obligue a los obispos particulares; el concepto de colegio solo podría aplicarse al episcopado universal que actúa unitariamente. Pero aquí nos encontramos, una vez más, ante un caso en que falla el afán de sistematización que procede de espaldas a la historia. Naturalmente que la «suprema potestas in universam Ecclesiam», que el código atribuye al concilio ecuménico en su canon 228 párrafo 1, sólo puede convenir al colegio episcopal como conjunto y en unidad con su cabeza suprema, el obispo de Roma. Pero ¿se trata sólo en la Iglesia de la *suprema potestas?* Ello recordaría fatalmente la disputa de los discípulos sobre quién era el mayor. Más bien tendremos que decir que, junto al oficio unificador que incumbe al papa, el concepto de colegialidad indica cabalmente un elemento múltiple y variable en sus pormenores, que pertenece fundamentalmente a la constitución de la Iglesia, pero que puede realizarse de múltiples maneras. La colegialidad de los obispos expresa que en la Iglesia debe haber una variedad ordenada, bajo la unidad y en la unidad garantizada por el primado. Así pues, las conferencias episcopales son una de las formas posibles de juego de la colegialidad, que, de este modo experimenta realizaciones parciales, las cuales remiten por su parte a la totalidad [38].

En este punto será importante, según lo dicho, que las conferencias episcopales no existan como bloques yuxtapuestos, sino que estén en una especie de *perikhoresis*, a fin de que el elemento de la variedad, ante el que estamos, no se convierta en atomización. El intercambio mutuo resultará tanto más importante, cuanto los distintos ambientes eclesiásticos desenvuelvan más sus características peculiares. En apoyo y fomento de tal intercambio surgirán sin duda para el primado tareas completamente nuevas hasta ahora.

p. 75, lin. 23-25): «Ad quam rem de collegio nostro fratres et coepiscopos nostros Vitalem et Misenum... ordinatione direximus». Según Lécuyer *collegium nostrum* pudiera aquí designar el sínodo romano.

37. Cf. el estudio de W. DE VRIES, l.c.

38. Cf. las importantes disquisiciones de J. HAMER, *Les conférences épiscopales exercice de la collégialité* en NRTh 95 (1963) 966-969.

4. *Renovación desde los orígenes y hacia un futuro esperanzador*

El movimiento de la Iglesia, que revaloriza en su estructura el principio de la colegialidad, puede interpretarse a la par como un *salto hacia adelante* y como un *retorno a lo originario y primitivo.* A la postre, no hay contradicción; se trata más bien de algo característico sobre el modo y manera como la Iglesia existe en el tiempo y con el tiempo. Por una parte, la Iglesia se funda exclusivamente en un hecho del pasado: en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, que ella predica fundada en el testimonio de los apóstoles como salvación de los hombres y como origen de la vida eterna. La revelación de Dios, de la que ella vive, aconteció en un aquí y ahora únicos, y así permanece ligada a un «entonces» único. Por eso, *renovación* solo puede significar para ella *nueva orientación* hacia ese origen, que es norma única y no puede manipularse a capricho. La Iglesia no tiene en su mano ser «oportuna» según le plazca; no puede medir a Cristo y al cristianismo por el tiempo y sus modas; sino que debe, a la inversa, poner los tiempos bajo la medida de Cristo. La verdadera y falsa voluntad de renovación, que a primera vista se parecen a menudo hasta confundirse, se dividen en este punto. La verdadera renovación de la Iglesia consiste siempre únicamente en podar las exuberancias de determinados tiempos (que insensiblemente pueden infiltrarse en todo momento), para dar de nuevo vigencia a la imagen pura de los orígenes. La mera conformidad con el tiempo, la mera «modernización» es siempre falsa renovación, que despierta entusiasmo en el primer momento, pero aparece muy pronto como esperanza falaz, porque en la carrera de la modernización la Iglesia no puede alcanzar nunca el primer puesto. En el curso de la historia las modernizaciones mejor intencionadas han resultado muy pronto obstáculos que encadenaban a la Iglesia a una época determinada paralizando a menudo la fuerza de su mensaje.

Aunque la renovación de la Iglesia sólo puede venir de su vuelta a los orígenes, pareja renovación es, sin embargo, algo completamente distinto de una restauración, una glorificación romántica de tiempos y cosas idos (que sería tan anticristiana como la mera modernización). En definitiva ello se debe a que el Jesús histórico,

sobre quien *se funda* la Iglesia, es a la vez el Cristo que ha de venir, en quien espera la Iglesia; Cristo no es únicamente un Cristo de ayer, sino igualmente el Cristo de hoy y de siempre (cf. Heb 13,8). Como la fe del Antiguo Testamento ostenta una doble orientación temporal: hacia atrás, al milagro del mar Rojo, a la liberación de Israel de Egipto, que fue el acontecimiento que fundó su existencia como pueblo de Dios, y hacia adelante, a los días del Mesías, en que Dios cumplirá las promesas hechas a Abraham; así también *la existencia histórica de la Iglesia es bipolar: hacia atrás*, referida al hecho fundacional de la muerte y resurrección del Señor; *hacia adelante*, dirigida a su segundo advenimiento, en que cumplirá su promesa y transformará al mundo en un cielo nuevo y una tierra nueva. Así, al asentarse sobre el pasado y cabalmente porque lo hace, la Iglesia está vuelta hacia el futuro, «hacia la esperanza». En el fondo la orientación espiritual del cristiano no es restauradora, sino que está bajo el signo de la esperanza. La Iglesia que se esfuerza por renovarse, no poda los zarcillos de un período histórico, que se han agarrado fuertemente a ella, para restablecer un estado ideal de tiempos idos, sino para salir al encuentro del Señor, para estar libre para su nuevo llamamiento. Al dirigirse hacia él, se dirige a su futuro y sabe que el futuro último del mundo no puede tener otro nombre que Cristo.

No sería difícil ejemplificar esta realidad sobre el tema de la colegialidad, cuya renovación es, por una parte, retorno a los orígenes y por otra, no puede ser reconstrucción y restauración de determinadas formas históricas, sino que quiere ser apertura al futuro, en que lo originario debe actuar de una manera nueva. Pero contentémonos con esta indicación, para afirmar únicamente que, de manera generalísima, una de las tareas pastorales más importantes después del concilio será abrir de nuevo al cristiano hacia el Señor y hacer que, a la postre, no se oriente por otro que el Señor, nuestro origen y nuestro futuro.

Cuestiones que plantea el encuentro de la teología luterana con la católica, después del Concilio *

Reflexiones previas

1. *Temas de orden general del trabajo conciliar*

El tema propuesto es casi inmenso; quererlo tratar en una sola conferencia, es empresa desesperada y casi absurda. Prácticamente, cada uno de los documentos del concilio encierra cuestiones y tareas teológicas, que son también importantes para el encuentro de la teología católica y protestante; a la inversa, en todos los órdenes del trabajo teológico y eclesiástico después del concilio surgirán nuevas cuestiones y tareas o se plantearán de forma nueva las antiguas y requerirán nueva reflexión por ambos lados. En este sentido, partiendo del tema tal como está planteado, habría que tratar propiamente todo el campo de la teología. Como esto es imposible, se impone una limitación al texto que en muchos aspectos representa el núcleo del trabajo teológico del concilio: la Constitución sobre la Iglesia. Cierto que no se puede dar un carácter absoluto a esta Constitución, y en ello quisiera insistir. A su lado está efectivamente el segundo gran pilar del trabajo conciliar, la

* Conferencia pronunciada en un congreso del Instituto Ecuménico de la Confederación Mundial Luterana el 24 de febrero de 1966 en el *Liebfrauenberg*, en Alsacia. La amplitud del tema que me fue encomendado y la intención de reunir material para la discusión condicionaron una elección más o menos casual y una exposición esquemática. En los años del Concilio hubo que partir una y otra vez de las mismas ideas para avanzar paso a paso; ello tuvo aquí también por consecuencia haberme visto muchas veces obligado a recoger afirmaciones de anteriores escritos para tantear otro «trayecto». Sin embargo, acaso este «trayecto» justifique la publicación e inclusión en el presente volumen.

Constitución pastoral «sobre la Iglesia en el mundo de hoy» (el por largo tiempo llamado esquema XIII); ésta designa en muchos aspectos, incluso en medida superior a la constitución sobre la Iglesia, el lugar de las tareas teológicas *comunes*, porque las cuestiones en torno a las que gira, son cuestiones que el mundo de hoy plantea *a todos* los cristianos y por las que todos nosotros somos puestos, de la manera más profunda, en tela de juicio con nuestra fe y provocados a dar una respuesta. Creo que muchas de las controversias interconfesionales hasta ahora debatidas pierden importancia o, por lo menos, aparecen a escala reducida ante esta común interrogación fundamental sobre la fe como tal planteada por la incredulidad, que no pregunta ya por diferencias y posibilidades confesionales, sino por la posibilidad fundamental de la fe de manera absoluta y general en el mundo de hoy.

Habría que mencionar además como gran texto conciliar independiente, del que pudiera partirse igualmente en este tema, la Constitución sobre la revelación, el único texto, por cierto, en que trabajaron los cuatro períodos de sesiones. A mi parecer, esto le confiere una posición aparte, no siempre considerada suficientemente, dentro del trabajo conciliar; posición que, aparte este aspecto exterior, radica en que esta Constitución rompió el estrangulamiento que varias veces amenazó a una temática puramente eclesiológica; sacó, por decirlo así, la totalidad del concilio y del lenguaje de la Iglesia por encima del mero coloquio consigo misma elevándolo hacia Dios que habla, y ante el cual la propia Iglesia no es más que una oyente. El texto comienza de propósito con las palabras: *Verbum Dei religiose audiens,* resumiendo en último término toda la declaración del concilio en el gesto del oír. Su empeño por una inteligencia profunda de los conceptos de «revelación», «tradición» y «fe», así como por una nueva relación con la sagrada Escritura y con la forma científica de su interpretación, la exégesis histórico-crítica, abre las más importantes cuestiones y tareas teológicas entre las confesiones; como él mismo había nacido del coloquio y fecundaciones que la Iglesia y la teología católica reciben de ahí. De todos modos, entre este texto y el texto sobre la Iglesia, hay un contexto interno muy estrecho, que ha sido ya indicado antes brevemente al decir que la Constitución sobre la revelación rompe la temática eclesiológica y pone a la Iglesia misma en

la situación de oyente de la palabra; así indica desde su posición destacada el lugar en que debe ordenarse toda la declaración eclesiológica.

Al establecer la relación de las Constituciones sobre la revelación y sobre la Iglesia se toca a su vez un problema clave entre las confesiones y que afecta también a la misma Iglesia católica: el problema «Iglesia y palabra», que se insinúa en ambos textos y representa una de las cuestiones cardinales entre las iglesias protestantes y la Iglesia católica. Se trata de las relaciones entre oficio y palabra de Dios. Conocida es la antítesis que aquí se ha planteado hasta ahora. Si el cristiano protestante achaca a la Iglesia católica haber puesto la palabra a disposición del oficio, habiéndosela sometido y enseñoreándose de la palabra, en lugar de ser oyente y servidora humilde de la misma, el cristiano católico dirá, a la inversa, que la reforma protestante arrancó la palabra de Dios de su contexto eclesiástico y la entregó a las disputas de los historiadores privándola de la única base desde la que puede ser eficaz como palabra de Dios. Así nos situamos en el corazón mismo del verdadero problema protestante-católico que, partiendo de las declaraciones del concilio, recibe aquí nueva iluminación, nuevas posibilidades de diálogo, sin que, a decir verdad, se suprima o supere el problema fundamental como tal [1].

2. *Iglesia e Iglesias*

Hay una segunda temática aneja que debe aquí descartarse por la misma razón: el problema que podría resumirse bajo el lema de «Iglesia e Iglesias». Uno de los hechos más importantes del concilio es haber hecho honor de nuevo al plural «las Iglesias», que en el vocabulario de la teología católica romana había pasado a segundo término, aunque nunca hubiera desaparecido por completo, en los últimos siglos y puede decirse que hasta en el último milenio; y por encima de su sentido hasta ahora vigente en las Iglesias orientales, que desde luego sigue el vocabulario del Nuevo Testamento, el concilio le ha dado una significación, que si bien no co-

1. Cf. la amplia discusión de este problema en el artículo precedente: El oficio espiritual y la unidad de la Iglesia, p. 119-136.

rresponde exactamente en vocabulario y contenido a la que es corriente en el ámbito del Consejo Mundial de las Iglesias, de Ginebra, ha erigido, sin embargo, frente a la rigurosa antítesis del vocabulario y visión anteriores, una especie de cabeza de puente en la que podrán un día encontrarse las dos partes. Por eso, la explicación de este plural es a mi parecer, uno de los fenómenos más sorprendentes del concilio, porque no era en absoluto de esperar desde dentro del catolicismo, ni siquiera remontándonos más allá de los endurecimientos postridentinos o medievales. Estudiar este proceso y examinar cuidadosamente las posibilidades que de la explicación de este plural nuevo «las Iglesias» resultan para la teología católica, será seguramente una de las tareas más importantes del diálogo posconciliar de las confesiones.

Como dicho, este tema solo podrá tratarse aquí muy indirectamente, porque he propuesto ya en mi segundo relato conciliar una explicación positiva de mi manera de verlo [2]. Pero acaso se me permita indicar aquí brevemente el resultado de aquel estudio, al que volveremos de nuevo en el curso de nuestras reflexiones desde otro punto de vista. Entonces traté de poner de relieve que entre el plural protestante y el plural católico «las Iglesias», se da por de pronto una antítesis, que podría aproximadamente expresarse así: el concepto protestante de Iglesia, por lo menos en su forma actual, no permite incluir el plural «las Iglesias», que designa las diversas Iglesias confesionales visibles, en una de estas Iglesias visibles como en el singular comprensivo «la Iglesia». Un singular, que reuniera en sí a todas las «Iglesias», no puede reclamarlo para sí ninguna de las Iglesias existentes. De donde se sigue que, sobre el plano institucional, todas las Iglesias están más o menos yuxtapuestas entre sí con los mismos derechos; sobre este plano no puede encontrarse el singular «la Iglesia». El concepto católico de Iglesia exige, por lo contrario, en su forma hasta ahora vigente exactamente lo contrario; se da y debe darse la unidad de la Iglesia aun sobre el plano visible e institucional. Consiguientemente, no hay una multiplicidad de Iglesias una junto a otra sin un singular que debe encontrarse en el mismo plano, sino que sólo hay una Iglesia; y no en sentido meramente escatológico, sino en sentido

2. *Das Konzil auf dem Weg*, Colonia 1964, 60-71; en esta exposición se inserta lo esencial de mi colaboración: *Die Kirche und die Kirchen*, en «Reformatio», 1964, 85-108.

correcto, histórico e institucional. Según eso y según la idea hasta ahora vigente sólo puede darse el plural «Iglesias», teórica y legítimamente, dentro del paréntesis del singular.

Junto a esta antítesis, que reproduce la situación preconciliar, se da ahora, después del concilio, un nuevo punto de partida para el encuentro, que, a decir verdad hasta ahora solo representa un punto de partida y hay que empezar por elaborarlo a fondo y examinar sus posibilidades efectivas. Este punto de partida pudiera caracterizarse poco más o menos así: cierto que, desde la interpretación católica de la Iglesia, el plural «las Iglesias» sólo puede de suyo designar las iglesias locales dentro de la unidad de la única Iglesia; pero, concretamente, la Iglesia católica en el curso de su historia ha relegado cada vez más a segundo término el principio mismo de iglesia local y, por ende, el plural legítimo y hasta necesario que ésta permitía intentando hacer a todas las iglesias partes por decirlo así de una iglesia local única — la Iglesia de Roma —; de tal modo que su singular mismo que indicaba a la Iglesia universal, se restringió a un singular de iglesia local, «la Iglesia de Roma», y esta iglesia local se identificó cada vez más con la Iglesia universal. Por eso, el plural de las iglesias locales que no podía hallar ya dentro del paréntesis de la unidad el puesto que le correspondía, hubo de realizarse fuera de ese paréntesis. Con ello se origina por ambos lados una deficiencia. Por un lado, la Iglesia una que se entiende a sí misma como tal, la Iglesia católica romana, se redujo a sí misma hasta cierto grado a la medida de una iglesia local y con ello provocó y hasta hizo francamente necesario un plural fuera de ella; de otro lado, las iglesias locales perdieron su contexto interno de unidad y se establecieron en una independencia que representa, a la inversa, un desconocimiento de la verdadera esencia y unidad de la Iglesia. Creo que esta reflexión caracteriza de la mejor manera las actuales posibilidades de una eclesiología católica en este punto, sin que hayamos de entregarnos a exaltadas exageraciones, que no gozando de refrendo eclesiástico carecen de valor ecuménico.

3. *Cuerpo de Cristo e Iglesia - Iglesia y Cristo*

Puesto que las dos series de cuestiones hasta aquí mentadas deben descartarse como temas, paréceme lo mejor, después de bien pensado, enlazar con los capítulos I y II de la Constitución sobre la Iglesia («El misterio de la Iglesia» y «El pueblo de Dios»). En mi opinión, ambos capítulos han pasado demasiado a segundo término por la disputa en torno al capítulo III (colegialidad de los obispos y primado del papa). Por otra parte, esos capítulos encierran la problemática de una doble identificación en la cual observadores protestantes al principio del concilio, y ya antes, vieron el problema capital del más reciente concepto católico de Iglesia. En el fondo, la cuestión de ambas identificaciones determinó lógicamente el diálogo conciliar. La encíclica *Mystici corporis* del año 1943, último gran documento eclesiológico del magisterio eclesiástico antes del concilio, había llevado expresamente a cabo una identificación, al igualar las realidades «cuerpo místico de Cristo» e «Iglesia católica romana». La crítica protestante reprochó además a la eclesiología del cuerpo de Cristo que se había desarrollado después de la primera guerra mundial en la Iglesia católica, particularmente en los círculos caracterizados por el movimiento juvenil y el movimiento litúrgico una segunda y más peligrosa identificación: la teología católica no sólo había identificado Iglesia-cuerpo de Cristo e Iglesia-católica-romana, sino que además, identificaba a la Iglesia con Cristo. Con ello nos encontramos una vez más, desde otro punto de vista ante la cuestión de las relaciones entre Iglesia y Cristo, entre Iglesia y palabra, como también ante la cuestión de la unidad y variedad de la Iglesia; por lo cual, podemos estudiar el problema desde un punto de partida tal vez menos gastado. Así se verá que nos planteamos tanto el problema de la Iglesia pecadora como la cuestión sobre el sentido preciso de Reforma y Contrarreforma; es decir, se verá clara la diferencia entre reforma católica y reforma protestante. Si, poco ha, se ha reprochado al concilio que ha traído reformas, pero no la reforma, habrá que preguntarse si podía pretenderlo o si le era lícito en absoluto sin desconocerse a sí mismo.

El estudio de ambas identificaciones, que constituirá el fondo

principal de este artículo, se hace naturalmente con la mira puesta en las declaraciones del concilio; pero no se limita a la exégesis conciliar, sino que, partiendo de la base del pensamiento que ha actuado en el concilio, intenta explicar la realidad misma. No hay por qué advertir expresamente que, como teólogo católico, no concibo mi tarea como una exposición confusa y utópica de la unidad, sino como una presentación de la perspectiva católica sin triunfalismos ecuménicos. Ello quiere decir que deseo descubrir los puntos, en que los caminos divergen todavía sin encuentro posible, no menos que aquellos otros en que la antítesis parece superficial o por lo menos superable por una reforma católica interna. Con otras palabras, voy a mostrar las posibilidades de una reforma católica, que siga siendo católica y no aspire, consciente o inconscientemente, a una disolución de la Iglesia católica, que no podría resultar buena para nadie.

I. Cuerpo de Cristo e Iglesia

1. *La problemática de las posiciones preconciliares*

Tratemos ahora de rastrear la primera de nuestras cuestiones: el problema de la identificación entre cuerpo de Cristo e Iglesia católica romana[3]. Entre los antecedentes habría que aludir una vez más al hecho de que la encíclica *Mystici corporis*, de 1943, y de nuevo la encíclica *Humani generis*, de 1950, realizaron con énfasis la plena identificación de *corpus Christi mysticum* y *ecclesia romana catholica*, con lo que provocaron la oposición no sólo de sectores protestantes, sino también de católicos ecumenistas. Sobre ello hay que decir ciertamente que para quien no cultiva la teología desde postulados y actitudes del momento, sino sobre el fondo de la historia, esa identificación no supuso sorpresa alguna. Más bien resulta difícil dentro de la tradición católica reconocer su problematismo y reservas. Pues ya en la Iglesia patrística y, por tanto, antes de la separación de oriente y occidente, era sin género de duda creencia universal de la cristiandad católica que la Iglesia, que el

3. Cf. el estudio sobre concepto de Iglesia e incorporación a la Iglesia en el presente tomo p. 103-118.

cristiano nombra en el Símbolo de la fe y, por tanto, la realidad teológica «Iglesia», a que se dirige su fe, y la realidad «Iglesia» como institución son inseparablemente una misma cosa; justo en la comunidad de la mesa concreta, visible y sacramental se realiza y manifiesta la comunidad oculta de la mesa del Señor con los suyos. En este sentido, ya en la tradición de la Iglesia antigua, se da una identificación fundamental, que podemos comprobar como la ecuación *ecclesia catholica* = *corpus Christi* para aquel tiempo. A primera vista, parece con ello como si las encíclicas de 1943 y 1950 sólo recogieran la antigua ecuación fundamental patrística *ecclesia catholica* = *corpus Christi*. Sin embargo, hay aquí algo nuevo que hace posible y hasta necesaria la crítica. La novedad radica — apenas reconocible en lo puramente teórico — en la interna mutación que han experimentado ambas realidades a lo largo de la historia. Con ello se ve claro el camino por donde puede salir la teología católica de la trama de conceptos demasiado estrechos: tiene que iluminar críticamente la autoidentificación harto simple con la Iglesia de los padres y tener también *teológicamente* en cuenta como realidades los desarrollos y avances históricos que se han dado entre tanto. De ahí que ya antes, en el intento por encontrar para el problema «Iglesia e Iglesias» un camino hacia adelante, he comenzado por apartarme de una construcción puramente teórica y por aceptar la realidad histórica que no debe pasarse por alto ni siquiera desde el lado eclesiológico. Igualmente necesario me parece hacerlo en este punto. Entre la ecuación patrística *ecclesia catholica* = *corpus Christi* y la identificación de la encíclica de 1943 se interpone un desenvolvimiento histórico que ha dado a ambas realidades un contenido algo distinto; para empezar, la realidad *ecclesia catholica* presenta ahora otro aspecto que aparece ya en el simple dato externo de llamarse ahora *ecclesia romana catholica*. Con el aditamiento *romanum*, que indudablemente significa cierta restricción de lo *catholicum*, debe percibirse una resonancia de toda la declaración del concilio Vaticano I, la exageración que la doctrina de este concilio dio al concepto de lo católico. Por la reducción a lo *romanum*, en el sentido del primado de jurisdicción papal, experimentó lo *catholicum* una agudización interna, que no permite la simple identificación con lo *catholicum* de la teología patrística, aun en el caso de creer implícita la idea del primado en la

Iglesia de los padres. De otro lado, también el concepto de *corpus Christi* ha pasado por una amplia metamorfosis, de suerte que los dos miembros de la ecuación están afectados por el cambio de la historia. El concepto de *corpus Christi mysticum* procede de una eclesiología romántica, que entiende la Iglesia como el organismo de la gracia, como el organismo del Espíritu Santo. Que con ello se dé algo completamente nuevo frente a la idea patrística de *corpus Christi* (sin *mysticum*, aditamiento que procede de la edad media), es punto sobre el que en seguida habremos de reflexionar con mayor espacio. Podemos a la vez afirmar que la idea romántica de la Iglesia concebida como organismo místico de Cristo tiene unos orígenes completamente distintos de la idea de la romanidad necesaria de todo lo católico, aclimatada en el pensamiento jurídico y jerárquico. Ahora bien, esto significa que la ecuación llevada a cabo por la encíclica de 1943 identifica, de hecho, dos eclesiologías distintas por completo y que no pueden fácilmente coordinarse: la concepción de la Iglesia primacial y jerárquica de 1870 y la eclesiología de entreguerras, que pisa los talones al romanticismo alemán. Forzar de esta manera la identidad de dos concepciones que han nacido de orígenes tan diversos, fue sin duda un proceso históricamente inadecuado.

Antes de seguir adelante, quisiera indicar brevemente y de pasada que aquí se anuncia a la vez el problema ecuménico en toda su profundidad; es decir, la cuestión de lo que significa propiamente escisión de la cristiandad, unidad eclesiástica y quién o qué sea «la Iglesia». Las encíclicas de Pío XII presentan para ello una solución demasiado simple. Según ellas, no hay en el fondo escisión alguna. Porque quien no pertenece a la Iglesia católica romana no pertenece *reapse*, en realidad, a la Iglesia. La unidad de la Iglesia consiste en su unidad bajo el papa; no puede, consiguientemente, perderse, porque quien está fuera de ella, está por lo mismo fuera de la Iglesia, la cual permanece así siempre indivisa, siempre una y sin escisión. Así, desde este horizonte, no puede en el fondo hablarse en absoluto de una escisión de la Iglesia. A decir verdad, esta solución no se mantiene luego consecuentemente, en cuanto que se reconoce a los cristianos no católico-romanos el bautismo válido y, por tanto, el ser de cristianos. Comoquiera que no puede darse, cabalmente según la concepción católica, un ser de cristiano ente-

ramente ineclesial y, por otra parte, es indiscutible la existencia de cristianos fuera de la Iglesia católica romana, debe concederse alguna forma de escisión de la Iglesia, forma que teológicamente queda, sin embargo, perdida entre nieblas. Falla así el intento de descartar el problema ecuménico como problema, y el remedio intentado se demuestra inviable. Debemos agregar que también se da la opuesta unilateralidad protestante que niega por otro camino la realidad de la escisión eclesiástica. Tal sucede cuando se dice que una unidad «organizada» de la Iglesia no es teológicamente necesaria; la escisión de la Iglesia habría existido ya en el Nuevo Testamento y la separación de las Iglesias confesionales representaría algo que existe desde los orígenes Lo propiamente problemático en ese modo de hablar radica sin duda en la palabreja «organizada». Si ello quisiera decir que una administración única de la Iglesia entera no es necesaria, no podríamos menos de asentir. Pero ¿es algo «organizado» la unidad de comunión y la unidad de credo que se echa de menos en las Iglesias confesionales? Si la unidad visible se neutraliza teológicamente bajo el concepto de organización, se suplanta algo que en teología es central y la realidad de la escisión eclesiástica queda despojada de su verdadera gravedad. Así, en los dos casos que acabamos de esbozar, se niega en el fondo la cuestión ecuménica, al exagerar, de un lado, la unidad visible de la Iglesia y al eliminarla, por otro, como una realidad sin importancia teológicamente. Si se reflexiona sobre este contraste, se verá sin duda con particular claridad en cuántas lenguas se desarrolla el diálogo ecuménico y cuán difícil es llegar a una inteligencia real del otro.

2. *La complejidad del concepto de cuerpo de Cristo*

Volviendo atrás, la elaboración de la identificación de 1943 debiera haber tenido en cuenta las modificaciones que ambos miembros de la ecuación experimentan en el curso de la historia, de forma que se ponía en tela de juicio la posibilidad de la ecuación misma, y ahora debe repensarse lo que puede subsistir de ella. Como ya anteriormente he expuesto algunas indicaciones sobre el cambio que experimentó el concepto de catolicidad por su unión

con la romanidad, quisiera contentarme dentro del marco reducido de este artículo, con añadir una breve nota sobre las metamorfosis del concepto de cuerpo de Cristo, siquiera haya de renunciar totalmente en este contexto a la difícil cuestión de su sentido originario paulino. Quisiera sólo mentar los tres estadios principales de su evolución en la historia de la teología que aquí se interfiere estrechamente con la historia de la Iglesia. La interpretación patrística de la idea, pese a la riqueza desbordante que le es propia, puede sintetizarse en el sentido de que aquí la expresión «cuerpo de Cristo» designa a la Iglesia como nuevo pueblo de Dios, que recibe el cuerpo de Cristo y que existe como comunión, es decir, como la sociedad de comunidades que comulgan entre sí en mesa eucarística. Podría hablarse de un concepto sacramental de cuerpo de Cristo, en que se expresa de manera indivisa la profundidad de la existencia espiritual de la Iglesia y la forma de su existencia jurídica.

Como hemos notado, en la edad media se añade al concepto de cuerpo de Cristo el epíteto de *mysticum*, que pronto es interpretado en el sentido de la lengua jurídica romana, donde la expresión *corpus mysticum* designa una persona jurídica, una corporación. Consecuentemente, en lugar de hablar de *corpus Christi mysticum*, se comienza a hablar de *corpus ecclesiae mysticum*. La Iglesia no se comprende ya desde el sacramento del cuerpo de Cristo, sino que aparece como la corporación de los cristianos, que forman juntos el *corpus mysticum*, la cristiandad como cuerpo jurídico [4].

Anteriormente hemos hablado de la tercera etapa, del renacimiento moderno de la idea de cuerpo de Cristo bajo los auspicios del romanticismo alemán. La palabra *mysticum* desempeña aquí de nuevo un papel importante. Ahora se entiende partiendo de la «mística» y ayuda a reinterpretar la vieja palabra como expresión del organismo «misterioso» de la gracia divina.

La identificación de «cuerpo de Cristo» e Iglesia católica ha de juzgarse de distinto modo según el concepto de cuerpo de Cristo que se tenga presente. La debilidad de la encíclica de Pío XII sobre la Iglesia consiste sin duda en que no se reflexionó sobre la diferencia de las tres concepciones, de forma que se entremezclan las tres. Si se quiere llegar a un enunciado claro, es indispensable

4 Sobre la totalidad de la evolución: H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, París 1949.

una limpia separación. Una identificación completa de ambos lados es posible a base del concepto corporativo medieval, pero seguiremos en un amplio plano preteológico, y la Iglesia se concibe únicamente por su lado jurídico. En cambio, la ecuación es completamente imposible, si se le pone por base la idea romántica de cuerpo de Cristo. Porque el «organismo misterioso» de la gracia de Cristo no puede circunscribirse al ámbito de la unidad visible de la Iglesia católica romana. Finalmente, un cierto derecho, aunque no sin reservas, le conviene a la ecuación en el caso de un concepto sacramental, tal como se encuentra en la patrística. Prescindiendo del problema adicional que plantea la exageración de *catholica* en *catholica romana*, ya en la patrística habría que reconocer un residuo no despreciable, pues también ella se encontraba ante el hecho de que hay bautizados fuera de la unidad de la Iglesia católica, los cuales son, sin embargo, verdaderos «cristianos».

Con ello se da una primera restricción de la ecuación, incluso y precisamente en el plano del concepto sacramental de cuerpo de Cristo, y no sólo en el concepto romántico de la teología de la gracia. Después que en la controversia sobre el bautismo de los herejes se impuso la sentencia romana de su validez, se reconoció también por el mismo caso el ser cristiano de los herejes, de forma que ya no es posible una pura identificación de Iglesia católica y cuerpo de Cristo.

3. *La respuesta del Concilio*

A eso se añade, como consecuencia de la ulterior evolución, señaladamente del cisma, de 1054, un segundo límite de la ecuación. La lengua oficial de la Iglesia no ha cesado nunca de llamar *ecclesiae*, sin perjuicio de su separación, a las Iglesias orientales separadas. He ahí un hecho nunca incorporado a la teología sistemática, pero que por eso debe tenerse por tanto más importante. Junto al singular, expresión de la fe en la Iglesia única, se dio siempre, aun en tiempos en que no se reflexionó objetivamente sobre ello, y hasta en textos de Pío XII, un plural que rompía ese singular y deshacía insensiblemente una identificación sin reservas entre Iglesia católica y cuerpo de Cristo.

El concilio pudo enlazar con estos datos y lo hizo sobre todo mediante dos declaraciones. 1.° Renunció al *est* de una identificación completa *(corpus Christi est ecclesia Romana catholica)*, lo cual, como hemos mostrado, repugna precisamente a los datos fundamentales de la tradición católica. Por esta razón, en lugar del *est* se puso el más amplio *subsistit (haec ecclesia... subsistit in ecclesia catholica)*. Con ello se intentaba poner de relieve el carácter dialéctico de la identificación, su apertura interior y su inexclusividad. 2.° El concilio recogió de forma consciente lo que hasta entonces no había sido objeto de reflexión y habló expresamente de *ecclesiae* y *communiones* o de *communitates ecclesiales*. Con ello se hacía mención expresa, por decirlo así, del doble desnivel que suprime el *est* e impone el *subsistit*. Con esta abertura no queda desde luego suprimida la pretensión específica de la Iglesia católica romana, pero se pone de relieve un déficit *por ambos lados*, un deber *por ambos lados*. De una parte, se pone así en claro que la Iglesia católica muestra, al haberse hecho romana en un sentido muy específico, un déficit respecto de un plural que debiera darse en ella. Pero se mantiene simultáneamente la idea de que las *ecclesiae* que están fuera de ella tienen por su parte un déficit de singular, de suerte que por ambos lados se da un deber hacia algo que no está dado. Expresado de otra manera, la reducción de la pretensión de absolutismo, que se articula en la nueva fórmula, incluye, por una parte, un deber hacia el singular por quienes están únicamente en el plural; pero significa también un deber de pluralidad para la Iglesia católica romana, que con harta frecuencia se ha encerrado en un singular de iglesia local dándole valor absoluto. Partiendo de ahí pienso que resulta claro que la renuncia a hablar de retorno no es meramente una cuestión de vocabulario, sino la expresión de una nueva visión objetiva de la duplicidad del problema. Huelga desde luego decir expresamente que con todo esto no se logra, ni mucho menos, un acoplamiento en el modo de ver el problema de «Iglesia e iglesias» en el lado católico y en el protestante. Sin embargo, será lícito contar la evolución indicada entre los más importantes avances del concilio Vaticano II, que abre en medida antes apenas previsible nuevas posibilidades para una apreciación no sólo moral, sino también propiamente teológica de las otras Iglesias en cuanto tales, apreciación cuyas consecuencias deben ser también

importantes para la postura legislativa de la Iglesia católica, tan pronto como hayan sido de algún modo pensadas y aceptadas teológicamente. Pero habrá que decir también que esa toma de conciencia, que ha irrumpido casi inopinadamente, necesita tiempo y es un acontecimiento esperanzador aun en el caso de que no pueda palparse inmediatamente su efecto. A la inversa, quisiera insistir una vez más que semejante proceso abre sin duda posibilidades de encuentro en una doble dirección y obliga por ambas partes a revisar la respectiva posición eclesiológica. En este sentido, se puede hablar aquí con razón de una tarea común que se impone desde lados diversos a las confesiones y a su teología después del concilio.

II. Cristo y la Iglesia

1. *La unidad de Cristo y la Iglesia*

Con ello llegamos a la segunda ecuación, mucho más profunda y que es teológicamente más difícil: a la cuestión de la identificación de Cristo y la Iglesia. Si se quiere acometer la cuestión, sin abandonarse a un clisé, pronto se advertirá que el problema es mucho más difícil de lo que quiere ver la crítica corriente de la teología de la identificación. No puede pasarse por alto que en los dos problemas de que aquí se trata, no aparecen a menudo con suficiente claridad las implicaciones históricas de la cuestión, siendo así que el problema se plantea realmente a partir de las mismas. De cualquier modo, la situación en nuestro caso es propiamente la inversa de la que hoy día suele imaginarse. El Nuevo Testamento no habla de la Iglesia pecadora. En lugar del antiguo pueblo de Dios que se hizo pecador, conoce la nueva y definitiva esposa, que Cristo purificó para sí en el baño del agua como esposa sin mácula ni arrugas (cf. Ef 5,27). La tarea de aceptar, primero de hecho y luego también teológicamente, que pese a todo la nueva esposa tiene máculas y arrugas, y que el nuevo pueblo de Dios es una Iglesia de pecadores y hasta quizá «Iglesia pecadora», requirió un proceso de siglos y corre en gran parte pareja con el proceso de demolición de la expectación escatológica. Contra esta afirmación no cabe tampoco referirse a las cartas del Apocalipsis, que

no llaman efectivamente pecadora a la Iglesia, sino que por lo contrario prevén la expulsión de la Iglesia de las comunidades pecadoras, hecho en que a la verdad se dibuja claramente el punto de partida de la ulterior evolución. Pero a ello se añade un hecho que repugna aún mucho más a nuestro actual gusto teológico. Mientras el Nuevo Testamento no habla de la Iglesia pecadora, conoce desde luego algo así como una identificación de Cristo y la Iglesia; así, por ejemplo, cuando en 1Cor 12,12, de manera totalmente inesperada, en el lugar en que debiera estar «la Iglesia», está «Cristo». Con ello aparece la palabra —«Cristo»— expresamente como concepto alternante de la palabra mentada en el versículo 13: «un cuerpo». De forma que en 1Cor 12,12 y 13 con la alternancia de las expresiones Cristo, cuerpo e Iglesia parece dada una ecuación expresa de tales realidades. La misma situación se da indirectamente también en Gál 3,28, cuando califica a los cristianos como un sujeto «único» en Cristo (εἷς ἐν Χριστῷ). Todavía cabría citar otros textos, en que el hecho no aparece desde luego con tanta claridad, pero se da el mismo sentido. Habría que añadir, desde luego, que éste es sólo un aspecto de lo que dice el Nuevo Testamento que, por otro lado, sabe naturalmente con entera claridad de separaciones y contrastes, como se ve, por ejemplo, en la paráclesis apostolica, la cual nunca presenta como pecadora a la Iglesia.

2. *El carácter dinámico de esta unidad*

Si se quiere entender cómo haya de concebirse la «identificación» bíblica que acabamos de bosquejar (que, por su orientación espiritual, significa algo totalmente distinto de triunfalismo y justicia de la Iglesia por sus propios puños), el análisis de la idea de cuerpo, con la que está relacionada de la manera más estrecha la identificación, nos conducirá al texto de 1Cor 6,15ss, que, en relación con el concepto de cuerpo, desarrolla el pensamiento de unidad y nos pone de manifiesto *la* forma de unidad que Pablo percibía en el concepto de σῶμα (cuerpo). En el pasaje aludido se dice que quien se adhiere a la ramera, forma un σῶμα («cuerpo») y quien se adhiere al Señor se hace un πνεῦμα («espíritu») con él, siendo de notar que πνεῦμα («espíritu») no representa una antítesis con

ὦμασ («cuerpo»), sino que σῶμα se entiende en el nuevo plano de la resurrección. Más adelante habremos de volver sobre este texto, cuya permutabilidad entre *soma* y *pneuma* me parece de importancia decisiva para el esclarecimento del modelo teórico que está en el fondo de la idea de cuerpo de Cristo en Pablo. Por ahora quiero limitarme a afirmar el contenido de la idea de unidad que aparece aquí a plena luz. Partiendo de este texto podremos decir que Cristo y la Iglesia son uno solo a la manera como marido y mujer forman juntos un cuerpo por la comunidad matrimonial. Pero, al afirmar esto, se ve claro que la unidad que Pablo percibía en la expresión de σῶμα Χριστοῦ (cuerpo de Cristo) no representa una unidad de identificación, sino de unión dinámica.

Si ahora intentamos explicar esta afirmación partiendo del concepto fundamental novotestamentario de lo acontecido en Cristo y, a la inversa, nos remontamos desde la experiencia de la historia cristiana, tal como resuena ya en la paráclesis apostólica hasta las cartas del Apocalipsis a las iglesias, podremos decir que la unión dinámica, de que aquí se habla, entraña dos referencias desiguales. Está primeramente la entrega de Cristo a la Iglesia. Este lado de la referencia, el lado de Cristo, es definitivo e indestructible. El contenido cabalmente del «Evangelio» es que ahora, contra la inmoralidad e iniquidad de los hombres, que no pueden cumplir la ley, aparece el «no obstante» de la gracia divina que, a pesar del pecado y a pesar de la inobservancia de la ley, simplemente «por gracia», salva al hombre y lo introduce en una alianza, que no está ya en el modo condicional: «Si hacéis esto, recibiréis», sino en el modo absoluto de la misericordia divina. En este sentido, pertenece al núcleo del Evangelio que la entrega de Cristo a la Iglesia es definitiva e irrevocable. Como hemos dicho, lo específico del Nuevo Testamento, su novedad frente al «Antiguo», radica en situarse en lo absoluto de la misericordia divina irrevocable y nunca más retraíble, que hace definitiva esta nueva alianza, la cual a su vez no caducará más ni «envejecerá». La nueva vid no será ya arrancada como la antigua porque, enraizada en Cristo, es para siempre la viña santa de Dios.

Pero ahora hay que considerar también el otro lado de la relación Cristo-Iglesia, la entrega de *la Iglesia* a Cristo. Esta entrega está sujeta a la tentación, es fragmentaria y está ensombrecida por

misterio de la infidelidad. En el entrecruzamiento y unión de estas *dos* relaciones desiguales dentro de la relación *única*, que describimos con la palabra «un cuerpo», radica el verdadero misterio de la Iglesia en el tiempo. Y en el hecho de que en esta relación única se dan la mano y entrecruzan las dos relaciones opuestas, se funda también el que la Iglesia *sea ya* nueva alianza y *no sea todavía* Reino de Dios; lo que en la perspectiva profética parece ser una sola cosa, diverge ampliamente en la historia; la visión de la nueva alianza, tal como se proyecta en los profetas, no está cumplida. Los padres expresaron este hecho en la tríada de sombra — imagen — realidad. La Iglesia no es ya para ellos mera «sombra», como el Antiguo Testamento, pero tampoco es aún realidad, plenitud de la promesa, sino imagen, «intermedio», en que se da ya lo nuevo, se goza ya de lo definitivo de la unión irrevocable, pero imperan todavía la infidelidad y la apostasía permanentes, de suerte que la unión impenetrable de ambas constituye la verdadera figura de la Iglesia en este período intermedio.

3. *Reforma católica y reforma protestante*

Demos un paso más. En el entrecruzamiento de ambas relaciones desiguales, que representan, sin embargo, en unidad paradójica, la única relación Cristo-Iglesia, se funda también el peculiar flanco débil que presenta el predicado de «santa», dicho de la Iglesia. Por razón de la entrega del Señor que nunca de falta, la Iglesia es siempre la por Él santificada, en que se hace presente entre los hombres la santidad del Señor. Pero es de hecho la santidad *del Señor*, que se hace presente y que una y otra vez se escoge para vaso de su presencia, en paradoja de amor, precisamente las manos sucias de los hombres. Es santidad que irradia como santidad de Cristo en medio del pecado de la Iglesia.

En la simultaneidad y unidad de ambas relaciones radica, finalmente, el origen de la mala inteligencia de la Iglesia y partiendo de ahí se decide luego qué se entienda por reforma católica o protestante de la misma. Se da por una parte la posibilidad de ver, en un estrechamiento cristológico, únicamente el aspecto de Cristo en la relación Cristo-Iglesia, y llegar así a una teología de la pura

identidad y a una lisa *theologia gloriae*, en que la Iglesia se entiende a sí misma exactamente como el Reino de Dios ya presente y con ello niega, en el fondo, su futuro escatológico; se torna virgen necia, que consume ya ahora el aceite de sus lámparas para iluminar por decirlo así su propia fiesta, en lugar de tenerlas a punto para cuando el Señor venga a las bodas. Sin género de duda, éste es el peligro católico, como se puso de manifiesto en el período de entreguerras con el conocido libro de Ansgar Vonier: *Mystery of the Church* (Londres 1952). Desde este punto de vista, el peligro católico pudiera también describirse como la anticipación del *eskhaton*, al entenderse a sí misma la Iglesia como el Reino de Dios ya establecido, con lo que queda prácticamente eliminado el pensamiento de la renovación, el temblor por la condición pecadora de la Iglesia. A decir verdad, existe también el peligro de una mala inteligencia inversa, partiendo única y exclusivamente del ingrediente inferior, la infidelidad de la Iglesia, y llevando a cabo consecuentemente una reforma que rompe con la Iglesia concreta, a la que se mira luego como anticristo, como si estuviera en total apostasía. Es claro, a su vez, que esto representa el peligro de la cristiandad protestante y de su teología que, allí donde la Iglesia católica se antepone por decirlo así al *eskhaton*, reduce y desplaza en sentido opuesto el concepto de Iglesia al Antiguo Testamento. Tengo la impresión de que el fuerte clamor por el concepto de pueblo de Dios en una versión desprendida de la idea de cuerpo de Cristo, tal como era de oír una y otra vez en el concilio, no estuvo exento de este error. Un concepto acristológico de pueblo de Dios desconoce lo novotestamentario en la Iglesia y reduce el concepto de ésta a su ingrediente veterotestamentario. Paréceme importante advertir que el concepto de pueblo de Dios por sí solo no expresa nunca la totalidad de la idea novotestamentaria de Iglesia; ese concepto significa siempre en el Nuevo Testamento el elemento veterotestamentario de la Iglesia, su continuidad con Israel. Su especificación novotestamentaria sólo la recibe ahora, con la máxima claridad, en la idea de cuerpo de Cristo. Así podría decirse que la fe protestante conoce, desde luego, una certidumbre de salvación del creyente particular, pero no una certidumbre de salvación de la Iglesia. La fe católica, por lo contrario, conoce una certidumbre de salud de la Iglesia, pero no una certidumbre de salud del individuo. La fe protestante está persua-

dida de que mi fe me da la certeza de que la gracia se ha pronunciado ya como última palabra para mí y sobre mí. A mi parecer, aquí se da, sobre el plano del individuo, la misma eliminación de la escatología que hemos encontrado antes en el concepto católico de Iglesia, de signo triunfalista, sobre el plano de la Iglesia en general. El *eskhaton* ha sido llevado a una actualidad adialéctica. Pero así resulta el peculiar entrecruzamiento de que, por una parte, la Iglesia es retrotraída al estado del Antiguo Testamento y, por otra, el individuo se anticipa al estado de *eskhaton*, y desaparece el espacio intermedio, que caracteriza el tiempo de la Iglesia, la región de la «imagen» entre la sombra y la realidad.

4. *Incorporación a la Iglesia y su santidad*

Quisiera esclarecer todo esto desde otro punto de vista. En las declaraciones del Concilio sobre la incorporación a la Iglesia se encuentra una fórmula de considerable importancia que a causa de la controversia en torno a los aspectos tradicionales de la cuestión, apenas si ha sido valorada hasta ahora. Aquí se lleva a cabo un retroceso tras siglos de tradición teológica, a la que correspondería plantear de nuevo por ambos lados el problema de la santidad y de la renovación. Surge por sí misma la cuestión sobre los límites de la institución, sobre la diferencia parcial entre institución e Iglesia en sentido propiamente teológico, y recibe nuevas perspectivas, de forma que pudiera resultar una tarea para ambos lados.

Hasta el concilio se había impuesto en la Iglesia católica, por lo menos desde la época de Trento, la concepción de que el ser miembro de la Iglesia debía definirse por caracteres puramente institucionales; consiguientemente, es miembro de la Iglesia todo bautizado, como dicen los canonistas, o el que es bautizado, se somete a la jerarquía, incluido el papa, y comparte el credo católico. Así lo dice la tradición apologética que hizo suya la encíclica sobre el cuerpo místico. Sin embargo, a las dos tradiciones contrarias les es común el que una y otra dan una definición puramente institucional de la incorporación a la Iglesia y prescinden, a propósito, del estado interior del hombre en cuestión. En todo caso, lo decisivo para conceder o negar la incorporación a la Iglesia es únicamente

que el aspirante satisfaga los criterios institucionales. Si los tiene, pertenece a la Iglesia aun cuando, como pecador, esté interiormente separado de Cristo. Si no los tiene, no pertenece a la Iglesia, aun cuando, por estar en gracia, pertenezca enteramente a Cristo.

Frente a esta determinación puramente institucional de la incorporación a la Iglesia, tras la cual se oculta una interpretación de la misma demasiado institucionalizada, pero también una solución tajante de la cuestión de su santidad, la constitución sobre la Iglesia ha admitido de nuevo en nuestro caso un criterio espiritual, cuando dice: «A esta sociedad de la Iglesia están incorporados plenamente quienes, poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan la totalidad de su organización y todos los medios de salvación establecidos en ella y en su cuerpo visible están unidos con Cristo» (II, 14). Como criterio de la pertenencia plena a la Iglesia se mienta aquí también la posesión del Espíritu de Jesucristo. Con ello se ha puesto en juego, de manera conmovedora, el problema de la Iglesia de los santos, de la santidad como exigencia esencial de la Iglesia. En los comienzos de la Iglesia pareció obvio que el cristiano tenía que ser también santo en el pleno sentido de la palabra. La lucha de los primeros siglos estuvo en aceptar la cizaña en el campo, en abandonar el sueño de una Iglesia de los puros y aceptar a los pecadores como miembros de la Iglesia. Una vez, empero, que esto quedó asegurado, se comenzó a caer en el extremo opuesto, de forma que, finalmente, la santidad quedó totalmente separada del problema de la pertenencia a la Iglesia.

El texto conciliar podría abrir aquí una tercera etapa al sobrepasar, sin recaer en exaltación, el mero institucionalismo y tomar de nuevo bien en serio la vinculación indisoluble entre Iglesia y santidad. Qué pueda significar esa nueva evolución, querría yo tratar de explicarlo partiendo de unas palabras de Hans Urs von Balthasar, quien, en su tratado publicado en 1961: «¿Quién es la Iglesia?», subrayó con énfasis la exigencia de santidad que surge de la esencia de la Iglesia, para proseguir luego: «Si ello es así, síguese que hay Iglesia en grado máximo donde se encuentran en grado máximo fe, caridad y esperanza, en grado máximo abnegación de sí mismo y paciencia con los demás» [5]. En otro pasaje, aclara

5. En *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie* II, Einsiedeln 1961, 181.

así el mismo pensamiento: «...Ser ese vaso de Dios sería el papel de la Iglesia... y allí donde eso se realiza, sería ella enteramente ella misma, tendría su verdadera cúspide y centro, que están situados en lugar totalmente distinto de su centro administrativo visible» [6]. De hecho, se podrá decir que la cima exterior y la cima interior de la Iglesia no coinciden. En todo caso, la cima interior de la Iglesia está donde más está lo suyo propio, aquello que constituye la razón de su existencia, donde hay más santidad y más conformidad con Cristo. De donde se sigue que la cima interna de la Iglesia puede extenderse mucho más que sus fronteras institucionales. Ahora bien, esta conclusión sitúa la disputa sobre la pertenencia a la Iglesia y sobre la eclesialidad de las otras Iglesias sobre su verdadero plano o muestra por lo menos la limitación de su perspectiva. Todas estas cuestiones afectan sólo al orden de los medios, que son desde luego y serán siempre expresión indispensable de la presencia salvadora del Señor en medio de nuestro mundo, pero no agotan toda la esencia de la Iglesia, sino que están en un engranaje con ella que impide la disgregación absoluta de ambos. Permite, sin embargo, una ecuación dispar, de forma que puede darse un plus interior de Iglesia, donde se da un minus exterior, y a la inversa.

Con ello es posible un paso más. Podríamos ahora decir que, si la Iglesia está en grado máximo donde tiene lugar el grado máximo de participación en Cristo, ello significa, a la inversa, que, donde la Iglesia está en grado máximo, se cierra y se excluye a sí misma en grado mínimo. Porque allí es ella enteramente participación en el «para» esencial, en la apertura de servicio de Jesucristo; allí conlleva ella con Cristo, que cargó sobre sí el peso de todos los hombres. El que los pecadores pertenezcan a la Iglesia, aunque aparentemente contradiga a su esencia, radica a la postre en que la santidad de Jesucristo no es una santidad excluyente, sino una santidad que soporta y salva. Más aún, creo que puede decirse incluso con H. U. von Balthasar: «Cierto que la Iglesia está llena de pecadores; pero, *en cuanto* pecadores, no pueden contarse como Iglesia. Sólo pueden ser en ella miembros "impropios", "llamados", "aparentes", "numéricos", "simulados", mas no pueden *como* pe-

6. En el mismo tomo colectivo, la contribución, en *Philosophie, Christentum, Mönchtum* 382.

cadores expresar la incorporación al único cuerpo de la caridad» [7]. Pero debe entonces añadirse con Balthasar que este cuerpo de la caridad se muestra cabalmente como tal, porque en él no vige sólo la ley de soportarse mutuamente, sino también la de ayudarse unos a otros. «Aquí aparece claro», escribe, «que la Iglesia de los santos no sólo representa a la Iglesia de los pecadores, de los imperfectos y de los aspirantes, sino que los comporta y responde de ellos ante Dios, se enajena en Cristo, para buscar en la debilidad y la ignominia al más pequeño de los miembros y poderlo representar no solamente de palabra y aseveración, sino de hecho y en verdad» [8].

En este lugar se manifiesta la verdad que se ocultaba tras la antigua disciplina penitencial de la Iglesia, por muy problemática que pueda resultar en muchos puntos, de que el pecado y el perdón no son asunto del individuo, sino que la Iglesia entera sufre y ama, ora y compadece. Tal vez partiendo de aquí pueda lograrse incluso un nuevo acceso al fenómeno de la Iglesia de los pecadores, a la paradoja con que hemos tropezado antes: la «esposa sin mácula ni arruga» está llena de máculas y deformaciones. ¿No dependerá ello íntimamente de que la Iglesia es expresión y despliegue de aquel amor de Dios que, en Cristo, se sentó a la mesa con los pecadores y se mezcló hasta tal punto con ellos que Pablo pudo decir abiertamente que Cristo se hizo pecado por nosotros (cf. 2Cor 5,21), al atraer a sí enteramente el pecado, hacerlo suyo, hacerlo parte suya y revelar así lo que es el amor? Partiendo de ahí pudiera preguntarse si la Iglesia no aparece en comunión indivisible con el pecado y los pecadores para continuar históricamente este destino del Señor que cargó con todos nosotros. En tal caso, en la santidad no santa de la Iglesia frente a la expectación humana de lo «puro», se manifestaría la peculiar, nueva y verdadera santidad del amor de Dios, que no se mantiene a la noble distancia del intangiblemente puro, sino que se mezcla con la suciedad del mundo para superarla. Se expresaría así aquella santidad que, contra la antigua idea de pureza, es esencialmente amor; ello significa interés por el otro, aceptación del otro, soportar al otro y llevar así a cabo una redención.

7. Ibid., 182.
8. Ibid., 178.

Observación final

Cuerpo de Cristo y Espíritu de Cristo

El conjunto quedaría todavía más aclarado, si pudiéramos entrar en un análisis de lo que bíblica y fundamentalmente significa «cuerpo de Cristo». Aparecería así que una de las razones principales porque este concepto ha caído hoy día en descrédito, es que una y otra vez se le entiende en un falso plano. Se salta por encima de la teología de la resurrección, que es su supuesto capital y desde el que se hace claro que cuerpo de Cristo es en realidad un concepto penumatológico, que establece el enlace de la eclesiología no sólo con la cristología, sino también con la doctrina sobre el Espíritu Santo. Así se llega a una interferencia de espíritu y cuerpo, partiendo de la cual «cuerpo» no se entiende ya como algo exclusivo y delimitante, sino como algo que abre y une. Una vez comprendido esto, resulta también claro que nuestro problema de la incorporación a la Iglesia está mal planteado, pues parte del concepto de «cuerpo» sin más, en lugar de partir de «cuerpo» resucitado. Muchas antítesis se desmoronan entonces y la cuestión se sitúa en un nuevo plano con nuevas posibilidades.

Parte tercera

IGLESIA Y REFORMA DE LA IGLESIA

Relación del cristiano con su Iglesia

El tiempo de los *Hymnen an die Kirche*, de GERTRUD VON LE FORT (1924), nos parece remoto, aun cuando sólo nos separa de él el trecho de una generación. Hablar hoy día de la Iglesia en tono que no sea de crítica, se tiene casi de antemano por signo de oscurantismo y reacción peligrosa. A decir verdad, esta situación es el reverso de una incomprensión todavía muy difundida por parte del oficio eclesiástico, a la que parece difícil distinguir lo esencial de lo secundario, de suerte que todo cuanto ha sido declarado u ordenado por la autoridad eclesiástica se coloca bajo la misma coraza de intangibilidad. Donde todo es igualmente importante, nada es ya importante; tal parece haber sido el lento proceso de nuestra situación, en que mutuamente se destruyen dos visiones parciales. El que en esta situación trata de proceder cautamente y se esfuerza en averiguar tanto el derecho como el límite de la crítica como una actitud, que debe ser parte, pero no puede ser el todo, ese tal se coloca «entre puertas» y es mirado por ambos lados con desconfianza y malestar. Sin embargo, debe intentarse este proceder cauto; las páginas que siguen ofrecen en este sentido una modesta contribución [1].

1. Sobre el tema en general, cf. K. RAHNER, *Das freie Wort in der Kirche*, Einsiedeln ²1953; id., *Gefahren im heutigen Katholizismus*, Einsiedeln ³1950.

1. *Fundamento: santidad y pecado en la Iglesia*

Entramos en el núcleo de la cuestión, si sopesamos seriamente lo constitutivo de los caminos de salvación en el Antiguo Testamento y en el Nuevo. El Antiguo Testamento era alianza de Dios, se fundaba en la promesa y elección divinas. Su templo, su sacerdocio, su culto emanaban de institución divina, su derecho era derecho divino y su realeza tenía promesa de perpetuidad. ¿Se puede atacar un culto que Dios ha instituido? ¿Cabe rebelarse contra un sacerdocio que es *iuris divini?* ¿Puede predecirse el fin de una institución que tiene de Dios promesa de perpetuidad? Cristo lo hizo. Cristo predijo el fin del templo y lo realizó anticipadamente por una acción profética simbólica, pues tal fue evidentemente el sentido de la expulsión de los mercaderes del templo, a la que se unió el anuncio del nuevo templo, no construido por mano de hombres (Mc 11,11-19 par.; Mc 14,58; 15,29s par; Jn 2,19) [2]. Los cristianos raras veces se imaginan lo enorme de este acto; para ellos la antigua alianza es cabalmente alianza *antigua*, que pasaría a su debido tiempo a la nueva alianza. Pero la cosa no es tan evidente. Mientras subsistió, la alianza era alianza, no antigua alianza; la única alianza que Dios había concluido en este mundo. Que un día se hiciera y hasta tuviera que hacerse antigua, no era cosa en manera alguna clara y menos aún cuando las promesas proféticas de una nueva alianza (Jer 31,31ss) — que por lo demás no ocupaban el primer plano de la conciencia de Israel — se habían hecho con pleno sentido escatológico, con miras al mundo venidero de la paz de Dios (Is 11). En *este* eón, la *thora* era palabra de Dios; y el culto del templo, de ordenación divina. Atacarlo tenía que parecer a la conciencia de Israel lo que parecería al cristiano un ataque a la ordenación sacramental de la cristiandad.

Sin embargo, había una diferencia a la que puede llevarnos la siguiente reflexión. Junto al templo y su sacerdocio oficial hereditario estuvieron desde el principio los profetas que Dios llamaba por libre elección. Junto a la institución, al culto y a la ley, estuvo desde el principio la palabra libre que Dios se había reservado en

2. Cf. Y. CONGAR, *El misterio del templo*, Estela, Barcelona ²1967; resumido en J. RATZINGER, *Haus Gottes*, en LThK D, 32s.

Israel, la palabra de los profetas. La trágica figura del profeta Jeremías, que una y otra vez fue encarcelado como hereje, atormentado como rebelde contra la palabra y la ley de Dios, perseguido y condenado a muerte, que finalmente acabó en el oscuro anonimato como deportado, hizo ver como nadie a la posteridad, la esencia y la enorme carga de la misión profética. El sentido de la profecía no consiste en realidad tanto en determinadas predicciones, cuanto cabalmente en la protesta profética: la protesta contra la suficiencia de las instituciones, que sustituyen la moral por el rito y la conversión por las ceremonias (cf. por ejemplo, Is 58) [3]. El profeta es el testigo de Dios que, contra la interpretación arbitraria de la palabra divina por los hombres, contra la oculta y abierta tergiversación del llamamiento divino en coraza del amor propio, establece el poder propio de Dios y defiende la palabra de Dios contra los hombres. Así, pues, en el Antiguo Testamento se dio una crítica, atacada y rechazada por el elemento oficial, pero reconocida a la postre una y otra vez como verdadera voz de Dios; crítica que podía subir de punto hasta extremos insospechados, hasta designar al impío rey de Babilonia, que destruye el templo, como «siervo de Dios» (Jer 25,9), con lo que la destrucción del templo, centro y corazón de Israel, aparece ya francamente como «servicio de Dios» frente al culto divino, harto complacido en sí mismo, que se realizaba en el interior del templo.

El primer gran ensayo de una teología cristiana, el discurso del diácono Esteban en Act 7,1-53, continúa esta línea; este discurso hace ver efectivamente que Dios no está de parte de la institución, sino del lado de los que sufren y son perseguidos a lo largo de toda la historia, y demuestra la legitimidad de Jesucristo cabalmente por insertarlo en la línea de los perseguidos, en la línea de los profetas. Cabalmente el hecho de que le rechazaran los jerarcas y hubiera de sufrir por razón de la palabra, testifica, según Esteban, que fue profeta y cumplimiento de los profetas. En realidad, pudiera decirse, historia en mano, que Jesús no es propiamente el cumplimiento de los profetas porque en él se cumplieran unas predicciones aisladas, sino más bien porque vivió hasta el fin la línea espi-

3. Cf. el extenso artículo προφήτης de KRÄMER-RENDTORFF-MEYER-FRIEDRICH en ThW VI, 781-863; instructivo también el párrafo «Jesus der Prophet» en O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testamentes*, Tubinga 1957, 11-49.

ritual profética, la línea por lo cual es rechazado el orgullo de las instituciones sacerdotales. Porque, en lugar de los sacrificios del templo puso definitivamente y para siempre su propio cuerpo, la entrega de sí mismo (Heb 10,5ss siguiendo el Sal 40 transido de espiritualidad profética) y así destruyó verdaderamente el templo (Jn 2,19).

Puede percibirse otro eco, aun cuando ya muy atenuado, de esta teología harto poco considerada del discurso de Esteban, cuando los padres de la Iglesia ven en las palabras de Mal 1,10s una predicción profética del sacrificio de la misa. Esas palabras que predicen una oblación pura desde la salida del sol hasta su puesta, se sitúan al final de la profecía en Israel, como último crepúsculo de la gran crítica profética contra el culto de siglos anteriores y recogiendo esa misma crítica. En este sentido, el fondo de tales palabras no puede separarse de la corriente profética de que nacieron. Pertenecen a la línea profética, que corre por decirlo así como contratema junto a los sacrificios del templo en la doble gran fuga del Antiguo Testamento, rompiendo una y otra vez el molde ceremonial, para reclamar al hombre mismo en lugar del rito, su obediencia, su corazón. Es la línea en que el Antiguo Testamento se sobrepasa a sí mismo, se abre a lo nuevo y mayor que él. Así, pues, decir que en el sacrificio de la Iglesia que viene de Cristo, se cumple Mal 1,10s, significa en el fondo afirmar que en la muerte de Cristo no solo se cumple el *typos*, la verdadera significación de los sacrificios del templo, sino que, en su sentido más profundo, significa cabalmente la conclusión de la línea profética.

Con ello, sin embargo, hemos llegado al Nuevo Testamento y a plantearnos la cuestión: ¿Pasa aquí exactamente lo mismo? ¿Está también aquí la verdad del lado de los que sufren, del lado de los marcados a fuego y rechazados por los representantes del ministerio oficial? De hecho, Heinrich Hermelink ha intentado, partiendo de ahí, hacer comprender la esencia de la reforma protestante y del cristianismo inspirado en ella. Por una parte, estaría el hecho de la encarnación del Verbo de Dios en la historia, que por su encarnación correría peligro de turbación y falseamiento. Así, Dios cuidaría de la pureza de su palabra por la resistencia profética, que desencadena y pone en movimiento el Señor de la historia misma contra todas las vinculaciones demasiado estrechas de su palabra

a potencias terrenas y formas profanas de existencia [4]. «Hacer comprender no sólo intelectual, sino también religiosamente a nuestros hermanos católicos esta actitud de protesta que nos apremia e íntimamente nos inquieta desde Lutero, es nuestra verdadera tarea en el coloquio con ellos» [5].

Por muy luminoso que por de pronto aparezca parejo razonamiento, se pasan por alto, sin embargo, dos cosas, al deducir de la idea de protesta profética el derecho a una existencia cristiana fuera de la Iglesia. En primer lugar, se desconoce que los profetas de Israel a los que apela Hermelink, permanecieron profetas en Israel, sufrieron allí hasta el fin su dolor y así, como pacientes, vinieron a ser testigos o «mártires» de Dios. Y Jesús mismo realizó su misión como misión *en* Israel: «No vayáis a las naciones ni piséis la provincia de Samaría; marchad antes bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,5s) [6]; reconoció, a pesar de todo, la autoridad de los maestros de Israel. Los escribas y fariseos se sientan en la cátedra de Moisés: «Cuantas cosas, pues, os dijere, guardadlas y hacedlas, pero no hagáis conforme a sus obras; porque dicen y no hacen» (Mt 23,2s). La primera predicación apostólica y la predicación del apóstol Pablo comienzan a su vez como predicación a Israel y en Israel; sólo tras grave lucha se atreven los apóstoles, y por decisión de toda la Iglesia (Act 15,6-29), a llevar a cabo el paso a los gentiles e iniciar así aquel giro de la historia sagrada, que entraña el término de la antigua alianza y el comienzo de la Iglesia [7]. Siempre fue firme persuasión que ningún hombre podía haberse atrevido a pareja separación, sino que solo la nueva acción de Dios en Jesucristo podía justificarla; sin embargo, cuán profundamente hubo de sufrir la primera generación cristiana bajo esta separación, puede leerse en Rom 9-11 mejor que en ningún otro texto.

Con ello hemos tocado también ya el segundo punto: por la separación de los creyentes en Cristo de la comunión con Israel

4. H. HERMELINK, *Katholizismus und Protestantismus im Gespräch um die Una Sancta*, Stuttgart 1949, 49.

5. Ibid., 51.

6. J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart ²1959, 16-33.

7. Cf. E. PETERSON, *Die Kirche*, en *Theologische Traktate*, Munich 1951, 409-429; H. SCHLIER, *Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit*, en *Die Zeit der Kirche*, Friburgo de Brisgovia ²1958, 90-107.

les aparece claro que la anterior alianza de Dios era «alianza antigua»; sólo ahora se califica de tal. Juntamente se abre paso la conciencia de que en la Iglesia de Jesucristo, contra toda expectación, ya ahora, en medio de este tiempo, se realiza la alianza escatológica de Dios prometida por los profetas, la alianza definitiva e inmutable de Dios con los hombres, que no podrá envejecer nunca. Así se impone a par la pregunta: ¿Por qué pudo hacerse vieja la antigua alianza y qué hace nueva a la «nueva», es decir, definitiva e irrevocable? La respuesta había sido fácil hasta aquí: La «antigua alianza» era la alianza para el tiempo presente, la «nueva alianza» fue esperada para el otro eón. Pero puesto que la segunda alianza había comenzado ya en esta historia, la cuestión se planteó de manera enteramente nueva.

Pablo bosquejó claramente los elementos fundamentales de una respuesta en el capítulo cuarto de la carta a los Romanos. Según él, puede decirse que la alianza con Israel es condicional y esto constituye su esencia de «alianza antigua»; la nueva alianza es absoluta, incondicional, y esto constituye su esencia de alianza nueva. Ello quiere decir que Israel es recibido bajo la condición «de que cumpláis la ley», «que hagáis todo lo que está escrito en las obras de Moisés» (cf. por ejemplo Dt 11,22-31; 28). Ambas partes contraen en esta alianza una obligación: Yahveh quiere salvar a Israel, *si* Israel cumple por su parte la ley. La alianza está, pues, ligada a la condición de la moralidad humana. De ahí procede en su sentido más profundo la función de los profetas: tienen que remachar una y otra vez esta condición y advertir que toda la gloria del culto no vale para nada, si no se cumple la condición *entera*, es decir, si no se cumple toda la ley. Esto no sucedió nunca ni nunca sucederá, porque ningún hombre es enteramente bueno. Si la salud espiritual depende únicamente de la moralidad humana como condición estricta, no hay salvación para el hombre (Rom 4,14). Por todo ello, en el Antiguo Testamento queda sin solución el drama de la humanidad. No consta que no acabe simplemente como tragedia, con estridente disonancia, con la reprobación de todos los hombres.

Pero el Nuevo Testamento significa que Dios mismo se hace hombre y que, por amor del hombre Jesucristo, recibe a la humanidad que cree en Jesucristo. Con ello el drama de la historia universal se decide definitivamente en sentido afirmativo. Dios concluye

una nueva, y esta vez absoluta, alianza: la Iglesia, como nuevo pueblo de Dios, no es recibida condicionalmente por Dios, como el antiguo Israel, sino absolutamente; su recepción y no repulsa no se apoya ya en el modo siempre condicionado de la moralidad humana, sino en el modo absoluto de la obra salvadora y de la gracia de Jesucristo (Rom 4,16). La Iglesia no se apoya, como Israel, en la moralidad de los hombres, sino en la gracia que se da contra la moralidad de los hombres, en la humanación de Dios. Estriba en un «no obstante», en el no obstante de la gracia divina, que no se encadena a condición alguna, sino que se ha decidido definitivamente por salvar a los hombres. Por esta razón cabe decir que, en contraste con la comunidad de la antigua alianza, la Iglesia no es ya condicional, sino absoluta, pues estriba en el carácter absoluto de Dios. En este sentido, por su raíz que es Jesucristo, es irrechazable, es para siempre Iglesia «santa»; santa, por el no obstante inderogable de la gracia divina. Por eso, no puede tener lugar una crítica profética en el sentido antiguo de que pudiera anunciar el fin de la Iglesia, una repetida transformación en una alianza «antigua»; tal crítica no es ya posible con ese radicalismo extremo, porque no se da ya como tal el modo condicional en que podría cebarse. En su núcleo, la Iglesia representa el no obstante de la gracia divina y, por ende, algo absoluto: la definitiva voluntad salvadora de Dios. Por eso, como presencia concreta de este no obstante divino, es ella misma absoluta en el mundo, santa e insuprimible por esencia [8]. Es el auténtico lugar de la acción salvadora de Dios, junto al cual no puede el hombre buscarse una vez más un lugar propio, superior o mejor.

Con ello se dibuja ya con toda claridad la respuesta a la pregunta de que hemos partido. Podemos decir que la Iglesia es el lugar definitivo, insuperable de la acción salvadora de Dios sobre el hombre. En este sentido, el hombre no puede procurarse ya otro lugar fuera o por encima de la Iglesia, debe dar en la Iglesia su testimonio de Dios y en este testimonio entra también el *Credo ecclesiam:* creo que Dios obra por esta Iglesia la salud eterna del mundo. Pero este carácter definitivo e insuperable de la Iglesia se funda en la humanación del Verbo divino, que es la realización

8. Sobre el concepto de «absoluto» aquí empleado, cf. el excelente artículo de H. FRIES, *Absolutheitsanspruch des Christentums,* en LThK I, 71-74.

concreta del «no obstante» de la gracia. Dicho de otro modo: la Iglesia es el testimonio constante de que Dios salva a los hombres, aunque éstos son pecadores. Por eso, por venir la Iglesia de la gracia, entra también en su ser que los hombres que la forman sean pecadores.

Los santos padres expresaron este hecho con la imagen audaz de la *casta meretrix:* por su propio origen histórico, la Iglesia es «ramera», procede de la Babilonia de este mundo; pero Cristo Señor la lavó y la convirtió de «ramera» en esposa. Urs von Balthasar ha hecho ver en penetrantes análisis que esto no es únicamente afirmación histórica, en el sentido de que antes fuera impura y ahora es pura, sino que se designa así la permanente tensión existencial de la Iglesia. La Iglesia vive perpetuamente del perdón, que la transforma de ramera en esposa; la Iglesia de todas las generaciones es Iglesia por gracia, a la que Dios llama continuamente de Babilonia, donde, de suyo, habitan los hombres [9].

Lo mismo se ve si iluminamos en su verdadera profundidad el misterio fundamental de la encarnación, el misterio en que la Palabra se hizo hombre. Nos hemos acostumbrado a mirar la encarnación como el fundamento y justificación de las instituciones de la Iglesia, en que se continuaría la encarnación de Dios, su entrada en las formas de este mundo. En ello hay mucho de exacto, pero es una visión unilateral e insuficiente, si no se añade como tesis segunda que la encarnación no significa en el cristianismo nada acabado. El misterio de Cristo es un misterio de la cruz; la encarnación no hace sino comenzar aquel camino, que llega con la cruz a su verdadero punto culminante. En la teología de la encarnación entra necesariamente la teología de la cruz, y la una carecería de sentido sin la otra. Ello quiere decir que para llegar a su verdadero cumplimiento, todas las instituciones terrenas han de pasar por la cruz, toda forma terrena es provisional. Dicho de otra manera, es ciertamente falso declarar de nuevo a la Iglesia algo así como una «antigua alianza», retrayéndose a una superioridad de protesta, apelando contra ella a una palabra que en realidad no puede darse sin ella. Pero es igualmente falso presentar la encarnación como la totalidad y, por tanto, como el fin; presentar así la Iglesia como Reino de

9. H.U. v. Balthasar, *Casta meretrix*, en *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 203-305, part. 218ss; 238s; 276; cf. K. Rahner, *Die Kirche der Sünder*, Viena 1948.

Dios ya consumado, negar prácticamente su gran futuro escatológico, su transformación en el juicio final, y presentarla ya en este mundo como sin mácula y por encima de toda crítica. No, su misterio divino es administrado por hombres y estos hombres, que no han llegado todavía al fin, *son* la Iglesia.

El «no obstante» de la gracia divina, que lleva en sí el misterio precioso de lo definitivo, no ha hallado todavía su forma definitiva, sino que está ligado al signo de la cruz, ligado a hombres que necesitan de la cruz para llegar así a la gloria. No sería un «no obstante», si los hombres que tiene por objeto y entre los cuales está presente, no fueran pecadores que necesitan de la crítica y de la crisis de la cruz. Precisamente lo absoluto de la gracia incluye la insuficiencia y capacidad de crítica de los hombres a que está referido. Ahora bien, digámoslo una vez más, estos hombres *son* la Iglesia, que no puede separarse simplemente y sin más ni más de ellos, como si fuera una realidad propia, algo puramente objetivo por detrás o más allá de los hombres, siendo así que ella vive en los hombres, aun cuando los transcienda por el misterio de la misericordia divina que ella les lleva. En este sentido, la santa Iglesia permanece en este mundo siendo Iglesia pecadora, que ora constantemente como Iglesia: Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores. Así se lo predicó san Agustín a sus fieles: «Los santos mismos no están libres de pecados diarios. La Iglesia entera dice: Perdónanos nuestros pecados. Tiene, pues, manchas y arrugas (Ef 5,27). Pero por la confesión se alisan las arrugas, por la confesión se lavan las manchas. La Iglesia está en oración para ser purificada por la confesión, y estará así mientras vivieren hombres sobre la tierra» [10].

2. «*Soy negra, pero hermosa*» (Cant 1,5)

Detengámonos en este lugar para pensar más despacio, antes de sacar las consecuencias relativas a la moralidad concreta del cristiano en la Iglesia, con un ejemplo, en el problema fundamental del ser de la Iglesia en este mundo. Es la figura de Pedro, a quien,

10. *Sermo* 181, 5,7 en PL 38, 982.

en Mt 16,19, se le promete el mismo poder que, en Mt 18,18, transmite el Señor a toda la comunidad de los apóstoles, y que cifra consiguientemente y de manera ejemplar, la esencia de la Iglesia. Al discutir la cuestión sobre si la promesa del primado en Mt 16,17ss está relatada por el evangelista en su adecuado lugar histórico, hay exegetas que llaman la atención sobre el hecho de que, pocos versículos después, el Señor apostrofa como Satanás a Pedro que quería retraerlo de su pasión (16,23). Comoquiera que esta escena está históricamente atestiguada por los paralelos para su emplazamiento en Cesarea de Filipo (Mc 8,33), sería imposible poner la palabra sobre el primado a la misma hora y hacer que dentro de un breve espacio de tiempo llame el Señor a Pedro «roca de la Iglesia» y «Satanás»; ambas cosas habrían de situarse más bien en ocasiones cronológicamente separadas [11]. En nuestro contexto no podemos intentar decidir esta cuestión exegética. Prescindiendo por completo del problema de la localización histórica de la promesa del primado, podemos afirmar independientemente que, para el pensamiento bíblico, la simultaneidad de «roca» y «Satanás» (y *skandalon* = piedra de tropiezo) no tiene de suyo nada de imposible. Al contrario, para ese pensamiento que sabe de la necedad de Dios, de la victoria de la fuerza de Dios por la flaqueza de los hombres, del triunfo de Dios por la catástrofe de la cruz, semejante paradoja es típicamente característica. Este pensamiento que, como hemos dicho, llama al rey de Babilonia «siervo de Dios» (Jer 25,29) y le atribuye, por tanto, el nombre honorífico del Mesías, porque él, el reprobado, es utilizado por Yahveh como instrumento con que hace historia; este pensamiento, digo, está muy lejos de la sutileza de una lógica demasiado humana. La imagen que la Biblia comunica es más bien ésta: si se trata sólo de Pedro, si por él hablan la «carne y la sangre», en tal caso puede ser Satanás y piedra de tropiezo. Pero si no hablan por él la carne y la sangre, si Dios lo toma a su servicio, entonces puede ser realmente, como instrumento de Dios, una «roca cósmica» [12]. Esto no es expresión de su prestación propia ni de su propio carácter, sino *nomen officii*, nombre no de un mere-

11. Cf. la síntesis de bibliografía en J. BETZ, *Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus* en ThQ 138 (1958) 152-183; O. CULLMANN, *Petrus*, Zurich ²1960; A. LANG, *Der Auftrag der Kirche*, Munich ²1962, 58-99.

12. Sobre la idea de roca cósmica: J. JEREMIAS, *Golgotha*, Leipzig 1926.

cimiento, sino de un servicio, de una elección y encomienda divina, de lo que nadie es capaz por razón puramente de su carácter, y menos que nadie este Simón que, por su carácter natural, es cualquier cosa menos roca. Que él precisamente sea declarado roca, es antes que nada la paradoja fundamental de la virtud divina que opera en la flaqueza. Por sí mismo, es el Pedro que se hunde, porque le falta fe (Mt 14,30); por el Señor y por la gracia del Señor, es la roca sobre que estriba la Iglesia. Toda la figura de Pedro está definida por esta dialéctica que brilla de la manera más impresionante allí donde la encomienda es más alta: la colación del primado en Juan (21,15-17) está situada sobre el fondo de las pasadas negaciones. La promesa en Lucas (22,31s) va unida con la predicción inmediata de la negación, y la promesa en Mateo aparece al contraluz de su designación como Satanás y piedra de tropiezo. Se trata siempre de promesa de fuerza divina en medio de la debilidad humana, de suerte que Dios es siempre el que salva, y no el hombre; es siempre el «no obstante» de la gracia, que no se deja desarmar por la incapacidad del hombre, sino que en ella cabalmente consigue la victoria del amor de Dios, que no se deja vencer ni siquiera por el pecado del hombre.

Todavía hay que añadir otra idea. Por una recaída en la arbitrariedad del pensamiento humano, que no quiere percibir la gracia, sino que fantasea un secreto triunfo del hombre, nos hemos acostumbrado a separar bonitamente en Pedro la roca y las negaciones: negar, niega el Pedro prepascual; roca, lo es Pedro después de pentecostés, del cual nos forjamos una imagen extrañamente idealizada. Pero, en realidad, Pedro es ambas cosas a la vez: el Pedro prepascual es ya el que pronuncia la confesión de los que han permanecido fieles en medio de la apostasía de la masa, el que corre al encuentro del Señor sobre las aguas del mar, el que dice las palabras de insuperable belleza: «Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna y nosotros hemos creído y conocido que tú eres el santo de Dios» (Jn 6,68s). El Pedro después de pentecostés sigue, por otra parte, siendo el que, por temor a los judíos, niega la libertad cristiana (Gál 2,11ss). Siempre a la par roca y piedra de escándalo.

¿Y no ha sido fenómeno constante a través de toda la historia de la Iglesia que el papa, el sucesor de Pedro, haya sido a par *petra* y *skandalon*, roca de Dios y piedra de tropiezo? De hecho,

importará al creyente aguantar esta paradoja del obrar divino, que confunde siempre su soberbia, esta tensión entre roca y Satanás, en que se compenetran de manera inquietante los contrastes más extremos. Lutero conoció con opresora claridad el factor «Satanás» y no dejaba de tener alguna razón en ello; su pecado estuvo en no aguantar la tensión bíblica entre Cefas *(petra)* y Satanás, que pertenece a la tensión fundamental de una fe, que no vive del merecimiento sino de la gracia. En el fondo, nadie debía haber entendido mejor esta tensión que quien acuñó la fórmula del *simul iustus et peccator*, la fórmula del hombre justo y pecador en una pieza.

Acaso quien formulara de manera más dramática esta conciencia de la tensión de la Iglesia entre Cefas y Satanás, fue el donatista Ticonio. Habla de que la Iglesia tiene un lado derecho y otro izquierdo; la Iglesia sería, a par, el Cristo y el Anticristo, Jerusalén y Babilonia, y se le aplicaría la palabra del Cantar de los cantares: «Soy negra, pero hermosa» (Cant 1,5), palabras en que también Orígenes hallaba expresada la paradójica tensión, fundamental en la existencia de la Iglesia [13]. En realidad, aquí no hizo Ticonio sino extremar pensamientos que pueden encontrarse en toda la tradición de los padres y que, a su manera, críticamente limitados, fueron también aceptados por Agustín [14]. Lo que ahí aparece claro una vez más es que no pueden separarse sencillamente la «Iglesia» y «los hombres en la Iglesia»; la abstracta pureza sin mácula de la Iglesia, que de este modo destilaría, no tiene sentido alguno real histórico. La Iglesia vive por medio de los hombres en el tiempo y en el mundo presente y, a pesar del misterio divino que lleva dentro de sí, vive de manera verdaderamente humana. Hasta la institución como institución conlleva la carga de lo humano; también la institución conlleva la inquietante arbitrariedad de lo humano para poder ser piedra de tropiezo. ¿Quién no lo sabe? Y, sin embargo, y precisamente así la Iglesia es la santa, la pecadora, testimonio y realidad de la gracia de Dios que por nada puede ser vencida, de su misericordia siempre mayor, que nos ama en medio de nuestra indignidad. Precisamente en su flaqueza es y será siempre la Iglesia Evangelio

13. *In Cant. hom.* 2,4 (Baehrens 8,47); sobre Ticonio cf. el primer art. de este volumen, part. p. 22-28.

14. Cf. BALTHASAR, 300s.

de Dios, buena nueva de la salvación divina, que trasciende todo nuestro entender y esperar.

Como término de esta reflexión, citemos, en representación de otros muchos, dos textos de la cristiandad medieval para mostrar cuán profundamente vivo siguió el conocimiento del oscuro misterio de la Iglesia y cuán abierto estaba el ánimo al lenguaje profético en un tiempo que gustamos de idealizar como el tiempo del más puro esplendor de la cristiandad. En Guillermo de Auvernia, el gran teólogo y obispo de París, encontramos estas serias palabras: «...¿quién no quedaría fuera de sí de espanto, si contemplara a la Iglesia con una cabeza de asno o al alma creyente con dientes de lobo, cola de cerdo, mejillas surcadas y pálidas, con una cerviz de toro y en todo lo demás de tal corrupción y monstruosidad que todo el que lo viera quedaría petrificado de horror? ¿Quién no llamaría e imaginaría tan espantosa deformación antes bien Babilonia que no Iglesia de Cristo, quién no la llamaría más bien desierto que ciudad de Dios?... Por causa de este espantoso monstruo de los réprobos y carnales, que inundan con tanta muchedumbre a la Iglesia, que de pura paja quedan los otros cubiertos e invisibles en ella, llaman los herejes a la Iglesia ramera y Babilonia y, si se mira a los réprobos y a los cristianos de mero nombre, podrían con razón sentir y hablar así, si no extendieran estos nombres de ignominia a todos los cristianos. Esposa no lo es ya, sino un monstruo de forma y fiereza espantosa..., y es evidente que, en tal estado, no puede predicarse de ella: «Eres toda hermosa y en ti no hay mancha alguna» [15].

Gerhoh von Reichersberg, el teólogo reformista oriundo de Baviera, confiesa ser un triste espectáculo que «en medio de ti, Jerusalén, viva un pueblo casi enteramente babilónico» [16]; y hace decir a la Iglesia: «Yo, la Iglesia, no me miro a mí misma como pura, a la manera de los novacianos y cátaros, sino que sé cuántos pecadores tengo dentro de mí y no rehúso la penitencia, sino que digo:

15. Del comentario al Cantar de los cantares citado según BALTHASAR, 207; cf. la obra fundamental de H. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Munich 1958, en que se edita el texto; cf. también los otros textos de Guillermo, aducidos por BALTHASAR, 205ss y lo dicho sobre Dante 203s, que hace sentarse a la meretriz de Babilonia en lugar de Beatriz en el carro de la Iglesia y fornicar con un gigante (el rey de Francia).

16. PL 194, 40 A.

«Perdónanos nuestras deudas» [17]. ¿Es en absoluto signo de mejores tiempos que los teólogos de hoy no se atreven ya a hablar en ese tono? ¿O no es más bien signo de menguado amor, al que no se le quema ya el corazón en santo celo por la causa de Dios en este mundo (2Cor 11,2), un amor que se ha hecho romo y no se atreve ya a abrazar el sufrimiento por la amada y a causa de la amada? El que no se siente ya movido por la defección del amigo, no sufre por ella y no lucha por su retorno, ese tal ya no ama. ¿No habrá de aplicarse también esto a nuestra relación con la Iglesia?

3. *El testimonio del cristiano*

¿Cuál será, pues, la actitud del cristiano ante la Iglesia que vive históricamente: de crítica (por amor de la pureza de la Iglesia), de obediencia callada (por razón de su misión divina) o cuál otra? Querríamos decir con entera sencillez: el cristiano amará a la Iglesia; todo lo demás se sigue de la lógica del amor. *Dilige et quod vis, fac:* el lema es también aquí válido. Pero, aunque de hecho, no hay que salirse en el fondo de esta regla y la decisión de si será lo mejor hablar o callar, aceptar sin murmurar o luchar juntos con fe y celo por encontrar el mejor camino de la Iglesia en el tiempo, y a la postre sólo puede hallarse partiendo del motivo cierto del amor a la Iglesia, el teólogo querría de buena gana saber algo más preciso, interrogar sobre la estructura de este *sentire ecclesiam*, de este «sentido eclesial», para lograr una flecha indicadora del camino algo más clara, aun cuando en el momento de tomar la decisión se apele siempre al yo con su fe, esperanza y caridad personales y no sea posible refugiarse limpiamente en una regla objetiva.

Afirmemos por de pronto que la Iglesia ha recibido la herencia de los profetas, la herencia de quienes sufrieron por causa de la verdad. Ella misma ha entrado en la historia como Iglesia de los mártires, ha asumido en su totalidad la función profética de sufrir por la verdad. De donde se sigue que lo profético no puede estar muerto en ella, sino que en ella tiene más bien su verdadera patria.

17. PL 193, 1135 AD; BALTHASAR, 296.

Ahora pudiera sentirse la tentación de que, en la Iglesia, lo profético ha logrado la victoria y ha perdido, por ende, su función crítica. Pero esto significaría desconocer a fondo la esencia de la historia humana y la manera particular como existe en el mundo la nueva alianza, es decir, el Espíritu y lo divino. Y es así que ya antes hemos visto que el sacar a la Iglesia de Babilonia, su transformación de ramera en esposa, de piedra de escándalo en roca fundamental no es simplemente un acontecimiento único, de muy atrás olvidado, en los orígenes de su historia, sino que la Iglesia es siempre llamada de nuevo, está por decirlo así en todo momento al principio y el *passa;* el tránsito de la forma de existencia mundana a la novedad del espíritu, sigue siendo siempre su ley fundamental de vida. El misterio pascual es la forma permanente de la existencia de la Iglesia en este mundo.

La Iglesia vive siempre del llamamiento del Espíritu, en la crisis del paso de lo antiguo a lo nuevo. No es azar que los grandes santos no sólo tuvieron que luchar con el mundo, sino también con la Iglesia, con la tentación de la Iglesia a hacerse mundo, y bajo la Iglesia y en la Iglesia tuvieron que sufrir; un Francisco de Asís, un Ignacio de Loyola, que, en su tercera prisión durante veintidós días en Salamanca, aherrojado entre cadenas con su compañero Calixto, permaneció en la cárcel de la inquisición, y todavía le quedaba alegría y fe confiada para decir: «No hay en toda Salamanca tantos grillos y esposas, que yo no pida más aún por amor de Dios» [18]. No cedió un ápice de su misión, ni tampoco de su obediencia a la Iglesia.

Si resumimos todo lo hasta aquí expuesto, tal vez pueda formularse en síntesis la actitud del cristiano entre la libertad del testimonio y la obediencia de la aceptación, en dos polaridades fundamentales.

Primera. El cristiano sabe que el grito de los profetas ha alcanzado la victoria en la Iglesia de una manera que supera y transforma maravillosamente la perspectiva profética —no porque el hombre cumpla definitivamente la alianza, sino por la libre bondad de Dios, que es propicio a los hombres a pesar de su defección y sólo pide de ellos que acepten esta gracia y bondad fiel y humil-

18. L. v. MATT - H. RAHNER, *Ignatius von Loyola*, Wurzburgo 1955, 187.

demente. El cristiano sabe que el carácter definitivo del nuevo pueblo de Dios, que es la Iglesia, no se funda en un estado de prestaciones humanas, sino en la misericordia divina, a la que no podrá ya quebrantar ningún desfallecimiento humano. En este sentido, reconoce en la Iglesia lo definitivo de la promesa divina y, a la vez, el lugar donde es llamado a la obediencia. Ello pone a su crítica y a su protesta una barrera infranqueable. Pero sabe también que esta Iglesia, cabalmente porque vive del «no obstante» de la gracia divina, vive siempre en medio de la tentación y del desfallecimiento; sabe que la Iglesia abarca en todo momento la tensión abismal entre roca y piedra de escándalo, y hasta entre «petra» y «Satanás». Ahí radica la tensión existencial que trasciende todo ingenio humano y sólo puede ser dominada por la fe, tensión a que es llamado el cristiano en su obediencia a la Iglesia.

Es evidente que, de este modo, la obediencia precisamente como obediencia entraña también un segundo deber: el deber del testimonio, el deber de luchar por la pureza de la Iglesia contra la Babilonia en la Iglesia, que se da no sólo entre los laicos, no sólo entre los cristianos particulares, sino hasta dentro del verdadero centro de la eclesialidad, y hasta debe darse en aquel misterioso «ser menester» con que comenzó la Iglesia: «¿No era menester que Cristo padeciera todo eso para entrar así en su gloria?» (Lc 24,26). Y es claro que este testimonio será precisamente también en la Iglesia un testimonio de dolor, que encierra desconocimientos, sospechas y hasta condenación. Sin embargo, la verdadera obediencia no es la obediencia de los aduladores (los que son calificados por los auténticos profetas del Antiguo Testamento de «profetas embusteros»), que evitan todo choque y ponen su intangible comodidad por encima de todas las cosas. Es la obediencia que en el testimonio del dolor sigue siendo obediencia; la obediencia que es, a la vez, veracidad y está animada por el fuerte celo de la caridad, es la verdadera obediencia que ha fecundado a la Iglesia a lo largo de los siglos y la ha sacado una y otra vez de la tentación babilónica al lado de su Señor crucificado.

Una educación para el *sentire ecclesiam* deberá conducir cabalmente a esta serena obediencia, que procede de la verdad y conduce a la verdad. Lo que necesita la Iglesia de hoy (y de todos los tiempos) no son panegiristas de lo existente, sino hombres en quienes

la humildad y la obediencia no sean menores que la pasión por la verdad; hombres que den testimonio a despecho de todo desconocimiento y ataque; hombres, en una palabra, que amen a la Iglesia más que a la comodidad e intangibilidad de su propio destino.

Segunda. Pero puede también mirarse todo el problema desde un punto de vista más moral. El que se siente impulsado a un testimonio crítico, tendrá que considerar antes toda una serie de puntos de vista. Tendrá que preguntarse si tiene la necesaria certeza que legitima esa actitud, y deberá hacer un examen tanto más cuidadoso cuanto más alta sea la realidad contra la que se dirige, en la escala de las certidumbres teológicas. Esta escala significa, efectivamente, una gradación del interés que toma la Iglesia como Iglesia en una causa o en una tesis y, consiguientemente, una gradación también en el llamamiento a la adhesión o en el espacio que se deja libre para la crítica. Es evidente que, ante las verdades propiamente de fe como tales, toda crítica enmudece; es igualmente evidente que toda proposición que está por bajo del dogma de fe, es teóricamente variable y objeto, por ende, de la crítica. Sin embargo, antes de que un hombre se enfrente críticamente a una de las otras proposiciones, tendrá que aplicarse a fondo y duramente a sí mismo la crítica; y en unos tiempos de relativismo, de escepticismo y de opiniones orgullosas, es sin duda saludable para el hombre que haya un lugar en que, en medio del caos de las opiniones humanas, se encuentre con una autoridad, que no le llama a la discusión, sino que le pone en la actitud del oír y obedecer. He ahí un límite que debe ser bien pensado; junto a él está el otro de que es menester también tener consideración con la fe de los hermanos débiles, con el mundo incrédulo que nos rodea, y hasta con la flaqueza de la propia fe, que puede extinguirse con harta facilidad, si uno se retrae tras la barrera de la crítica y cae finalmente en el resentimiento de lo desconocido.

Hay que decir, por otra parte, que frente a estos miramientos que acabamos de mentar, hay un derecho propio de la verdad frente a la caridad y hay una ordenación superior de la verdad por encima de la utilidad, ordenación de la que fluye la estricta necesidad del carisma profético y de la que puede nacer para el particular el deber del testimonio franco. Si siempre hubiera de esperarse a decir la verdad hasta que no pueda ser malentendida ni se pueda abusar

de ella, jamás se podría proclamarla. Síguese que las limitaciones indicadas no pueden conducir en la Iglesia a condenar definitivamente al silencio al elemento profético. Su sentido es ordenarlo en la trabazón del cuerpo de Cristo, en que vige la ley de la verdad al igual que la ley de la caridad. Una vez más nos encontramos sin una regla absoluta, y debemos contentarnos a la postre con el llamamiento a la decisión obediente que nace del conocimiento de la fe.

Tercera. Renunciamos aquí a plantear las cuestiones concretas sobre la manera de esta «palabra libre en la Iglesia», sobre la parte, por ejemplo, de los laicos, sobre la significación del conjunto para la relación entre laicos y sacerdotes, sacerdotes y oficio y otras semejantes, a fin de sentar una última afirmación fundamental. Hasta aquí hemos partido siempre del individuo y de su relación con el todo. Pero ahora podemos establecer una afirmación sobre el «todo», sobre la misión de la institución y del oficio: la Iglesia necesita el espíritu de libertad y franqueza en medio de su vinculación a la palabra: «No extingáis el espíritu» (1Tes 5,19) — el imperativo vige para todos los tiempos —. ¿Quién no recordará aquí el relato de san Pablo sobre su choque con Pedro: «Empero, cuando vino Cefas a Antioquía, le resistí cara a cara, porque era reprensible... Pero, cuando vi que no andaban derechos conforme a la verdad del Evangelio, dije a Cefas delante de todos: si tú, que eres judío, vives a lo gentil y no a lo judío, ¿cómo compeles a las gentes a judaizar?» (Gál 2,11-14). Si fue flaqueza de Pedro negar la libertad del Evangelio por miedo a los adeptos de Santiago, su grandeza estuvo en aceptar la libertad de san Pablo que le «resistió cara a cara». La Iglesia vive hoy todavía de esta libertad, que le conquistó el camino hacia el mundo de la gentilidad.

Pero ¿dónde podría darse hoy día algo semejante? Actualmente no se podrá reprochar a la Iglesia, como lo hizo a la de su tiempo Guillermo de Auvergne, que ostente tal corrupción y monstruosidad, «que cualquiera que la vea quede petrificado de espanto». Tampoco se podrá decir «que el carro de la Iglesia no corra hoy día ya hacia adelante, sino hacia atrás», «que los caballos corran hacia atrás y lo arrastren consigo» [19]. Pero ¿no habrá que reprocharle que, por exceso de solicitud, declara demasiado, reglamenta

19. Citado en BALTHASAR, 205.

demasiado y que tantas normas y reglamentos han contribuido más bien a abandonar al siglo a la incredulidad, que no a salvarlo de ella; en otras palabras, que a veces pone harto poca confianza en la fuerza victoriosa de la verdad, que vive en la fe; que se atrinchera tras seguridades externas, en lugar de confiar en la verdad que vive en la libertad y no necesita de tales precauciones? [20]

Hoy tal vez tendríamos que recordar una vez más que la franqueza, la *parresia*, es una de las actitudes del cristiano que más se mientan en el Nuevo Testamento. La franqueza fue la que hizo a Pedro presentarse y predicar delante de los judíos (Act 2,29; 4,13.29.31), destacando realmente en los orígenes de la Iglesia. ¿Qué significaría para el camino de la Iglesia en el mundo, si en un siglo que tiene sed de libertad, que por el señuelo de la libertad se ha salido de la Iglesia, madurara de nuevo en ella con toda su fuerza y hasta con todo su resplandor la palabra en que san Pablo vertiera un día la preciosa experiencia de la fe: «Donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2Cor 3,17)?

20. Esta formulación, escrita en vísperas del concilio sólo en parte atañe a la situación actual; cf. como complemento el artículo siguiente y las consideraciones sobre el catolicismo después del concilio.

¿Qué significa renovación de la Iglesia? *

La gozosa emoción que provocó la idea del *aggiornamento*, hace tiempo que se ha apagado. Lo que había comenzado como un viento impetuoso y carismático de pentecostés, ha entrado a ojos vistas en el quehacer diario y se enfrenta con las fatigas de ese quehacer y con sus contrariedades. Están por un lado aquellos que piden que se hagan por fin «alfileres con cabeza», es decir, que no nos paremos a medio camino, sino que se lleve a cabo el trabajo completo.

A decir verdad, para muchos esto significa de hecho que la Iglesia debe finalmente adaptarse a la conciencia media de hoy y arrojar al montón de la chatarra todo lo escandaloso o extraño, que no puede ajustarse al medio ambiente estadísticamente documentado. Están, por otra parte, los defensores de un catolicismo antimodernista, de espíritu restaurador, del cuño de Pío IX, que dicen ahora: ¿No os lo habíamos dicho ya que esto llegaría? ¿Veis ahora adónde conducen la renovación, el concilio, el debilitamiento de la autoridad central? A la ruina completa, a la disolución, a la herejía, si no a algo todavía peor. Y ahí están, entre dos piedras de molino, los que han luchado y sufrido juntos para que se realizara la renovación y que empiezan a preguntarse si las cosas no han ido

* Las siguientes disquisiciones son reproducción de una conferencia pronunciada en Münster, el 10 de junio de 1965, ante la Sociedad de Estudiantes Católicos. El texto ha sido ligeramente retocado en algunos detalles; sin embargo, creo haber mantenido el colorido particular de aquel momento. Luego resultó que de aquí tomé algunas ideas para mi conferencia en el Congreso Católico de Bamberg («*Der Katholizismus nach dem Konzil*»); confío en que las repeticiones que ello supone, se mantengan en los límites de lo tolerable.

siempre mejor bajo el régimen de los llamados conservadores, que no bajo el dominio del «progresismo». Hans Urs von Balthasar, que hace quince años aproximadamente escribiera su valiente librito *Schleifung der Bastionen* (derribo de los bastiones) ha reconocido entre tanto que este toque de corneta obliga en adelante al corneta mismo a nueva reflexión; que se siente de manera creciente obligado desde entonces a tocar en dirección completamente distinta, en una dirección que puede poco más o menos expresarse con estas palabras: «...con apertura al mundo, *aggiornamento*, dilatación del horizonte, traducción de lo cristiano a una lengua y mentalidad inteligibles para el mundo de hoy, sólo se ha hecho una mitad. La otra es por lo menos tan importante. Únicamente la reflexión sobre el propio cristianismo, el purificar, profundizar y centrar su idea nos hace aptos para representarla, irradiarla y traducirla luego de manera fidedigna» [1].

Es sino de toda renovación tener que pronunciarse en su punto culminante y dividir los espíritus; dividirlos entre quienes quieren desentenderse del escándalo cristiano como tal, so pretexto de desterrar el escándalo de los cristianos, y aquellos que, por la pureza de su fe, quieren liberar el verdadero escándalo cristiano, al que recubre el falso escándalo de la cristiandad. Así hubo de vivirlo ya Pablo que realizó el paso del Antiguo Testamento al Nuevo por la fe en su Señor, combatió con vigor inquebrantable por la novedad y renovación cristianas contra la antigua levadura y a quien, sin embargo, casi se le cortaba la voz cuando contemplaba en qué había parado para los corintios la liberación de la ley: en el «todo está permitido» de una libertad cristiana que se volvía en gnosis, es decir, en un reformismo arbitrario [2]. Lutero pasó de otra manera por una experiencia semejante cuando, durante su estancia en la Wartburg, los tormentosos vientos de renovación parecían barrer súbitamente todos los diques, y la renovación vino a parar en iluminismo caótico; incluso en una ciudad tan sensata como Münster, se desarrollaron pocos años después procesos por los que esta ciudad ha inscrito para siempre su nombre en la historia del iluminismo

1. H.U. v. Balthasar, *Rechenschaft* Einsiedeln 1965, 7. Cf. ahora también su librillo *Cordula*, Einsiedeln 1966.

2. Cf. también H. Schlier, *Über das Hauptanliegen des Ersten Briefes an die Korinther*, en *Die Zeit der Kirche*, Friburgo de Brisgovia 1958, 147-159; id., *Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas*, l.c., 206-232.

cristiano [3]. Acaso podamos decir que, en parangón con lo acontecido entonces, todo se desenvuelve hoy con relativa innocuidad y orden. Pero la problemática de la renovación, la necesidad de llegar a un discernimiento de los espíritus, que borre la semejanza superficial que confunde la mera modernización con la verdadera renovación y procura así armas eficaces a sus adversarios, esta necesidad no se dispensa tampoco a nuestra generación. En tal sentido, la hora presente plantea imperativamente la cuestión de dilucidar la verdadera naturaleza de la renovación de la Iglesia.

I. Sentido fundamental de la renovación cristiana

1. *Planteamiento de la cuestión*

Como la expresión misma lo indica claramente, la renovación *cristiana* pretende la renovación de lo cristiano; no intenta como renovación cristiana sustituir lo cristiano por algo diverso y mejor, sino que quiere revigorizar lo propiamente cristiano en su propia novedad que nunca envejece. Pero, comoquiera que lo cristiano existe esencialmente en la Iglesia, la renovación cristiana pretende en concreto la renovación de la Iglesia; no quiere sustituir o disolver la Iglesia, sino, repitámoslo, sacarla a luz con su primitiva fuerza y pureza. Con lo dicho hemos anticipado una cuestión, que va ligada con la idea de la renovación: ¿cuál deberá ser el punto de referencia del que la posible renovación deduzca su criterio? [4] ¿Está acaso este punto de referencia en la pregunta de qué puede soportar todavía el hombre moderno de lo cristiano? ¿qué aspectos del cristianismo pueden todavía interesarle? ¿Hay consiguientemente, que mirar como criterio al hombre de hoy, al mundo de hoy, o se da el punto de referencia en la pregunta de qué es propiamente lo cristiano? Por lo que antecede, la respuesta no debería ser difícil. Mientras la renovación pretenda ser renovación *cristiana*, es decir, renovación de lo cristiano, sólo esto último puede ser su punto de

3. Cf. H. Tüchle, *Geschichte der Kirche* III, en *Geschichte der Kirche*, Einsiedeln 1965, 63s. 90s; R.A. Knox, *Enthusiasm, A chapter in the History of Religion*, Oxford 1950, 126-135.

4. Sobre la necesidad de esta pregunta para la recta inteligencia del concepto de *aggiornamento*, O. Cullman ha llamado entretanto enérgicamente la atención en *Sind die Erwartungen erfüllt?*, Munich 1966, 40ss.

partida. De lo contrario, habría que tener la suficiente honradez de decir que se aspira a la sustitución del cristianismo por otra cosa más ajustada a nuestro tiempo.

Naturalmente que el cristiano tendrá también que hacerse a la postre y muy a fondo la pregunta: ¿Por qué sigo siendo cristiano? ¿por qué quiero la renovación, es decir, la nueva y permanente vitalidad de lo cristiano y no su sustitución por algo nuevo y distinto, que puede desde luego aprovechar elementos cristianos, pero con los que no está vinculado?

Mas la misma sinceridad que fuerza al cristiano de hoy a hacerse esa pregunta, le fuerza también a separarla, como problema fundamental previo, del problema de la renovación cristiana. Justo si quiere permanecer espiritualmente sincero, no le es lícito, por una pereza que soslaya las decisiones irrevocables y no quiere desprenderse de la bella apariencia de lo pasado, mezclar ambos problemas y bajo el manto de la renovación cristiana llevar a cabo el desmontaje de lo cristiano, tal vez inconscientemente. Pero esa falta de conciencia no excusa: se funda en una cobardía del corazón que no quisiera renunciar a lo cristiano, pero tampoco aceptarlo plenamente y por eso tapa de modo vergonzante la renuncia de que se habla en el bautismo; en una cobardía, que se mantendría de buena gana en conexión con el viejo mensaje de la Biblia y se espanta del gran vacío que resultaría de una renuncia total y rotunda, pero que tampoco está dispuesta a aceptar la exigencia cristiana y así, al querer abarcar a la vez ambas cosas, el cristianismo y la comodidad de la mentalidad media moderna amparada por la estadística, no es ni fría ni caliente; está en aquella tibieza que sólo merece ser vomitada (cf. Ap 3,15s).

La primera pregunta fundamental — ¿por qué sigo siendo realmente cristiano? — debe anteponerse en el contexto de esta reflexión; hacer esa pregunta y esclarecer así la razón y sentido de la decisión cristiana será a la verdad una de las tareas más importantes de la teología de nuestro tiempo. Aquí se trata únicamente de la segunda pregunta, que supone la primera: ¿Qué quiero entonces, si me he decidido por la cristiandad y aspiro a la renovación cristiana, que debe ser renovación *de lo cristiano* y entraña, por ende, el «sí» a lo cristiano; que — con otro giro — no pretende la secreta disolución, sino la revitalización del cristianismo? En el fondo con este

esclarecimiento de la cuestión hemos logrado ya una primera respuesta. Ahora podemos decir que la renovación de la Iglesia y de lo cristiano es un proceso que supone la fe y acontece en el interior de la fe; no pretende, consiguientemente, un *minus*, sino un *plus* de cristiandad.

2. *El criterio de la renovación*

Llegados a este punto, se hace necesario considerar la estructura interna de lo cristiano, pues ahora se ve claro que ella constituye el punto de referencia de la reforma. Qué haya de hacerse concretamente en la renovación cristiana, depende por consiguiente, de esta pregunta: ¿Qué es propiamente lo cristiano? Pero no de esta otra: ¿Qué piden los tiempos modernos? El cristianismo no es una casa comercial, que esté angustiosamente preocupado por ajustar su propaganda al gusto y ambiente del público, porque tiene que despachar una mercancía que los clientes no quieren ni necesitan de hecho; así se cultiva por desgracia, no raras veces. De ser así, habría que aceptar tranquilamente la bancarrota de la empresa. En realidad, la fe cristiana es más bien (dicho con una imagen que resulta incompleta y débil) la medicina divina, que no debe dirigirse por los deseos del cliente ni por lo que le sabe bien, si no quiere dañarle; debe exigir por su parte que los hombres se aparten de sus necesidades imaginarias, que son su verdadera enfermedad, y se confíen a la dirección de la fe. Partiendo de esta imagen, podemos ya distinguir ahora entre verdadera y falsa renovación, pues ahora podemos decir que la verdadera reforma es aquella que trabaja por lo verdaderamente cristiano, que está oculto, y por lo cristiano se hace dirigir y formar; la falsa reforma es aquella que corre tras el hombre, en lugar de guiarlo, y transforma así al cristianismo en una tienda de baratijas que marcha mal y grita para atraerse a la clientela. Con ello nada se dice contra lo que hoy se llama «cura de almas que va en su seguimiento»; al contrario, si Cristo vino tras los hombres desde la eternidad de Dios hasta el abandono del infierno, la Iglesia tendrá que ir, como Cristo, detrás de los hombres y buscarlos dondequiera que estuvieren. Sólo se habla contra el tratamiento de la fe como mercancía, que se trans-

forma según el paladar de los hombres, en lugar de formar ese paladar por la fe llevándolo a lo verdaderamente humano, a lo que los antiguos llamaban *sapientia*, «gusto» por lo divino, sin la cual todo gusto humano se convierte en insipidez aburrida.

Si, partiendo de esta conclusión, buscamos lo originariamente cristiano, veremos que lo nuevo y la renovación constituyen aquí una realidad muy peculiar. Pues, como ya notamos brevemente al principio, el propio cristianismo nació como una renovación y reforma: como renovación y reforma del Antiguo Testamento. El hecho pertenece hasta tal punto a su esencia y a su definición permanente, que ha entrado en su propio nombre: el cristianismo es el «Nuevo» Testamento; es, por esencia, renovación perpetua del hombre viejo para renovarle, de la antigua alianza para hacerla nueva. Siendo como es renovación esencial del hombre y de la alianza, existe en un plano en que no se da lo acabado de una vez para siempre ni lo existente inmutablemente asegurado; su ser consiste en la perenne novedad del paso constante de la antigua a la nueva alianza, del hombre como es ahora y ha sido siempre, al hombre como debe ser ahora y para siempre. Agustín lo formuló maravillosamente en su exposición del salmo 95: «Cantad al Señor un cántico nuevo, cantad al Señor toda la tierra... El cántico viejo lo canta el amor de la carne; el nuevo, lo canta el amor de Dios. Todo lo que cantas inspirado por el amor propio, es cántico viejo, aun cuando exteriormente se oigan en él las palabras del nuevo... Mejor cántico es el silencio del hombre nuevo que el cantar del viejo... Amas y callas: el amor mismo tiene su armonía delante de Dios, y hasta el amor es un cántico en sí mismo» [5]. Ello quiere decir que la renovación propiamente dicha no está en las nuevas letras; el que se logre, depende del grado en que las nuevas formas se conviertan en medio para dar el paso esencial que consiste en la transición del hombre viejo al nuevo, del amor propio a la caridad. También la nueva liturgia será un cántico viejo, si no emprende una y otra vez el camino para ser medio del amor que nos une con Jesucristo. No basta sustituir viejas rúbricas por rúbricas nuevas, si no se pone en claro la insuficiencia de todo lo ritual y su mero carácter de servicio para lo que es más que rúbrica y rito.

5. *In Ps* 95,2 en CChr 39, 1343.

II. Renovación de los cristianos y renovación de la Iglesia

Con esta idea hemos llegado a un punto crítico de nuestras reflexiones; porque, si la letra, la forma exterior, resulta tan indiferente como pudiera ahora parecer, en tal caso la renovación habría de disolverse en un llamamiento puramente personal, en algo meramente espiritual; y entonces apenas si puede haber ya propiamente renovación eclesial, que no es una simple renovación individual cristiana, para la cual parecen casi indiferentes las formas e instituciones en que se realiza el todo. Sin embargo, semejante idea desconocería por completo la dimensión del hombre hacia los otros hombres, el carácter colectivo e histórico del hombre, por el que ha de entenderse la importancia de lo eclesial en general y, por lo mismo la importancia de la forma eclesial de la fe. Por esta razón, la renovación cristiana debe iniciarse desde luego, esencial y fundamentalmente, por la renovación de los cristianos, si no quiere quedarse en bronce que suena y campana que retiñe; pero debe expresarse en una renovación de la forma eclesial, si no ha de quedarse en entusiasmo que se desvanece sin efecto.

Sólo así hemos llegado al problema de la renovación de la *Iglesia* en sentido propio y estricto. Para encontrar aquí una respuesta, sería necesario plantear esta cuestión: ¿Qué es falso en la Iglesia, medido por la medida del origen? Ésta es exacta y únicamente la cuestión que debe imperar como criterio en todo esfuerzo por la renovación de la Iglesia. Para asegurar que esa pregunta, y el empeño de renovación derivado de la misma, no se convierta en una restauración quebradiza de los bellos orígenes que soñaron los románticos, sino en una nueva traducción de la única verdad y realidad de la alianza de Dios con los hombres a los tiempos siempre nuevos, será preciso que tal pregunta esté sostenida por la sinceridad y pureza de verdad, que define el origen cristiano como fuerza fundamental y obliga a aceptarlo cada vez de nuevo en la veracidad del propio ser, porque sin esa veracidad el amor mismo no pasaría de ser una nube sentimental.

Así pues, podríamos intentar un rastreo de nuestro tema interrogando qué sea lo falso en la Iglesia; no qué sean las menudas deformaciones particulares, que se infiltran día a día con las que

hombres «viejos» administran el Nuevo Testamento de manera vieja, sino las desviaciones que van hasta lo hondo: aquel enraizamiento en el mundo, que hoy día se gusta calificar de giro constantiniano; aquella desviación medieval de la identificación de la Iglesia con la sociedad cerrada del occidente cristiano, en que los sucesores de los apóstoles, a quienes se les dijo que no deben imitar a los grandes de este mundo (Mc 10,42; cf. 1Pe 5,3), hallaron súbitamente como cosa recta el ser príncipes de esa sociedad, después que sus antecesores, ya desde el siglo IV, no encontraron inconveniente en colgarse las insignias de los funcionarios romanos [6]. Habría, finalmente, que preguntar por los encogimientos derivados de la posición a la Reforma protestante. En los tres casos rastrearíamos los «envejecimientos» de la «nueva» alianza, que han resultado del retorno a lo precristiano tanto en el mundo gentil como en el judío. Aquí podría verse de un modo realmente claro que las deformaciones de lo cristiano proceden de la recaída del nuevo en el «cántico viejo» y quedaría patente la verdadera esencia de la novedad y renovación cristiana. En realidad, el giro constantiniano y la teología medieval del imperio sólo son de criticar por cuanto renuevan la antigua polis y la teocracia veterotestamentaria: vino viejo echado en el odre nuevo (Mc 2,22), vieja levadura mezclada con la nueva (1Cor 5,7); como de hecho no tuvo inconveniente en declarar Ambrosio: al aceptar la Iglesia la levadura de los fariseos, la añade a harina espiritualmente reblandecida [7]. Una exégesis alegórica se convierte aquí en expresión concisa de la realidad histórica de la Iglesia; la aplicación literaria de la palabra de la Escritura es expresión sorprendentemente radical de un proceso que se da de hecho siquiera no pueda desconocerse el grave problema de las posibilidades de realización de la nueva alianza en un mundo que ha permanecido viejo, problema que se perfila en el fondo de la historia de la Iglesia.

Con ello nos encontramos, sin notarlo, en nuestra propia situación. Aquí no será posible pasar en silencio que quienes menos razón tienen para juzgar la fusión posconstantiniana y medieval de Iglesia y mundo son quienes hoy se desgañitan pidiendo más «encarnación de la Iglesia», y no parecen verla nunca bastante cercana al mundo ni bastante moderna. Porque el fondo del acontecimiento a finales de la antigüedad y en la edad media fue cabalmente la unión de lo que entonces era el «mundo de hoy». Y tampoco se podrá pasar por alto que, en tales procesos, hay una medida indiscutible de legítima siembra de lo cristiano en el mundo, aunque aparezca casi inseparablemente unido con ello lo problemático y peligroso de todas las «encarnaciones» demasiado definitivas, de toda renovación demasiado fuerte con miras al espíritu y a la historia del tiempo.

Volvamos una vez más a las desviaciones de tiempos pasados, que oscurecen nuestro presente cristiano. Además de los procesos de la edad media y de la antigüedad, habría que considerar la desviación más próxima a nuestro presente y que, por ello, grava de manera más inmediata; nos referimos al estrangulamiento de lo cristiano, que tuvo su expresión en el siglo XIX y comienzos del XX en los *Syllabi* de Pío IX y Pío X, de los que dijo Harnack, exagerando desde luego, pero no sin parte de razón, que con ellos condenaba la Iglesia la cultura y ciencia modernas, cerrándoles la puerta [8]; y así, añadiremos nosotros, se quitó a sí misma la posibilidad de vivir lo cristiano como actual, por estar excesivamente apegada al pasado. Si echamos una mirada retrospectiva a las experiencias por las que entretanto hemos pasado, a los procesos en que la Iglesia buscó su defensa aferrándose al pasado, tendremos que decir que también aquí se cumple aquello de no poder recoger maná para el día siguiente, si no se quiere que se agusane (cf. Éx 16,19s); sólo se puede recoger lo que basta para cada día confiando en la bondad divina y encomendando a Dios el día de mañana: a cada día le basta con su propia malicia (Mt 6,34) [9].

6. Cf. TH. KLAUSER, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*, Krefeld 1948; id., *Bischöfe auf dem Richterstuhl: Jahrbuch für Antike und Christentum* 5 (1962), 172-174; id., *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn [5]1965, 36-40, 191ss.

7. *De paenit*, I 15, 82 en CSEL 73, 157. Debo la cita de este texto al trabajo, de importancia extraordinaria para el problema de la relación de la Iglesia y del Antiguo Testamento, de mi alumno V. HAHN, *Das neue Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente*, Münster 1969, 433-447.

8. «El *Syllabus*, que, junto con algunas cosas malas, condenó también en su totalidad el espíritu bueno del siglo XIX.» *(Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, 1932, 757 nota 1).

9. La comparación con el maná me salió al paso en contexto semejante, pero con otra interpretación en G. MARON, *Credo in Ecclesiam?*, en *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 15 (1964), 1-8.

III. Verdadera y falsa renovación

Con lo dicho hemos establecido las cuestiones latentes al problema de la renovación de la Iglesia. Pero el simple enunciado de esas cuestiones significa también confesar ya que su respuesta rompería el marco de este breve ensayo. Así, en una última parte, querría señalar un atajo y plantear la cuestión de las desviaciones que nos fuerzan a la renovación, únicamente dentro de los orígenes cristianos, en que puede encontrarse ya prefigurado en germen todo lo posterior. Hemos visto efectivamente que la obra de Jesús mismo fue esencialmente «renovación», renovación en concreto del Antiguo Testamento. De ahí que en esta obra pueda leerse ejemplarmente el camino de la renovación en general, que también aquí se separa de falsos ensayos de reforma a derecha e izquierda.

La renovación de Jesús se enfrenta, por una parte, a los ensayos de renovación de Qumrán y de los fariseos y, por otra, al modo de entender la renovación, tal como se reflejaba en la actitud de los saduceos. Con todos tres parece a veces relacionarse hasta las coincidencias verbales, de suerte que los tres grupos pudieron al principio ver en ella a su aliado; pero de los tres la separa un abismo. En el fondo, en este acontecimiento está ya captado de antemano, como en un espejo, lo que será para siempre, en la visión cristiana de la fe, la inteligencia y la mala inteligencia de la renovación. Por eso podemos contentarnos, en un último paso, con presentar a título indicativo tales contrastes con la renovación de Jesús para lograr así un esbozo de lo que debe ser y será siempre el plano arquitectónico general de la renovación eclesiástica.

1. *La idea de renovación entre los fariseos y en el grupo de Qumrán*

La manera como fueron vividos entre los fariseos y en Qumrán los imperativos del Antiguo Testamento, parece a primera vista llenar todos los requisitos de una renovación verdaderamente espiritual. Toda relajación mundana viene estrictamente rechazada hasta la solución radical del grupo de Qumrán, que deja el mundo y se

construye su propio mundillo aparte. La herencia espiritual tradicional se acepta con el mayor rigor y con una seriedad radical *hasta* la absoluta fidelidad a la letra en los fariseos, que aún fue superada por los esenios [10]. Sin embargo, precisamente en este doble «hasta» va también implícito el verdadero fallo de ese camino. En último término, no se trata ya del espíritu, sino de la letra que se ha hecho suficiente; pero una renovación espiritual no puede venir de la letra ni de la literatura de un sistema, sino que debe realizarse espiritualmente, partiendo del sentido y no de sus exteriorizaciones. El mero aferrarse a todas las posiciones que fueron un día conquistadas, no salva ni renueva, porque la fe es algo distinto que una suma de ejercicios de piedad. Lo que importa no es que se hagan muchas cosas, sino que se obre la verdad en la veracidad, porque verdad sin veracidad ha perdido su alma y queda ineficaz aun cuando verdad. La fe no es cuestión de cantidad, de dilatados ejercicios y acciones, por lo que tampoco puede renovarse porque se añadan nuevas devociones a las antiguas, ni se la puede tampoco dañar porque disminuya la cantidad de los ejercicios. La fe es vida, que, como vida del espíritu, sólo prospera en la veracidad, que requiere la libertad como marco para su realización.

¿Quién podría poner en duda que también hoy se da en la Iglesia el peligro del fariseísmo y del qumranismo? ¿No ha intentado efectivamente la Iglesia, en el movimiento que se hizo particularmente claro desde Pío IX, salirse del mundo para construirse su propio mundillo aparte, quitándose así en gran parte la posibilidad de ser sal de la tierra y luz del mundo? El amurallamiento del propio mundillo, que ya ha durado bastante, no puede salvar a la Iglesia, ni conviene a una Iglesia cuyo Señor murió fuera de las puertas de la ciudad, como recalca la carta a los Hebreos, para añadir: «Salgamos, pues, hacia él delante del campamento y llevemos con él su ignominia...» (Heb 13,12s). «Afuera», delante de las puertas custodiadas de la ciudad y del santuario, está el lugar de la Iglesia que quiera seguir al Señor crucificado [11]. No puede caber duda de lo que, partiendo de ahí, podrá decirse de los bien intencionados es-

10. Sobre el conjunto cf. M. Simon, *Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi*. Einsiedeln 1964; cf. también A. Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung*, Friburgo de Brisgovia 1958.

11. Cf. sobre la exégesis J. Jeremias, πύλη en ThW VI, 921s. Cf. también el estudio siguiente.

fuerzos de quienes tratan de salvar a la Iglesia salvando la mayor cantidad posible de tradiciones; de quienes a cada devoción que desaparece, a cada proposición de boca papal que se pone en tela de juicio barruntan la destrucción de la Iglesia y no se preguntan ya si lo así defendido puede resistir ante las exigencias de verdad y veracidad. En lugar de hacerse esa pregunta nos gritan, poseídos únicamente del pánico de la destrucción: ¡No demoláis lo que está construido; no destruyáis lo que tenemos, defended lo que se nos ha dado!

Ante tales gritos, uno recuerda el problema espiritual del Israel actual, según lo ha pintado de manera impresionante B. Freudenfeld en su libro sobre Israel [12]. Según Freudenfeld, la joven generación de Israel percibe «que Israel necesita de una forma propia y obligatoria. El Estado de bienestar social no puede serlo por sí solo» [13]. ¿Entonces qué? La existencia entera de Israel está tan radicalmente definida por lo religioso, por la herencia de las promesas y de la fe, que querer liberarse de esas raíces significaría degradar hasta el absurdo la enorme pasión de una supervivencia bimilenaria en la diáspora y negar así en definitiva la propia existencia o por lo menos arrancarle su centro vivificante. De ahí que no pueda bastar la idea de un Estado meramente liberal y socialista; en la existencia de este pueblo hay un llamamiento de naturaleza más profunda que reclama respuesta. ¿Qué será, pues, Israel? A la respuesta profana, que en el fondo se destruye a sí misma, ha opuesto el rabinismo la suya que es la de la más estricta ortodoxia. Según ella, Israel tiene que ser «la alianza renovada sobre el fundamento de la Thora, en el rigor de las leyes y en la observancia de la tradición» [14]. Con ello queda Israel desgarrado en la tensión casi insoportable, que puede formularse en las antítesis: «Aquí Sión, allí otro pueblo. Aquí sinagoga, allí democracia liberal socialista. Aquí Thora y Talmud, allí los derechos fundamentales comunes a las constituciones de occidente» [15].

Es evidente que la idea religiosa de antaño debe acreditarse hogaño y cobrar así fuerza transformadora. Pero el cuadro que aquí

12. B. Freudenfeld, *Israel, Experiment einer nationalem Wiedergeburt*, Munich 1959, part. 131-154. Lo que sigue se relaciona estrechamente con las disquisiciones de Freudenfeld.
13. Ibid., 135.
14. Ibid., 141.
15. Ibid., 140.

traza Freudenfeld es profundamente pesimista. El rabinismo se encuentra ante una situación nueva por completo en cuanto que, por primera vez en su historia, está en medio de una población judía cerrada ante una mayoría de disidentes religiosos. «El intento de crear la unidad religiosa sin herir el pluralismo cultural del pueblo, ha fracasado hasta hoy» [16]. El rabinismo se ha mostrado impotente y «se ha refugiado de esta impotencia en el inexorable rigor del conservadurismo» [17]. «Tal vez pueda discutirse si la paralizante esterilidad espiritual de esa jerarquía es consecuencia de su seguridad legalista o si la seguridad cuasiteocrática de su oficio ha sido conquistada como sorda compensación de la falta general de respeto naturalmente sentido» [18]. Si, frente al hecho de que la ortodoxia no ha sido capaz de formar una conciencia y quedando, por otra parte, en pie el deseo de una interpretación más profunda, el Estado y los sindicatos han tomado finalmente la iniciativa e introducido en las escuelas la formación obligatoria en la «conciencia judía», ello demuestra que la evolución espiritual pasa lógicamente sin rozar a quienes se resisten a cualquier evolución [19].

Al cristiano que oye esto puede sucederle como a Ulises en la corte de los feacios. Oyendo al cantor, Ulises llora ocultamente, porque ha reconocido que lo que se canta es la historia de su propia vida. Israel es un espejo del mundo y la problemática de Israel es la problemática de la hora del mundo de hoy en general, sólo que con agudeza y extremosidad particular; para nosotros los cristianos es tan instructivo y saludable, porque ahí vemos como expectadores nuestro propio drama y podemos leer el juicio de la historia sobre nosotros mismos. ¿O es que no se enfrentan en cierto grado también entre nosotros el relativismo de una ciencia de las religiones que corresponde a la inteligencia, pero deja vacíos los corazones, y el estrecho ghetto de una ortodoxia, que a menudo no sospecha lo ineficaz que es entre los hombres y que, en todo caso, se hace a sí misma tanto más ineficaz cuanto con mayor obsesión defiende su propia causa?

Es evidente que así no puede realizarse la renovación de la Iglesia. El intento falló ya en el celoso Pablo IV, que quiso anular el

16. Ibid., 142.
17. Ibid., 141.
18. Ibid., 143.
19. Ibid., 146.

concilio de Trento y renovar la Iglesia con el fanatismo de un zelota [20]. Frente a semejante zelotismo aparece luego, como una promesa esperanzadora, un cristiano tan hombre de mundo como fue el cardenal legado Ercole Gonzaga en el último período del concilio tridentino, quien replicó a sus críticos ultracelosos: «Soy católico y quisiera ser un buen católico. Si no pertenezco a la hermandad del rosario, paciencia; me basta con pertenecer a la hermandad de Cristo» [21].

En realidad, esa actitud está mucho más cerca de la auténtica renovación que la piedad de los demasiado piadosos, quienes a la postre defienden la letra contra el espíritu y olvidan el núcleo por la cáscara. Tal vez partiendo de aquí sea posible acuñar una fórmula positiva y muy sencilla para expresar la esencia de la renovación de la Iglesia. Ésta no consiste en los muchos ejercicios e instituciones exteriores, sino en una sola cosa: en estar enteramente en la cofradía de Jesucristo.

2. *La falsa interpretación saducea*

La otra falsa interpretación, la de los saduceos, que nos toca examinar en este lugar, la hemos anatematizado ya en el fondo al principio de nuestras reflexiones. Es la falsa interpretación liberal, que trata de aproximar la fe al mundo extrayendo de ella todo lo que pudiera desagradar al mundo. Aquí queda desde luego arrasado el amurallamiento de lo cristiano, que le impide operar en el mundo; pero la fe no sirve ya de levadura del mundo, sino que se transforma ella misma en mundo y no se hace por ello más interesante o más eficaz, sino completamente superflua [22]. No puede seguramente negarse que algo de eso se da hoy día en gran escala. Hay una forma de teología antiteológica, en que la gran realidad de la hermenéutica degenera en un método para tergiversar la totalidad del mensaje cristiano en palabras sin contenido y demostrar que significan poco más o menos lo contrario de lo que normalmente sería su

20. Cf. H. JEDIN, *Breve historia de los concilios*, Herder, Barcelona ³1963, 124.

21. Citado en H. JEDIN, *El concilio de Trento en su última etapa*, Herder, Barcelona 1965, 26.

22. Cf. sobre este punto y en general sobre toda la cuestión aquí tratada el importante libro de R. SCHUTZ, *Unanimidad en el pluralismo*, Herder, Barcelona 1968.

sentido [23]. El contenido de dicha teología consiste en el fondo únicamente en explicar a los hombres que las cosas no tenían propiamente el sentido que se les ha dado; en el fondo, nada significa nada; del conjunto, que a primera vista se presentaba tan incitante y con exigencias de fe pueden deducirse, con sólo aplicar la recta hermenéutica, unas verdades existenciales completamente plausibles e inocentes, por las cuales nadie puede molestarse en serio, pues son tan generales que se las tendría por perogrulladas, si no se las hubiera sacado, con tal despliegue de erudición, de textos que significan cosas muy distintas para una inteligencia sencilla. No sólo estoy convencido de que con tal artificio no se saca aceite de las piedras (quiero decir: no se lleva a nadie al cristianismo), sino que opino también que, de llegar a tales formas de pensar, sería mejor arriar la bandera, confesar que no puede darse ya al cristianismo sentido alguno y renunciar, por ende, en el futuro al minucioso trabajo de sacar de los textos históricos unas verdades existenciales que pueden obtenerse más fácilmente sin ellos. Mas, por lo que atañe a la fe, hay que decir aún hoy día, siguiendo al apóstol san Pablo, que no debe intentarse ajustarla al esquema de este mundo (cf. Rom 12,2). Es demasiado grande para que se la pueda embutir en ese esquema, porque creer quiere decir justamente traspasar ese esquema por demasiado pequeño para el hombre. Por eso, nunca jamás bastará para el cristiano familiarizarse con los datos y requisitos del mundo; el cristiano debe familiarizarse sobre todas las cosas con Dios. Tal vez me sea lícito esclarecer brevemente mi pensamiento con un ejemplo. Cuando hoy día en las reflexiones sobre la reforma de la formación sacerdotal se encarece tanto que el teólogo debe conocer el mundo, puede haber sin duda mucho de exacto frente a la falsa muralla de que hemos hablado; pero nos gustaría oír también, por añadidura, que el teólogo debe ser conducido a una profunda y viva familiaridad con su Dios, única que le hará idóneo para anunciar a los hombres la cercanía de ese Dios.

Preguntémonos una vez más al término de estas reflexiones: ¿Qué significa la renovación eclesiástica? Al preguntárnoslo, tal

23. Compárense los ejemplos aducidos por J.S. ROTHENBURG, *Der Christ vor den Herausforderungen der modernen Theologie*, en «Calwer Hefte» 77 (1966), 16-19, a los que podrían entretanto añadirse otros del campo político.

vez se nos imponga una vez más el recuerdo de aquel cardenal de Trento que posponía la cofradía del rosario, porque para él era más importante la cofradía de Cristo. Creo que, de la mano de este dicho tan chistoso como serio, puede desde luego decirse en buen sentido que la renovación es simplificación. Pero no hay que olvidar que existe una doble sencillez. Existe la sencillez de la comodidad, que es sencillez del pobre, una falta de riqueza, de vida y de plenitud. Y existe también la sencillez de lo primitivo, que es la verdadera riqueza. Renovación es simplificación, no en el sentido de recorte y empequeñecimiento, sino en el sentido de hacerse sencillo, de retornar a la verdadera sencillez, que es el misterio de la vida. Es una vuelta a la sencillez que en el fondo es un eco de la sencillez del Dios único. Hacerse sencillo en este sentido sería la verdadera renovación para los cristianos, para cada uno de nosotros en particular y para la Iglesia universal.

¿Una Iglesia abierta al mundo?

Reflexiones sobre la estructura del concilio Vaticano II

Si se compara el concilio Vaticano II con otros concilios anteriores, tanto respecto de sus efectos inmediatos dentro de la Iglesia como respecto del estilo de su movimiento espiritual, parece resultar a primera vista un caso de excepción, que obliga a reflexión. Otros concilios que, como éste, se entendieron a sí mismos como concilios de reforma, se opusieron al amundanamiento de la Iglesia y estaban de alguna forma animados por aquel inflamado «solo», que Ignacio de Loyola formuló como la pasión de su vida en su *Soli Deo gloria,* en que aparece comprendido y eclesialmente integrado el triple «solo» protestante: *sola scriptura, sola gratia, solus Christus.* Pudiéramos decir que aquellos concilios estaban animados por el impulso de espiritualización, de radicalismo de lo cristiano, que se limpia de lo mundano y reaparece claramente en su pretensión y sentido absolutos como separación de lo que no es Cristo, en el sentido de las exigencias del seguimiento: «Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas y hasta su propia vida, no puede ser mi discípulo» (Lc 14,26). Este concilio se opuso, al parecer, precisamente a semejante pasión espiritual; en lugar del exclusivo «solo», formuló más bien un «todo» inclusivo: todo está penetrado por fuerzas cristianas. Todo está abierto para Cristo, para todo debe estar abierta la Iglesia. El concilio se propuso, al parecer, no la desmundanización, sino la apertura al mundo; en lugar del ana-

tema que corta y limpia ofreció la interpretación aclaratoria que reconoce hasta en el ateísmo el impulso hacia lo cristiano.

En parangón con la historia anterior de los concilios, esto tuvo también como consecuencia un peculiar desplazamiento de los frentes, por lo que atañe al eco producido por el concilio. El aplauso vino por de pronto de fuera, de quienes no comparten la vida y la fe de la Iglesia, mientras que los fieles partícipes de la vida eclesiástica pudieron sentirse más bien como condenados. El mundo pareció asentir al movimiento del concilio, porque se sentía así confirmado, mientras dentro de la Iglesia contrastaban cierta vacilación y desconcierto.

Esta situación que toca al núcleo de la peculiaridad histórica del último concilio, plantea sin género de duda algunas cuestiones importantes. Hay que preguntarse —y recoger así seriamente el problema de los llamados conservadores—, si el movimiento de este concilio ha sido legítimo y, si lo ha sido, qué ha significado propiamente. Este movimiento (como hemos visto) puede describirse concisamente con el lema de «apertura al mundo». ¿Corresponde ese movimiento a la esencia de la Iglesia y a su mandato esencial, o es como afirmaba la oposición conciliar, directamente opuesto a su esencia? A lo que yo creo, sólo esta pregunta descubre el verdadero núcleo de la disensión dentro del concilio, sólo ella revela el verdadero problema del concilio y demuestra lo profundo y serio de la cuestión planteada. Y es evidente que esta cuestión no ha terminado con el concilio, sino que, en el fondo, sólo ahora se decide por la manera de su aceptación eclesiástica. Los llamados innovadores pueden y deben demostrar ahora que el movimiento por ellos querido fue renovación y no «amundanamiento».

Con esta alternativa se da una cierta decisión anticipada, sobre la que debemos ahora reflexionar más a fondo. Voy a proceder de manera que analizaré primero la cuestión fundamental de la posibilidad de una apertura al mundo, y ello partiendo del dato fundamental de la fe cristiana, del credo cristológico. Luego, en una segunda parte, se comparará la abertura conciliar concreta con la proposición fundamental cristológica.

I. Principios sobre la cuestión de la apertura de la Iglesia al mundo

La Iglesia vive del misterio trinitario que le fue revelado en Cristo. Con otras palabras, el hecho de que haya Iglesia procede de que Dios se ha abierto. Este abrirse de Dios y su consiguiente apertura se llama, en la historia universal y en la historia sagrada, Jesucristo. Dios se ha abierto, se ha «mundanizado», ha tomado carne. Salió del círculo del amor trinitario, de forma que ahora se pone en él de manifiesto, plenamente y para siempre lo que significa el *Bonum diffusivum sui*. El amor debe comunicarse y Dios no es amor comoquiera, sino *el* amor mismo, de quien todo otro amor tiene su nombre, su esencia y su ser. El Dios entendido como amor no se deja aprisionar en los conceptos de «substancia» y «subsistencia». La substancia, el existir en sí que para la antigüedad aparecía como la suprema posibilidad del ser, no es ya lo más grande; ahora se revela como algo más grande el no poder y no querer permanecer en sí mismo, sino salir de sí, abrirse para comunicarse y prodigarse.

Pero demos un paso más: ¿A qué tiende la acción aperturista de Cristo, de que Dios salga de sí y se encarne? ¿Acaso a confirmar al mundo en su ser y realidad mundanos y a ser su compañero, dejándolo totalmente como es? La pregunta puede parecer retórica, pero haremos bien en no despacharla tan simplemente. Porque a la acción de Cristo corresponde lo inesperado, un *commercium*, es decir, un intercambio entre Dios y el hombre y, en este sentido, algo que podemos designar desde luego como «diálogo». Una vez más queda, pues, atrás el mundo de las ideas antiguas, que no admitía una acción de lo inferior sobre lo superior, ni que el de arriba escucha al de abajo, excluyendo por consiguiente y vedando el intercambio. Pero es a la par evidente que este comercio sería una realidad engañosa, si tratara al mundo como de su misma categoría y no acabase por levantarlo hacia Dios. Que aquí haya comercio, que Dios tome lo nuestro para dar así y no de otra manera lo suyo, es un gesto de nobleza que acepta la pobreza del mendigo como su riqueza, para hacerle tolerable el regalo de la riqueza, al que él no puede en el fondo corresponder con nada. Esta situación aparece

clara, si recordamos que la teología, siguiendo a la Escritura, ha descrito la apertura de Dios al mundo, en Cristo, con la idea de «envío» *(missio)*. Su fin es penetrar al mundo con la palabra de Dios y transformarlo así en la unidad de amor con Dios.

Si la Iglesia no tiene una esencia y significación propia al margen de Cristo, sino que debe ver su sentido en ser instrumento del movimiento de Jesucristo, síguese que, partiendo de ahí, quedan dibujados con suficiente claridad su dirección y su mandato. No hay posibilidad para la Iglesia de encerrarse en sí misma, satisfecha de lo alcanzado. Ella misma es el gesto de apertura y debe ponerse perpetuamente al servicio de tal gesto y realizarlo históricamente. Pero ese gesto no tiene finalidad alguna en sí mismo, sino que su único fin es introducir en el *sacrum commercium*, en el sagrado comercio que comenzó con la humanación de Dios. De donde se sigue, que sólo hay legítimamente una doble forma de apertura eclesiástica al mundo, siquiera esa forma haya de darse siempre: la misión como continuación del movimiento de envío y el sencillo gesto del amor desinteresado en continuación del amor de Dios que se derrama aun allí donde queda sin respuesta. Ahora bien, con esto queda ya sentado un criterio muy claro para las posibilidades de «la apertura al mundo» por parte de la Iglesia. Es siempre legítimo lo que es acto de verdadero amor; son legítimos (y esto va estrechamente unido con lo otro) aquel tender la mano y aquellas aperturas que son requeridas por el mandato de la predicación misionera. Son ilegítimas aquellas aperturas y aquel tender la mano que contradicen al mandato de la predicación (la «misión»). El servicio a la misión, juntamente con el servicio a la caridad, constituye el canon doble y uno, por el que debe medirse cuál es la verdadera apertura de la Iglesia, verdadera, es decir, cristológicamente adecuada, y cuál es la falsa apertura, es decir, la que mundaniza.

Surge aquí una objeción. ¿No son el trabajo misionero y el amor desinteresado antítesis excluyentes? De hecho se pide hoy día de múltiples formas que, en lugar de la misión, se imponga cada vez más la apertura enteramente desinteresada de la Iglesia, en que no tienda a la conversión, sino que se dirija simplemente al otro por amor de él mismo en un verdadero amor desinteresado, un amor sin segundas intenciones. Con ello entra en juego una comparación que es muy esclarecedora de este pensamiento dominante:

así como el Estado verdaderamente generoso debe procurar ayuda a los países en vías de desarrollo sin condiciones políticas, sin imperialismo interesado alguno, que trata de acrecer su propio poder con la ayuda al otro, así también la Iglesia debería renunciar a todo linaje de imperialismo espiritual y servir al hombre sin aspirar a aumentar la estadística de los católicos. Sin embargo, esta comparación manifiesta claramente un enorme error sobre lo que son la Iglesia y sus misiones. Si las misiones representan un imperialismo de Iglesia que las impulsa de forma más o menos egoísta para aumentar el número de sus miembros y acrecentar así su influjo como organización y su poder como institución, en tal caso no tienen las misiones derecho alguno. En la medida que se propusieran tales fines, no podrían ciertamente apelar a Cristo. Pero si pesa sobre la Iglesia el mandato de propagar la palabra del amor divino, que a ella se ha dirigido y es su propia y auténtica riqueza, comunicar la experiencia de la palabra de Dios y, en ella, la experiencia del amor salvador de Dios, en tal caso ese mandato no consiente ninguna excepción. En tal caso, sería, a la inversa, egoísmo, comodidad y cobardía punibles si quisiera poner bajo el celemín, en cualquier tiempo y lugar y por cualesquiera razones, esta palabra y este mandato, para aparecer más humanitaria y desinteresada. Indudablemente, en la objeción mentada se expresa un peligro que debe tenerse en cuenta al tratarse de las misiones; éstas pueden convertirse en un imperialismo espiritual degenerando así en caricatura de sí mismas. Pero no lo son mientras se realicen a impulsos de la fe y por obediencia a la fe. Así como Dios no levantaría al mundo, sino que lo rebajaría, si por un *amour désintéressé* no lo atrajera a sí mismo y lo confirmara en lo que es, así la Iglesia caería en egoísmo espiritual, si se limitase a ayudas humanitarias y no distribuyera lo que tiene de más propio. Donde las misiones se realizan por espíritu de fe, no surge oposición alguna con el desinterés del verdadero amor, sino que son su forma más alta: transmisión del llamamiento divino, que entraña eterna bienaventuranza.

Lo dicho no excluye que, en su calidad de organización humana, que también es, no participe, en casos dados, la Iglesia en acciones humanitarias de ayuda que son entonces un sencillo testimonio de amor humano y cristiano; no excluye que la Iglesia

reconozca que la mejor manera de misionar, es decir, de transmitir el amor de Jesucristo y su palabra sea en determinada situación la de servir al otro, por decirlo así, con amor callado, sin ilustrarlo con el mensaje en una forma, que no la acercaría más a él. Pero sí que excluye la sospecha de imperialismo espiritual en misiones inspiradas por la fe y pone en claro que la Iglesia no tiene mandato más alto de apertura y, a la postre, ningún otro mandato sino el de transmitir desinteresadamente lo que ella recibió sin mérito propio. El amor de la Iglesia que brota de su fe no puede ni debe en último término renunciar a ofrecer a todos y en todo tiempo lo que ella tiene que regalar como don supremo: la palabra de la divina misericordia.

En la ley del deber de transmitir radican luego, como ya indicamos al comienzo y a modo de implicaciones secundarias, otras necesidades de apertura: la Iglesia debe hablar, pensar y ser de manera que los otros puedan percibir y entender la palabra que les dirige. Aquí se da la transición a la segunda parte, a la cuestión de en qué medida el empeño aperturista del concilio Vaticano II está ordenado a estos postulados.

II. La apertura de la Iglesia al mundo en el concilio Vaticano II

¿Cuáles son las principales formas de apertura que ha realizado el concilio?

1. *El nuevo realismo de la teología*

Casi todos los documentos, pero señaladamente los que tratan de la formación de los sacerdotes, de las misiones, del ecumenismo, de la revelación divina y de la Iglesia, están transidos de una tendencia fundamental, que puede caracterizarse como apertura dentro de la teología, en que queda sobrepasada una forma estrecha de teologizar que pudiera definirse, rebajándola un poco, como teología de encíclicas, para llegar a una mayor anchura del horizonte teológico. Teología de encíclicas significa una forma de teología

en que la tradición parecía lentamente estrecharse a las últimas manifestaciones del magisterio papal. En muchas manifestaciones teológicas antes del concilio y todavía durante el concilio mismo, podía percibirse el empeño de reducir la teología a ser registro y —tal vez también— sistematización de las manifestaciones del magisterio. El problema parecía ya suprimido de antemano con la solución, el sistema dominaba frente al acceso interrogante a la realidad misma.

El concilio, empero, manifestó e impuso también su voluntad de cultivar de nuevo la teología desde la totalidad de las fuentes, de no mirar estas fuentes únicamente en el espejo de la interpretación oficial de los últimos cien años, sino de leerlas y entenderlas en sí mismas; manifestó su voluntad no sólo de escuchar la tradición dentro de la Iglesia católica, sino de pensar y recoger críticamente el desarrollo teológico en las restantes Iglesias y confesiones cristianas, dio finalmente el mandato de escuchar los interrogantes del hombre de hoy como tales y, partiendo de ellos, repensar la teología y, por encima de todo esto, escuchar la realidad, «la cosa misma» y aceptar sus lecciones.

Nadie podrá negar que aquí surgen algunos peligros. En nuestro siglo fueron cabalmente los historiadores los que desarrollaron la idea de una teología puramente magisterial para eludir las incertidumbres del conocimiento histórico en los enunciados de fe y para dejar a la vez a los historiadores el mayor espacio libre posible para sus investigaciones y tanteos [1]. La oposición a la tesis de que en el campo católico había también el *sola scriptura,* vino cabalmente de los exégetas, temerosos de que, en tal caso, debería demostrarse todo por la Escritura, la libertad de la investigación exegética caería más que nunca bajo la presión de un apriori dogmático y, a la postre, por su inmediata vinculación a los orígenes históricos, el dogma caería en peligrosas incertidumbres. Sin intentar aquí desarrollar el difícil problema del concepto de tradición ni meternos

1. Esta tesis parece haberla formulado por vez primera el historiador lovaniense de los dogmas René Draguet en «Revue cath. des Idées et des Faits» 15 (1935), con el título *Méthodes théologiques d'hier et d'aujourd'hui,* y fue luego recogida y ampliada por L. Charlier, *Essai sur le problème théologique,* Thuillies 1938, trabajo que, lo mismo que el de P. Chenu, *Une école de théologie,* Le Saulchoir 1937, fue puesto en el Índice el año 1942. Cf. C. Colombo, *La metodología y la sistematización teológicas,* Herder, Barcelona 1961, 38-39. 44-45. 86-87.

así en una cuestión teológica particular que se sale de nuestro tema, podemos decir, sin embargo, acerca de la orientación general que debe prevalecer según el concilio, que una teología magisterial que naciera del miedo al riesgo de la verdad histórica o al riesgo de la realidad misma, sería cabalmente una teología apocada, una teología de poca fe desde su punto mismo de partida y, en último término, una evasión ante la grandeza de la verdad. Sería una teología conservadora, en el mal sentido de la palabra, preocupada sólo del hecho de conservar y no de la realidad. Y no sería ciertamente una teología misional, sino todo lo contrario.

Efectivamente, el supuesto de lo misional es que la palabra no llegue en una forma sistemática, cerrada en sí misma, que no interroga ya a la realidad, sino que sólo se cuida de sí y se nutre de un mundo espiritual periclitado. Lo importante es más bien que, de acuerdo con la hermosa expresión de la primera carta de Pedro, la *única* palabra (λόγος) de la fe se revele y realice siempre de nuevo como respuesta (ἀπολογία) a cada interrogante humano (1Pe 3,15). Así se pondrá también de manifiesto lo estrechamente unidos que van el contenido de la teología y el de la vida cristiana. Sólo cuando la fe se vive siempre de nuevo y se realiza de forma viva en la carne y sangre de cada tiempo, puede proclamarse de nuevo por la fuerza de esa vida y de ese sufrimiento.

Con ello hemos llegado a un punto en que podemos ya intentar establecer una tesis fundamental sobre la estructura de la apertura del concilio al mundo. En efecto, la apertura dentro de la teología parece ser por de pronto asunto puramente interno de la Iglesia de su labor teológica, pues quedan inmediatamente incorporados nuevos campos de la tradición. La relación entre las fuentes y el magisterio, entre el carácter normativo de éste y el carácter normativo de la Escritura pasan a ser objetos de nueva reflexión [2]. Pero en realidad ahí radica el modelo fundamental de lo que significa y de lo que debe y puede ser la apertura conciliar como tal: la teología vuelve a recordar su obligación kerygmática, su vinculación a la predicación que ella incluye; pero incluye la vinculación

2. Cf. el importante estudio de M. LÖHRER, *Zur Interpretation lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs*, en *Gott in Welt (Festgabe f. Karl Rahner*, ed. dirigida por H. VORGRIMLER y otros) II, Friburgo de Brisgovia 1964, 499-523; además J. RATZINGER, *Das Problem der Mariologie* en ThRv 61 (1965), 73-82, part. 80ss.

al hombre real, incluye que el teólogo debe entrar en la experiencia fundamental de la pasión de la existencia humana para vivir de nuevo plenamente y a fondo el problema teológico, para sufrirlo de lleno y capacitar así otra vez a la teología para que pueda hablar dentro de esta *passio humana*. No olvidemos que, en definitiva, el Verbo divino se hizo para nosotros palabra de predicación, cuando descendió personalmente hasta el fondo de la pasión humana, hasta las últimas profundidades del *descensus ad inferos*, y que éste es una y otra vez el camino para que la teología se haga palabra viva [3].

La triple apertura, que ha pedido el concilio: apertura a las fuentes, apertura a los otros cristianos, apertura a los interrogantes de la humanidad entera, no es expresión de un deseo de secularización, de un acomodamiento barato, sino que expresa en último término el retorno al sentido total de la teología, es decir, a su deber misional. El deber misional pide por de pronto la audacia de la totalidad de lo cristiano y con ello la audacia de lo humano, pero no para pararse ahí, sino para darle en Cristo y en su pasión el sentido divino a que está llamado.

2. *Derribo de las fronteras en la Iglesia*

Un segundo movimiento de apertura puede comprobarse sobre todo en la *Constitución sobre la Iglesia*, en el *Decreto sobre el apostolado de los laicos*, en el *Decreto sobre los sacerdotes*, en el *Decreto sobre la renovación de la vida religiosa* y en el *Decreto sobre el ministerio de los obispos*. Ese movimiento podría sin duda describirse con el concepto de «demolición de los órdenes estamentales». Las diferencias entre laicos y sacerdotes, entre monjes y no monjes seguirán en pie. Hay servicios distintos y distintos caminos dentro de la Iglesia, y lo uno no es lo otro.

3. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Verbum caro. Skizzen zur Theologie* I, Einsiedeln 1960, 54ss, part. 55: «Tomemos, para poner un ejemplo, la parábola del siervo cruel. ¿Qué hace de esta palabra lo que es?... ¿Qué le da ese vuelo alicorto que entraña toda aplicación particular y que, sin embargo, sólo existe para el que acepta la realidad como fondo de la narración? Justamente el hecho que está detrás de todo esto, que Jesucristo es el precio pagado del rescate. Cada una de las palabras aquí dichas está pagada con moneda de sangre para poder ser pronunciada...» Las ideas aquí expresadas no coinciden sin más ni más con lo que hemos dicho en el texto, pero se acercan mucho.

Pasarlo todo por el mismo rasero sería además de falso, necio. Sin embargo, el concilio ha realizado en este orden una apertura interna que representa una parte de la apertura de la Iglesia querida por él mismo. Me gustaría ilustrar este punto con un solo ejemplo. En la *Liturgia* de Eisenhofer, una de las principales obras clásicas en la materia antes de la guerra, podía todavía leerse que no entra en la definición de liturgia el que los laicos participen o no en el culto divino. Su presencia sería «accidental» para el concepto de liturgia y su verdadera esencia; la esencia de la liturgia se daría simplemente por la acción sacerdotal como tal[4]. A mi parecer, en esta proposición se nos da el núcleo de la falsa teología del laicado, que ha sido superada por el concilio. El concepto de liturgia que se acaba de describir corresponde más bien a aquellas concepciones paganas, según las cuales, la acción cultual para aplicar a los dioses la ejecutan únicamente los sacerdotes cuya función es cuidar de esta sección de los asuntos públicos. La liturgia cristiana significa, en cambio, la común adoración de Dios por los bautizados en el común sentarse a la mesa con el Señor resucitado. Característica suya es precisamente el abarcarlos a todos, el ser ejecutada por todos, aunque con función distinta, porque todos son cuerpo del Señor[5]. Tiene su punto de partida en el Señor crucificado, de quien dice la carta a los Hebreos que «sufrió fuera de la ciudad»: fuera de las murallas del templo, fuera de las murallas de la ciudad, camino del mundo de los gentiles[6]. ¿Será demasiado

4. L. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik* I, Friburgo de Brisgovia ²1932, 17-20. Según Eisenhofer la presencia de los fieles sólo es indispensable en los sacramentos (¡si los quieren recibir!); en lo demás, corresponde a la moral y a la pastoral fijar hasta qué punto se requiera tal presencia. Cf. a este propósito las explicaciones de J.A. JUNGMANN, *Wortgottesdienst*, Ratisbona 1965, 29ss.

5. Cf. E.J. LENGELING, *Liturgie*, en *Handbuch theologischer Grundbegriffe* II, Munich 1963, 75-97, p. 85: «Que no sólo el sacerdote, como se supone generalmente, es sujeto de la liturgia, sino también el pueblo, lo incluyen como elemento expreso en su definición, entre otros, F.A. Staudenmaier, J.B. Lüft, Thalhofer, J.B. Renninger, A. Koch, Caronti, J. Braum y C.M. Magsom.» Cf. también la propia definición de Lengeling p. 88. Cf. también A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona ²1967, 31ss.

6. El «afuera» del texto remite por de pronto y simplemente al *scandalum crucis:* como las víctimas de la antigua alianza eran quemadas fuera del campamento, así Cristo sufrió fuera de la ciudad. Pero en el v. 14 el autor aplica el «afuera» al estar de camino hacia la ciudad futura y, partiendo de ahí, en el v. 15s desarrolla un concepto de liturgia cuyos «sacrificios» son la beneficiencia y la vida de comunidad, en que Dios tiene su complacencia. De esta manera, la ampliación del pensamiento del v. 13 llevada a cabo en el texto podría sin duda situarse en la dirección de lo que se dice en Heb. Cf. O. KUSS, *Der Brief an die Hebräer* (RNT VIII), Ratisbona 1953, 124 *ad locum* (versión castellana: Herder, Barcelona 1972). los contextos se explican de forma magnífica en el concepto litúrgico de Agustín; cf. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes*, 188-218.

atrevido poner la imagen de la carta a los Hebreos, de tan múltiples irisaciones, acerca del padecer «fuera de la ciudad» en conexión espiritual con la regla fundamental litúrgica de Mt 5,23s, según la cual, antes de presentar su don, debe el cristiano ponerse en camino para reconciliarse con quien tenga algo contra él? ¿No significa también la cruz erigida fuera de la ciudad que Dios se puso de camino, en Cristo, hacia los hijos que vivían en su enemistad, a cuyo encuentro salió movido de aquel amor que no espera a que el otro — ¡el culpable! — dé el primer paso? ¿Y no significan ambas cosas juntas que el culto cristiano tiene siempre lugar, en un sentido muy radical, «fuera de las murallas», traspasa las paredes de templos e iglesias y tiene su puesto en el camino hacia el otro, en la ignominia de la cruz, que no es sino la forma en que aparece la humildad del amor consumado? Creo que la renovación de la teología del laicado debe tener aquí su punto de partida, en la teología renovada y en la realidad del culto divino, que no es un privilegio clerical; no debe encerrarse en la hornacina de una preciosa historia, sino que es por esencia el culto universal de Dios.

Con lo dicho deberían quedar en claro la estructura y objetivo de la apertura conciliar un poco más allá de las interiores reflexiones. La nueva teología del laicado, que ofrece el concilio, y la apertura al mundo que con ella va aneja, no pueden consistir en que la Iglesia se transforme ahora de comunidad espiritual congregada en torno a la palabra de Dios y al cuerpo del Señor, en una asociación para ayuda a los pueblos en vías de desarrollo y para la reforma del mundo. No pueden consistir en que la Iglesia tenga ahora la palabra de Dios por menos importante que antes, para ocuparse en cambio en tareas más inmediatamente útiles y palpables. En realidad, la «utilidad» de la Iglesia consiste en que sobrepase y deje de lado el terreno de lo meramente útil y asegure así al hombre la libertad de la esclavitud de lo meramente útil, así como sólo ella puede al cabo darle la adoración, que no tiene por qué justificarse por el criterio de la utilidad, pues Dios, a quien se dirige, está por encima de toda la utilidad de este mundo. Consiguientemente «apertura al mundo» por parte de la Iglesia significa más bien que el universal llamamiento y disposición para el servicio de la adora-

ción ha salido otra vez a la luz frente a la falsa clericalización; y aparece de nuevo claro el deber misional que gravita sobre toda adoración cristiana y debe determinar su estructura. Apertura de la Iglesia al mundo significa, por ende, que las exigencias del cristiano aumentan, se hacen más apremiantes y totales lejos de relajarse.

3. *La idea de diálogo*

Paso por alto en este contexto, por pertenecer a otro orden, la apertura ecuménica que se encuentra en el centro del movimiento conciliar y quisiera, en lugar de ello, exponer los dos movimientos de apertura, que son acaso tanto más característicos del presente concilio, cuanto que encuentran menos modelos en la tradición anterior. Habríamos de referirnos primeramente a un pensamiento que se expresa sobre todo en la Declaración sobre las religiones no cristianas, pero también en el Decreto sobre las misiones y en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo de hoy. A decir verdad, este pensamiento había encontrado ya antes su formulación más enfática en la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI: el pensamiento del «diálogo». A él corresponden en el plano institucional los tres secretariados: para la unión de los cristianos (que, a la verdad, por su estructura teológica y por su interlocutor es algo completamente distinto que los otros dos secretariados y queda por eso aquí fuera de cuenta), para los no cristianos y para los incrédulos. El concilio o la Iglesia en el concilio ha entrado realmente aquí por un camino en gran parte nuevo. La forma anterior con que la Iglesia hablaba hacia fuera era simplemente el *kerygma,* el llamamiento que manifiesta autoritativamente al hombre la voluntad de Dios y no le pide diálogo, sino asentimiento y conversión. Sería menester una reflexión a fondo e interrogarnos hasta qué punto corresponde esta actitud a la situación fundamental cristiana y hasta qué punto representa un endurecimiento — siquiera se realizara desde la primera hora — frente a la situación novotestamentaria. En todo caso será lícito decir que la predicación del Nuevo Testamento, aunque no se presenta formalmente como diálogo, contiene, sin embargo, muchos elementos dialogales y, comenzando por las discusiones de Jesús hasta el estilo de diatriba de Pablo, trata de abrir

al hombre el camino hacia Dios mediante el diálogo de preguntas y respuestas [7]. Por otra parte, no cabe desconocer la diferencia total con la forma e idea platónicas del diálogo. Que el diálogo de Jesús se presente como polémica que en la estilización joánica (forma clásica del diálogo novotestamentario) aparece esencialmente bajo el signo de la mala inteligencia, del hablar en dos planos inconmensurables y de tirar así cada interlocutor por su camino, pertenece al contenido fundamental a los datos del Nuevo Testamento. Allí se expresa el hecho de que el diálogo novotestamentario (a diferencia del platónico) no trata de sacar a luz la presencia oculta del espíritu, sino que anuncia al hombre lo no pensable, lo nuevo, la libre acción de Dios, que no puede deducirse espiritualmente, porque predica lo inalcanzable, el designio libre de Dios, que tropieza incluso con la contradición del hombre, porque éste se siente así turbado en su autarquía espiritual. Síguese que hay ciertamente en el mensaje cristiano, desde el principio, un elemento dialogal, pero también un límite del diálogo, que nos permite comprender por qué éste no se impuso en general como género literario cristiano. En todo caso se ve claro que el postulado del diálogo implica una serie de problemas sobre los que hay que reflexionar, si no se quiere que una palabra importante degenere insensiblemente en una frase vacía.

Procedamos paso a paso, aun cuando en este breve ensayo sólo puedan esperarse un par de ideas fundamentales. Sin género de duda, donde resulta más fácil comprender el sentido del diálogo es en el plano del coloquio ecuménico, aun cuando respecto de la moderna teología católica sea también un redescubrimiento el diálogo como tal que no significa enseñanza sino una verdadera conversación. En todo caso, aquí se supone que el interlocutor es verdaderamente cristiano. Se supone que, por ambos lados, hay culpa y, por ende, también ocultamiento culpable de la riqueza cristiana. Por eso hay que suponer que también por ambas partes ha mermado la riqueza de la palabra de Cristo y que puede, por tanto, crecer el propio ser de cristiano oyendo al otro.

La cosa resulta mucho más difícil, si nos volvemos a los otros dos grupos, que están ahora representados por unos secretariados. Podemos agudizar el problema al máximo planteándolo sobre su

7. Sobre el aspecto diologal de la predicación novotestamentaria, me han llamado la atención mis colegas Friedrich, de Erlanga, y Schelkle, de Tubinga.

concreción institucional. ¿Cómo se habrán entre sí el Secretariado para los no cristianos, que debe aspirar al diálogo desinteresado, y la Congregación de Propaganda, que ha de preocuparse por la conversión cristiana de los otros? ¿No se estarán contradiciendo continuamente? En una palabra, ¿cómo se comportarán entre sí las misiones y el diálogo?

Aquí radica, a mi entender, uno de los puntos en que hay que atender mucho a que frases o «intenciones» buenas, pero irreflexivas comiencen a perjudicar a la sinceridad y objetividad. Dos cosas me parecen claras:

a) El diálogo no puede sustituir a las misiones ni acabar con ellas.

b) El núcleo de lo que enseña la Iglesia, el mensaje sobre Jesucristo como salvador y redentor, no puede como tal ponerlo ella sobre el tapete para tratarlo a modo de diálogo; en último término, sólo puede predicarlo llanamente. En este sentido, el *kerygma* sigue siendo la forma propia en que la Iglesia debe hablar a los demás. En la medida en que se sitúa sobre el plano del discurso e investigación comunes descarta lo que le es propio o sólo impropiamente lo pone en juego. Lo suyo no puede hacerlo objeto de discusión, sino ofrecerlo a la decisión de la fe. Si ello es así, surge de hecho la pregunta tanto más apremiante de ¿Qué será entonces el «diálogo»? Creo que esto puede quedar claro a la luz de nuestros dos primeros razonamientos sobre el movimiento de apertura del Concilio. La respuesta que significa el mensaje cristiano al interrogante de la existencia humana, supone cabalmente esa pregunta; sólo puede comprenderse como respuesta y experimentarse en toda su particularidad allí donde se ha sufrido antes el problema *como tal* del ser hombre. Por eso la vitalidad de la respuesta cristiana (vitalidad no en sentido retórico, sino esencial) exige fundamentalmente la experiencia vida de la pregunta; la predicación cristiana solo puede recibir de esta pregunta una y otra vez su vida y eficacia en la humanidad. Por esta razón, se debe por una parte suscitar la pregunta y, por otra, el mensaje cristiano debe hacerse despertar una y otra vez por este interrogatorio efectivo de los hombres y conformar cada vez su nueva respuesta al tenor de ese interrogatorio. El «diálogo», pues, es por de pronto y esencialmente un entrar una y otra vez en la riqueza y profundidad de la problemática humana, la participación en la totalidad de la *passio humana*, el «hacerse todo para todos» (1Cor 9,22), que es mucho más que un recurso pedagógico. Porque tal participación en la pasión entera del ser hombre y, por ende, en su preguntar, qué significa la esencia del hombre en su totalidad, es necesaria para que el mensaje permanezca en cada momento siendo el mismo. Este participar en la pregunta, lo único que hace respuesta a la respuesta, alcanza su punto culminante en la humanación de Dios ¡participación del Verbo divino en la pasión del hombre hasta su extremo más radical! Pero así se ve claro que, a pesar de la autoridad absoluta del Verbo, que en ella llega a nosotros, la encarnación no es por su esencia otra cosa que un diálogo llevado hasta lo más hondo.

A esta idea fundamental, que representa el verdadero comienzo del diálogo cristiano, pueden añadirse otras dos reflexiones para su desarrollo.

a) El mensaje cristiano se propone siempre en lenguaje humano y, por ende, en un repensar la palabra divina dentro de lo humano; no se propone, pues, nunca en su absoluta e incontaminada pureza divina. Ello vale ya para la sagrada Escritura, porque también aquí se presenta la palabra de Dios como palabra de hombre, en un lenguaje humano y aceptando sus limitaciones. Una determinada imagen del mundo le imprime su cuño y en ella entran por tanto determinados modos de pensar, de imaginar y de sentir [8]. De este modo la predicación cristiana contiene siempre, aparte del *kerygma* único que obliga, una parte humana, que no puede en manera alguna reclamar semejante obligatoriedad. Síguese que el diálogo con la ciencia humana resultaría siempre necesario por la sencilla razón de que siempre habrá que conocer y deslindar lo puramente humano. Comoquiera que en el *kerygma* hay siempre algo que en realidad no es *kerygma*, sino elaboración humana, se impone en cada época la escucha paciente de lo que la humanidad sabe de hecho. Sobre ello tendremos que volver. Una cuarta forma de apertura conciliar ha tratado de afrontar esta realidad.

b) Si no en la misma medida que en el orden ecuménico, pero de una forma real, se dan también aquí, por un lado, los oscurecimientos de la culpa cristiana; por el otro, la oculta riqueza cris-

8. Cf. la contribución fundamental de H.U. VON BALTHASAR, *Gott redet als Mensch*, en *Verbum caro*, 73-99.

tiana de aquellos que están igualmente bajo el signo del Redentor. Esto cabe decir, como se esforzó en mostrarlo la Constitución sobre la Iglesia en el mundo de hoy, incluso donde era menos de esperar: respecto de la relación entre cristianos y ateos; también el ateo tiene que administrar un testimonio que le toca al cristiano y le fuerza a oír y reflexiones [9].

4. *La aceptación de la autonomía de los órdenes mundanos*

La Constitución sobre la Iglesia y el mundo, pero también, con tímidos atisbos el Decreto sobre los medios de comunicación social, han llevado a cabo una forma importante de apertura al mundo, al poner de relieve la relativa autonomía de los órdenes terrenos, el derecho y deber de la objetividad o del reconocimiento de las leyes propias de los diversos órdenes objetivos. Una vez más, hay algo nuevo en esta forma, que incluye un alejamiento de la teología representada por el *Syllabus* de Pío X, y de la forma que una vez más se expresa en ella de la dedicación medieval de la Iglesia al mundo. Pero aquí aparece también el límite del paralelo entre lo que dicen la cristología y la eclesiología en materia de apertura al mundo, límite que resulta necesariamente de la diferencia entre cristología y eclesiología, entre Cristo y la Iglesia, siquiera con harta frecuencia se haya pasado más o menos por alto, de donde tenía luego, que resultar una falsa manera de entender el aperturismo eclesiástico. La entrega de Dios al mundo en Cristo tiene por fin la inserción del mundo en Cristo y, por ende, la «cristificación» del mismo mundo, sin reservas ni limitaciones, hasta el momento final en que por la entrega del señorío de Cristo al Padre, Dios lo será todo en todo, lo que supone que ya antes *Cristo* habrá sido todo en todo (1Cor 15,27s). La exigencia de soberanía de Cristo frente al mundo tiende de hecho al «todo», a la incorporación sin reservas del universo en él, que es no sólo cabeza de la Iglesia, sino también cabeza del universo como primogénito de toda la creación (Col 1,15-20; 2,10; Ef 4,15). La entrega *cristológica* al mundo, como

9. Constitución sobre la Iglesia en el mundo de hoy, parte 1, cap. 1, 19-21. Cf. J. RATZINGER, Art. *Atheismus*, en M. SCHMAUS - A. LÄPPLE, *Wahrheit und Zeugnis*, 94-100, con más bibliografía.

resulta claramente de la Escritura, pretende la *cristificación* del universo; su último sentido es la incorporación de todo a Cristo, Señor universal. La entrega *de la Iglesia* al mundo no puede, por lo contrario, tender a una *eclesialización* del universo, a una eclesialización del mundo entero y de todos sus órdenes.

En este punto aparece claro el límite del modelo de la encarnación, que tanto se gusta de alegar hoy día para explicar la misión de la Iglesia hacia el mundo. A. Auer y J.B. Metz, los dos teólogos alemanes cuya obra gira de manera particular en torno a la cuestión de la apertura cristiana al mundo, han aplicado este modelo con resultados opuestos. Auer deduce de ahí el mandato de reducir a Dios todas las cosas mundanas; una idea, consiguientemente, que, no obstante sus muchas limitaciones, parece incluir algo así como una eclesialización de todo [10]; J.B. Metz, en cambio, saca de la idea de encarnación la obligación de la «humanización», y, por ende, de la mundanidad permanente de lo mundano [11]. Si intentamos emitir un juicio sobre conclusiones tan contradictorias, nacidas de un solo y mismo punto de partida, habrá que dar la razón a Auer, cuando deduce del carácter absoluto y de las exigencias de totalidad de lo que comenzara en la encarnación la necesidad, como hemos visto, de que el universo, la realidad toda se encamine a Cristo. En este sentido, Auer es más consecuente que Metz. Sin embargo, tampoco Metz deja de tener algo de razón; la tiene al menos cuando quiere decir que el mundo debe ser aceptado y respetado como tal por la Iglesia. ¿Por qué motivo concreto? De mo-

10. Cf. particularmente A. AUER, *Weltoffener Christ*, Düsseldorf ²1963, ampliado con *Gestaltwandel des christlichen Weltverständnisses*, en *Gott in Welt* I, 333-365 Sobre nuestra cuestión 364: «...para la ordenación de Iglesia y mundo, vigen los principios de la dualidad y la integración.» Auer entiende por dualidad autonomía y no tiene evidentemente por tan grave el contraste entre su tesis y la de Metz, como lo hace éste.

11. Cf. J.B. METZ, *Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt von heute:* GuL 35 (1962), 165-184; id., *Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt*, en J.B. METZ (ed.), *Weltverständnis im Glauben*, Maguncia 1965, 45-62. Metz ha explicado con la mayor penetración su idea de la conexión entre la encarnación y la afirmación de la realidad del mundo en su contribución: *Christliche Orientierung in der Welt von heute*, en *Christologie in einer evolutiven Welt. Dokumente der Paulusgesellschaft* VI, Munich 1964, 132-160. En p. 158 se halla también la fórmula extrema: «Cristianizar al mundo» significa en su sentido originario «mundanizarlo». En un intento (p. 154) de concretar la conexión en un ejemplo se ve que últimamente la idea de encarnación frente al motivo de la esperanza o de la referencia a lo futuro de lo cristiano ha pasado en Metz a un segundo término; cf. la colección de sus artículos sobre el tema publicados en el tomo *Zur Theologie der Welt*, Maguncia 1968, 75-95. Acerca de la «teología política» que allí se destaca, espero tener ocasión de tomar posición en la ThQ.

mento, por la sencilla razón de que la Iglesia no es Cristo, sino que en definitiva sólo presta un servicio preparatorio para abrir el mundo a Cristo. Por no ser la Iglesia Cristo ni el Reino de Dios, si pretendiera propiamente incorporarse las cosas mundanas y ponerlas bajo su propio régimen, no las eclesializaría, sino que se mundanizaría a sí misma. En cuanto se ocupa de lo mundano, es y se hace a sí misma mundo. Esto no excluye por lo demás que haya de ocuparse hasta cierto grado de las cosas del mundo por razón de su función específica; pero debe darse cuenta que con esa ocupación no añade a las cosas una categoría adicional, sino que ella misma procede como institución humana y de manera humana y mundanal, es decir, respetando las leyes objetivas de los órdenes en cuestión. Digámoslo una vez más de otra manera: por no ser la Iglesia Cristo ni el Reino de Dios como tal, no es posible entenderla como fin en sí misma, sino que pertenece esencialmente al orden de los medios. Las cosas alcanzan desde luego su fin íntimo, cuando se hacen conformes a Cristo como idea primigenia de Dios y son capaces de Cristo; pero no están en manera alguna destinadas a convertirse en partes de la institución Iglesia. Por eso, la autoridad eclesiástica no puede suplir la pericia en los órdenes respectivos de la realidad, sino únicamente reconocerla y darla por supuesta. Y este postulado penetra de hecho hasta dentro de lo propio y peculiar del mandato eclesiástico; porque tampoco aquí puede la autoridad eclesiástica suplir la competencia científica de la teología, sino que debe también reconocerla y darla por sentada como tal. Sólo fundándose en ella, y no yendo contra ella, puede llevar a cabo la predicación de la palabra y hacer valer su propio título. Nos hallamos una vez más, desde otro lado, ante lo que hemos anteriormente reconocido como elementos dialogales ineludibles de la predicación cristiana.

Caso de preguntar si, en el proceso imaginado de la aceptación de una relativa autonomía de los órdenes terrenos, se realiza una apertura de la Iglesia al mundo y de qué naturaleza sea en todo caso, se podrá comprobar una peculiar ambivalencia del hecho, en que aparece muy claro el contenido fundamental de lo que entiende o no entiende el concilio por apertura. Ciertamente, si se compara la orientación fundamental que acabamos de describir de la Constitución sobre la Iglesia y el mundo con la orientación fundamental de los *Syllabi* de Pío IX y Pío X, nos hallamos ante una gran apertura. Ya no se cierran los ojos ante los resultados de las ciencias que no coinciden con las construcciones que los teólogos habían proyectado para órdenes que les eran extraños, antes de que éstos se independizaran. Ya no se cierran los ojos ante los resultados de la investigación histórica, que ofrece una imagen más diferenciada de la que podía sospechar el sistematismo teológico antes de que aquélla se iniciara. Ya no se cierran los ojos ante el hecho de que el mundo entero se ha hecho distinto de lo que debía aparecer según las representaciones ideales de la anterior predicación magisterial, en que los Estados debían ser dóciles servidores del mensaje eclesiástico y sólo excepcionalmente se concedían determinados derechos públicos aun a aquellas religiones, que no son la verdadera religión. Se reconoce la mundanidad del mundo que, en ciertas circunstancias, obra más cristianamente cuando se esfuerza por obrar de un modo sencillo y objetivo que cuando sigue mandatos jerárquicos. Tales mandatos, al aplicarse a órdenes abiertamente mundanos, son realidades mundanas y están por tanto en peligro de convertirse en la búsqueda de unos intereses que no les son propios. Se reconoce la mundanidad del mundo y en este sentido ha habido apertura al mundo, a la realidad, tal cual efectivamente es y sin recubrirla ya con una imagen caprichosa autoritativamente mantenida.

Pero, en cierto sentido, con esta secularización que aquí se lleva a cabo, con esta devolución de lo mundano al mundo, se da una profunda desmundanización de la Iglesia, que se desnuda por decirlo así de sus riquezas mundanas y acepta de nuevo su entera pobreza en el mundo. Comparte por su naturaleza el destino de la tribu de Leví, la única tribu de Israel que no poseía tierra propia, sino que solo sacó en el reparto a Dios mismo, su palabra y sus signos. Con ella puede decir la Iglesia: «El Señor es la parte de mi herencia y de mi cáliz, tú eres el que mi suerte mantienes» (Sal 16[15],5). Sólo en esta pobreza de una Iglesia desmundanizada, que se ha abierto al mundo para desprenderse de sus redes, volverá su voluntad misionera a ser plenamente fidedigna y se distinguirá de nuevo, sin equivocación posible, de toda representación de intereses propios de las potencias mundanas. La Iglesia no hace propaganda en favor propio, sino de Aquel que le ha cabido en suerte:

el Señor es mi parte... [12]. Sólo la Iglesia desmundanizada puede dirigirse al mundo entero de manera verdaderamente cristiana, no a fin de ganarlo para una institución con aspiraciones de poder, sino para atraérselo y conducirlo así a Aquel de quien todo hombre puede decir: *Interior est intimo meo, superior superiori meo*=El que está infinitamente sobre mí, está, sin embargo, de tal manera en mí, que es mi verdadera intimidad; sólo por el éxtasis puedo verdaderamente, saliendo de mí mismo, llegar a mí mismo. Porque yo mismo estoy por encima de mí... La fe es aquel *éxtasis* que, enajenando de sí mismo al hombre, conduce al hombre a sí mismo y, al desasirlo del mundo, lo libera para el sereno dominio del mundo.

En este modo de abertura desmundanizante queda también prefigurado cómo pueda realizarse de forma legítimamente cristiana la apertura al mundo de cada cristiano: y partiendo de ello podría sin duda trazarse el cuadro ideal de una genuina ascesis cristiana del creyente «abierto» al mundo, en el recto sentido de la palabra [13].

Reflexión final

Volvamos al punto de partida. Después de todo lo dicho ¿cómo está el presente concilio respecto de su línea espiritual y de su intención fundamental dentro de la historia general de los concilios? ¿Ha secularizado o ha espiritualizado a la Iglesia? ¿Significa una rotura o una continuación? [14] Comparado con ciertas tendencias que se desarrollaron en el siglo XIX y en la primera mitad del XX, representa sin género de duda una ruptura, pero una ruptura dentro de una intención fundamental común. Podría decirse que el concilio marca el tránsito de una situación en que parecía alcanzado un máximo de cristianización, cuya conservación y afianzamiento se consideraba como la tarea más importante, a una situación en que debe reconocerse de nuevo la radical postura minoritaria del cristiano, que pide no conservación sino una existencia misionera. El intento de conservar una posición de mayoría, supuesto o real, ha fracasado. Los cristianos son de nuevo minoría, más de lo que lo fueran nunca desde fines de la antigüedad. No puede ya tratarse de afianzar lo existente de la manera más firme posible, sino de colocar a cada uno en la situación misionera en que realmente se encuentra. Con otras palabras, el concilio marca la transición de una actitud conservadora a una actitud misional, y la oposición conciliar al conservadurismo no se llama progresismo sino espíritu misional. En esta antítesis radica en el fondo el sentido exacto de lo que significa y de lo que no significa la apertura conciliar al mundo. No le crea al cristiano una mayor comodidad al liberarlo para un conformismo mundano de una cultura de masas hoy de moda. Eso el concilio no podía hacerlo en modo alguno, pues como acontecimiento cristiano estaba ligado al inconformismo de la Biblia: «¡Y no os conforméis a este siglo!» (Rom 12,2). Le hace caer en la cuenta de cuán expuesto está su ser de cristiano en medio de un mundo no cristiano — «como ovejas entre lobos», dice Cristo (Mt 10,16) — y lo anima a mantenerse en medio de la manada de lobos junto al Cordero sacrificado, Cristo, porque en definitiva la debilidad del cordero es más fuerte que las bestias del abismo. Todo ello no quiere ciertamente decir que todos los cristianos sean ovejas y todos los no cristianos lobos, no se habla de eso. Se dice solamente algo sobre la inseguridad de las fuerzas de nuestra bondad. Si un cristiano confía en sí mismo y comienza a alardear, está mal aconsejado. El que es oveja entre lobos, no tiene razón alguna para alardear de su fuerza y precipitarse temerariamente entre los lobos, como si nada pudiera pasarle. Pero quien es cristiano en el seguimiento de Cristo, tiene por eso mismo toda la razón para marchar lleno de confianza con Cristo al mundo y prestar en él su servicio. Puede seguir confiadamente al «Cordero sacrificado» (Ap 5,6; cf. Jn 1,29; Act 8,32; 1Pe 1,19), porque sabe que este cordero desgarrado por los lobos tiene, sin embargo, en sus manos los sellos de la historia universal y los abre (Ap 5,5s). Con el Cordero «abierto» — desgarrado — en la cruz (cf. Jn 19,34), puede tranquilamente dejarse abrir y servir así a la abertura del mundo cerrado a Dios y, por ende, a aquella abertura real, sin la cual el mundo entero permanece cerrado sin salvación posible. Nadie podía abrir el sello sino sólo el cordero que fue sacrificado (cf. Ap 5,3ss).

12. Aquí pudiera estar el núcleo teológico de lo que el concilio ha repetido una y otra vez con la fórmula un tanto vaga de «Iglesia de los Padres». Cf. sobre este tema particularmente Y. Congar, *Servicio y pobreza de la Iglesia*, Estela, ²Barcelona, en el tomo colectivo publicado por Congar-Küng-O'Hanlon, *Konzilsreden*, Einsiedeln 1964, los discursos del cardenal Léger, p. 87 y del cardenal Gracias, p. 151-154.

13. Cf. H. Schlier, *Der Christ und die Welt*, en Gul 38 (1965), 416-328.

14. Cf. sobre esta cuestión ahora también H. Jedin, *Vaticanum II und Tridentinum. Tradition und Fortschritt in der Kirchengeschichte*, Colonia-Opladen 1968.

El catolicismo después del Concilio *

El tema de «El catolicismo después del Concilio» implica por de pronto la oscuridad inherente al concepto de «catolicismo». En este concepto se entrelaza la idea teológica de la Iglesia y de su catolicidad esencial con representaciones políticas y sociales, y ello de manera que anuncia una concepción típicamente moderna de la realidad cristiana. Los ismos expresan la moderna fusión y relación entre realidad ideal y social, fusión que hoy día se califica ordinariamente, en sentido por lo general peyorativo, de ideología. El concepto «catolicismo» significa así subsumir a la Iglesia, como forma social de la fe cristiana, bajo el fenómeno más familiar para el espíritu moderno de ideología, o expresa, en la medida que ha venido a ser la denominación propia de los católicos, hasta qué punto éstos (lo mismo que los protestantes, pues, aquí no se da apenas diferencia entre las confesiones) se han ido viendo insensiblemente a través del esquema de las modernas ideologías. En este sentido podría afirmarse que el concepto de «catolicismo» enuncia aquella forma de fusión moderna de la Iglesia y de la sociedad y, por tanto, de la Iglesia y de la mentalidad y modo de vida de este tiempo, en que se continúa de otra manera la hoy tantas veces criticada fusión medieval del *imperium christianum* con el mundo. Partiendo de este aspecto del tema, la pregunta sería: ¿Cómo se representa, positiva o negativamente, después del concilio la fusión de Iglesia y mundo que implica la palabra catolicismo? ¿Hasta qué punto ha sido aceptada por el concilio crí-

* Conferencia pronunciada en el Katholikentag, de Bamberg 1966.

tica o positivamente? Ello sería sin duda un planteamiento interesante e instructivo de la cuestión, que tocaría además un aspecto significativo de la temática conciliar, porque en la *Declaración sobre la libertad religiosa,* en las consideraciones fundamentales de la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy,* y, en los ensayos todavía torpes, del *Decreto sobre los medios de comunicación,* el Concilio se ha ocupado precisamente de esta situación haciendo así objeto de su estudio el tema «catolicismo» en su sentido más estricto.

Pero en el contexto de este congreso católico el planteamiento de la cuestión tiene sin género de duda una mayor amplitud, aun cuando los *Katholikentage* nacieron, entre otras cosas, del fenómeno de la Iglesia que se entendía a sí misma como catolicismo y están así ligados estrechamente con el problema indicado. El sentido de la pregunta es, sin embargo, qué efecto haya tenido el Concilio entre los católicos de Alemania, cuál sea hoy día la situación espiritual de la Iglesia entre nosotros después del concilio y como consecuencia del mismo. Digamos francamente que reina cierto malestar, un ambiente de desencanto y hasta de desilusión, como el que suele seguir a los momentos de alegría y festiva exaltación, cuando el mundo parece cambiado de golpe y por un instante brilla sobre nuestro gris quehacer diario la gran esperanza de algo totalmente distinto y nuevo que rompe la plúmbea monotonía y tras lo cual nos resulta tanto más doloroso ver hasta qué punto la monotonía es nuestro destino y hasta qué punto el quehacer diario sigue siendo diario quehacer. El mundo que por un momento escuchó atónito y se volvió con gozoso asentimiento al concilio ha vuelto ya hace tiempo a sus negocios y, a la postre, la Iglesia sigue siendo Iglesia y la fe se ha convertido en algo aún más trabajoso, por más expuesta y menos protegida. Sea que en el aplauso de 1962 resonara realmente un secreto anhelo de que lo superior y eterno, que tanto se nos esconde, pudiera ahora hacerse más palpable y cercano; menos erizado de púas por mil prescripciones y menos recubierto por el peso del pasado que abrumaba lo que se nos ofrecía como revelación de Dios; sea que las gentes se sintieran confirmadas en su propia mundanidad y, por tales sentimientos, esperasen una secularización de la Iglesia, lo cierto es que los creyentes están ahora menos unidos que antes. Para unos, el concilio ha hecho todavía demasiado poco, se ha quedado

en todo a medio camino y ha sido un conglomerado de prudentes componendas, una victoria de la cautela diplomática, soslayando el viento impetuoso del Espíritu Santo que no quiere síntesis complicadas, sino la sencillez del Evangelio. Para otros, es un escándalo, una entrega de la Iglesia al materialismo de una época cuyas tinieblas sobre Dios son consecuencia de su salvaje aferramiento a lo terreno. Éstos miran con consternación cómo se tambalea lo que para ellos era lo más santo, y se apartan asustados de una renovación que parece ser un cristianismo a precios rebajados y, por ende, una disolución, cuando lo que se necesitaría es un aumento de fe, esperanza y caridad. Moviendo la cabeza y latiéndoles fuertemente el corazón, comparan una reforma que consiste en puras concesiones y tachaduras de la gran seriedad del seguimiento de Cristo, de lo absoluto de su servicio, con las renovaciones de tiempos anteriores, con aquélla, por ejemplo, que va unida al nombre de la gran Teresa. Antes de su conversión, tenía ésta un monasterio perfectamente moderno, en que desde muy atrás se había interpretado de manera generosa y moderna la anticuada traba de la clausura y se recibían visitas a placer; tenía un monasterio moderno, en que desde muy atrás se había sustituido la sombría ascesis de la vieja regla por formas «más razonables» de vida, que correspondían mejor al sentimiento de un hombre de comienzos de la edad moderna; tenía un monasterio moderno que estaba abierto al mundo y facilitaba contactos amistosos por los cuatro costados. Pero, cuando un día la sacudió íntimamente la cercanía de Cristo, y la realidad inexorable del Evangelio, limpio de todas las frases embellecedoras, apareció ante su alma, sintió todo aquello como una fuga insoportable ante la grandeza de su verdadera misión, como una evasión frente a la conversión requerida, y entonces se levantó y «se convirtió». Y eso quiso decir que tiró por la ventana el *aggiornamento* y creó una renovación que no era concesión, sino exigencia urgente de entregarse a la expropiación escatológica de Jesucristo, de dejarse expropiar completamente a sí misma con el Señor crucificado, a fin de ser en él y con él radicalmente apropiada para el cuerpo entero de Cristo. ¿No ha seguido el concilio — preguntan los creyentes de quienes aquí se trata — cabalmente el camino inverso, lejos de la conversión y dentro, por ende, de la perversión de la Iglesia? No cabe descartar simplemente éstas y otras preguntas. Dejar espiritualmente que se formulen y hallar en esa for-

mulación una respuesta será la gran tarea de la Iglesia después del concilio, siquiera se trate de una tarea que sólo puede ser cumplida por obra y gracia del Espíritu Santo. En este sentido, la amplitud del problema que sirve de base a nuestro estudio alcanza más allá de una simple respuesta teórica. Aquí sólo cabe examinar más puntualmente algunos puntos de ese malestar que hemos afirmado ser la situación actual de la Iglesia, y formular a la vez con mayor claridad la tarea que nos incumbe en la hora presente.

I. Situación de la renovación litúrgica

El resultado del concilio que más salta a los ojos es la renovación de la liturgia. Pero esa misma renovación tan ansiosamente deseada y tan jubilosamente saludada, ha venido en gran parte a ser signo de contradicción. Desde luego, quien penetre seriamente en la realidad del culto cristiano, no puede poner en duda que aquí se ha hecho algo importante y grande, y tendrá que rechazar por superficiales e inadecuadas las dos objeciones que se escuchan una y otra vez contra dos elementos fundamentales de la reforma litúrgica. Contra el empleo de la lengua vulgar se dice que conviene al ministerio la ocultación en la lengua que le es propia, tal como la han conocido todas las religiones, en las que lo santo se oculta una y otra vez de esa forma bajo el velo del misterio. Esta lengua además como lengua única de toda la Iglesia, sería el vínculo de unión de los continentes y que no sólo testificaría, por los cuatro puntos cardinales que éramos miembros de la unidad católica y convirtiendo esta unidad en experiencia lingüística, sino que sería también el hilo que nos enlazaría hacia atrás con los orantes cristianos de todos los tiempos introduciéndonos en la muchedumbre inmensa de quienes antes que nosotros y con nosotros alabaron a Dios de la misma manera y con una sola y misma voz. La segunda objeción se endereza contra la comunidad, evoca el sagrado silencio que se acomodaría al misterio mejor que la voz alta o el grito, evoca aquella paz callada en que Dios habla de un modo más perceptible y que permite al individuo salir realmente al encuentro de su Señor, encuentro para el que no le concede ya tiempo la ininterrumpida reglamentación de una misa comunitaria con sus cánticos y oraciones, su levantarse, sentarse y

arrodillarse; la liturgia comenzaría a agotarse en un ajetreo que parece bastarse a sí mismo, y los actos externos ocuparían el lugar de lo verdaderamente auténtico: el encuentro y unión con el Señor. A esto suele juntarse, más al margen de las consideraciones propiamente teológicas, una tercera queja: la reglamentación del culto en común significaría a la par una especie de iconoclasia frente a la riqueza artística con que el pasado dio a la alabanza de Dios en la misa formas de imperecedera belleza, que ahora serían sustituidas por aclamaciones de las masas, cuya falta de dignidad estética no correspondería a la grandeza de aquello que se trata, ni sería propia para abrir al hombre su acceso sino propia más bien para cerrárselo.

Para quien no se haya inscrito en el fanatismo de un programa invariable, sino que esté dispuesto a preguntar por la realidad, resultará muy pronto claro que en las objeciones mentadas se mezclan argumentos de muy diversa calidad, y que precisamente en esta mezcla se expresa el dilema de nuestra situación actual. No es por de pronto difícil mostrar que el argumento del misterio no cuenta; es más, ese argumento, lo mismo que el refugiarse en el silencio de una piedad individual que no quiere ser turbada por la comunidad, estriba en un desconocimiento fundamental de lo que es por esencia el culto cristiano. Quererlo medir con categorías de la historia de las religiones y querer encontrar y asegurar aquí de manera correlativa los sentimientos de aquéllas, significa cabalmente pasar por alto lo que el culto cristiano tiene de más propio. El culto cristiano es por su esencia predicación de la buena nueva de Dios a la comunidad presente, respuesta y aceptación de esa predicación por parte de la comunidad, lenguaje comunitario de la Iglesia a Dios, que se mezcla por lo demás con la predicación. La proclamación de lo que Cristo hizo por nosotros en el cenáculo, es a la vez alabanza de Dios, que quiso tratarnos así por Cristo; es memoria de los hechos saludables de Dios, por la que nos introducimos en lo acontecido, pero que como memoria que nosotros celebramos es, a la par, un grito a Dios para que acabe lo entonces comenzado: confesión de la fe y de la esperanza, acción de gracias y súplica, predicación y oración a una [1]. Por eso, aun por su mera estructura

1. Contra estas explicaciones se ha objetado que, siguiendo tendencias protestantes, el culto cristiano se ha reducido unilateralmente a la palabra, ha perdido su elemento sacramental y menoscabádose el realismo de la idea de sacrificio, que el concilio de Trento puso

lingüística, la liturgia está construida sobre la referencia del yo y el vosotros, que se funde una y otra vez en el común «Nosotros» de toda la Iglesia, la cual se presente por Cristo ante el acatamiento de Dios. En una liturgia así configurada, la lengua no tiene la función de esconder sino de revelar; no la de no turbar la paz callada del orante particular aislado, sino la de conducir al «Nosotros» único de los hijos de Dios, que dicen juntos: ¡Padre nuestro! Por eso, fue un paso de importancia decisiva el que la reforma litúrgica desritualizara la palabra devolviéndole su función de palabra. Por fin hoy vamos lentamente tomando conciencia del vacío de sentido que se había operado en la palabra, cuando antes del Evangelio el sacerdote pronunciaba la oración pidiendo a Dios que purificara su corazón y sus labios, como había purificado los labios del profeta Isaías con carbones ardientes, para poder anunciar digna y competentemente la palabra de Dios, aunque sabía muy bien que luego murmuraría sólo para sí esta palabra de Dios, como había murmurado la oración misma sin pensar para nada en predicarla. O cuando decía «Dominus vobiscum», sin que siquiera existiera ese «vosotros»

tan enfáticamente de relieve (DS 1738-1759). Concedo que la formulación es equívoca, y que puede inducir a tal interpretación. Que lo dicho no significa eso, se ve inmediatamente cuando se lee en el contexto de la Biblia y de la antigüedad cristiana lo que significa conmemoración: conmemoración en el sentido bíblico no es sólo palabra sino un hacer presente el pasado (cf. por ejemplo, H. SCHLIER, *Wort Gottes,* Wurzburgo 1958, 64ss; M. THURIAN, *Eucaristía,* Ed. «Sígueme», Salamanca 1966; J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu,* Gotinga ³1960, 229-246). El elemento sacramental de la acción, del acto de celebración, se pone ahí también necesariamente. Con ello sobre todo no se pasa en absoluto por alto la idea de sacrificio: la inteligencia de la eucaristía como sacrificio se desarrolló en la Iglesia antigua partiendo precisamente de la palabra, del recuerdo y de la predicación, que fue considerada como predicación real, como «memoria» en el sentido que acabamos de describir y excluía así toda mera interpretación de la eucaristía como comida. Si yo di tanta importancia en mi conferencia al elemento de la predicación, fue para significar precisamente una corrección respecto del predominio unilateral de la idea de comida, con la que no puede hacerse justicia a la estructura de la celebración eucarística en que la plegaria de predicación, de recuerdo, de acción de gracias y además de creación de una realidad ocupó un puesto que rompía hasta tal punto la mera forma de comida, que de ahí recibió todo el rito su nombre de eucaristía (= acción de gracias), con lo que se significa el «canon» actual. Cf. sobre la evolución más antigua particularmente H. SCHÜRMANN, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier* en MThZ 6 (1955), 107-131; una visión de conjunto J.A. JUNGMANN, *Missarum solemnia* I, Friburgo de Brisgovia ⁴1952, 201-213; 272-295. Sobre el concepto de sacrificio J. RATZINGER, *Ist die Eucharistie ein Opfer?* en «Concilium» 3 (1967), 299-304; H.U. VON BALTHASAR, *Die Messe ein Opfer der Kirche?,* en *Spiritus Creator,* Einsiedeln 1967, 166-217. Precioso material para el desenvolvimiento de la idea de sacrificio partiendo del carácter de palabra de la eucaristía en los comienzos de la Iglesia en J. COLSON, *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdote de l'évangile,* París 1966. [Cf. también J. DE BACIOCCHI, *La eucaristía,* Herder, Barcelona 1969; L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística,* Herder, Barcelona 1969; J. LÉCUYER, *El sacrificio de la nueva alianza,* Herder, Barcelona 1969.]

a quien se dirigía su saludo. La palabra se había vaciado en rito, y la reforma de la liturgia no ha hecho aquí sino revalorar las exigencias de la palabra revalorizando así las exigencias del culto eclesiástico vertido en ella. Si Friedrich Heer ha manifestado recientemente que la liturgia latina debe ser mantenida y que el católico debe poder encontrarla en todas partes, aunque sea en Marte o en la Luna, lo mismo que quisiera encontrar en todas partes su Séneca o su Homero, ello significa encerrar la liturgia en el museo del pasado, relegarla a una neutralización estética y suponer de antemano que hoy día no puede significar lo que originariamente significara.

En este sentido, lo escandaloso de la reforma litúrgica radica en que es desde luego bastante ingenua al seguir dando todavía a la liturgia el sentido que propiamente tuvo; es decir, al tomarla en serio como lo que realmente es. En este sentido, será lícito afirmar que nadie demuestra hoy día de manera más convincente la necesidad y razón de la reforma litúrgica, que sus adversarios, porque lo que ellos defienden es una mala inteligencia de la liturgia, y lo que demuestran es consiguientemente que la pasada forma de la liturgia corría peligro de presentar una mala inteligencia como lo propio y verdadero. Quien esto vea, concederá a la vez que el escándalo, la mala inteligencia y el malestar entran hasta cierto grado en los ingredientes de la reforma litúrgica. Reconocerá que la reforma litúrgica no puede medirse por el número en que hayan crecido o disminuido los que van a la Iglesia, sino única y exclusivamente por su correspondencia al ser y razón del culto cristiano como tal.

En conclusión, diremos que la liturgia no tiene por fin llenarnos, entre temor y temblor, del sentimiento de lo santo, sino la de enfrentarnos con la espada tajante de la palabra de Dios; no tiene por fin procurarnos un marco bello y festivo para el recogimiento callado y la meditación, sino introducirnos en el «Nosotros» de hijos de Dios y, con ello, en la *kénosis* de Dios, que descendió hasta lo ordinario, de forma que ya Pablo hubo de decir de la Iglesia de Corinto: «Mirad, hermanos, a vuestra vocación, que no sois muchos sabios según la carne, no muchos poderosos, no muchos nobles» (1Cor 1,26). Y en la misma carta, frente a los glosólalos extáticos que hablaban en la lengua del misterio, Pablo afirmó

con inexorable sobriedad: «Sin embargo, en la Iglesia prefiero decir cinco palabras estando en mis cabales para instruir también a otros, que no diez mil palabras en lenguas» (1Cor 14,19). En el siglo IV, fundándose en estos textos, se tradujo en Roma al latín la liturgia griega que se había hecho ininteligible, es decir, la liturgia se hizo de nuevo accesible en la lengua popular. El conocido historiador de la liturgia Th. Klauser dice a este propósito: «Que los sonidos extraños que los carismáticos de Corinto emitían a menudo como liturgos fueran manifestaciones de su estado extático, era cosa que no se sabía ya en la Roma sobria del siglo IV. Cuando Pablo ponía objeciones contra el "hablar en lenguas" de los liturgos carismáticos, hubo de referirse, en opinión de los liturgos romanos de este tiempo, al hablar en una lengua extraña ininteligible. Problablemente ni el mismo san Pablo hubiera tampoco recriminado esta interpretación de sus manifestaciones. Trátese de hablar en lenguas o de lengua extraña, ni una cosa ni otra se ajustaban a su idea de la liturgia» [2].

Si de este modo aparece la reforma litúrgica del concilio no sólo como justificada, sino también como necesaria, ello no quiere decir, ni mucho menos, que todas las realizaciones prácticas lo estén igualmente. Cuando se ve que la renovación litúrgica se realiza con menos roces en países que no pueden mirar retrospectivamente los gloriosos antecedentes de un largo movimiento litúrgico, cabe sospechar con razón que en la doble raíz del movimiento litúrgico, de la que brotó el fruto del concilio, se oculta también algo de los problemas que ahora nos hacen romper la cabeza. El movimiento litúrgico es entre nosotros fruto, por una parte, del movimiento juvenil, por otra —estrechamente enlazado con él— fruto de la renovación teológica. Pero por una y otra parte se dan también ciertos exclusivismos. De lado teológico, hay cierto arcaísmo cuyo fin es restablecer la forma clásica de la liturgia romana antes de las exuberancias medievales y carolingias. En este caso, es criterio de la renovación litúrgica interrogar no sobre lo que debe ser ahora, sino sobre lo que fue entonces. Pero sobre ello hay que decir que, si bien el «entonces» puede procurarnos ayudas indispensables para dominar el hoy, no es sin más ni más el criterio que debe ponerse como base de la reforma. El saber cómo lo hizo Gregorio Magno, es

2. *Kleine abendländische Liturgiegeschichte,* Bonn 1965, 27.

un conocimiento precioso, pero no una razón forzosa de que hoy haya también de hacerse así. Con este arcaísmo se cerraron en muchos casos los ojos para lo legítimo que pudiera darse también en dos avances posteriores convirtiendo en dogma el gusto de un período que, por venerable que sea, no es la única fuente católica, como no lo es ningún otro gusto. Son pequeñeces, pero de carácter sintomático, que se diga el *Orate fratres* con el murmullo del servicio litúrgico, porque no pertenece al fondo constante de la antigua liturgia y ya en su introducción sólo estaba dirigido al servicio litúrgico; que las oraciones al pie del altar se sigan rezando en voz baja y en latín, porque aparecieron igualmente en un tiempo en que la misa se había ya retraído al círculo de clérigos y ministros. Como si una liturgia penitencial en el umbral del santuario no tuviera ya sentido para la comunidad, y un sentido plenamente comunitario. A decir verdad, muchas veces se consigue de este modo lo contrario; y ello nos lleva a la otra raíz del movimiento litúrgico.

A quien recuerde la intransigencia con que, pocos años ha, se dogmatizó que la música gregoriana era la única forma legítima de música eclesiástica, con qué indignación se negó a todo tipo de orquesta un lugar en el santuario (¡a la postre procedía de la época barroca y la cosa era ya lo suficientemente mala por ser carolingia en vez de romana!), y vea ahora cómo, en un estallido de entusiasmo por el jazz, entran en la casa de Dios orquestas bien distintas de las de antaño, se le hará difícil tomar igualmente en serio y dar importancia a todo lo que se le presenta con las máximas pretensiones de ser expresión del movimiento litúrgico. El mero arcaísmo no sirve para nada, y la mera modernización menos todavía.

Para quien opine que el culto divino se dirige ante todo y sobre todo a Dios, le resultará un tanto sospechoso el papel que entretanto ha logrado en los círculos litúrgicos la palabra «configurar». ¿Quién podría imaginar cómo celebraron los apóstoles sus ensayos de liturgia, para deducir de ahí qué forma será litúrgica y misionalmente la más eficaz? Por desgracia no raras veces se tiene la impresión de que la atención de los configuradores se dirige mucho más a la forma litúrgica que a Aquel a quien tiene por objeto. Entonces se nota la intención y surge la desarmonía. Un poco menos de atención al intimismo redundaría en una mayor valoración del culto divi-

no. ¿Y quién podría negar que, de ese modo, nos encontramos ya inmersos en la formación de un nuevo ritualismo de configuraciones más ingeniosas que recubren la realidad de forma nueva y casi más tupida que los ritos acostumbrados, frecuentemente apenas sentidos como tales? ¿Quién podría además negar que se dan exageraciones y exclusivismos que resultan molestos e inadecuados? ¿Es realmente necesario que toda misa se celebre *versus populum?* ¿Es de hecho tan importante que se pueda ver la cara del sacerdote, o no es a menudo muy saludable pensar que es un cristiano como los demás y tiene perfecto derecho para dirigirse a Dios en común con ellos y rezar con todos: «Padre nuestro»? El sagrario ha sido retirado de los altares mayores; para ello hay buenas razones. Pero se le mete a uno en el cuerpo un malestar al ver cómo ahora se pone en su lugar el asiento del sacerdote con lo que se perfila en la liturgia un clericalismo, que puede ser más grave que el de tiempos pasados. Aquel desarrollo litúrgico que demolió la cátedra central del sacerdote y puso con el sagrario al propio Señor como presidente de la liturgia ¿no tendría también su buen sentido, que sólo lentamente comenzamos hoy a intuir de nuevo? La demolición de la cátedra del sacerdote y la erección del tabernáculo ¿no fue también signo de la creciente intuición de que la casa de Dios, está polarizada en torno a Cristo y que la liturgia cristiana sólo conoce un presidente, que es Cristo mismo? [3] Con ello no deben impugnarse aquellas intui-

3. Contra estas explicaciones se objetó que desconocían de todo punto la evolución histórica; el origen del sagrario y el que dejase de celebrarse *versus populum* se debieron — como sabe cualquiera medianamente informado — a motivos completamente distintos. Ahora bien, por todo el estilo de la exposición tenía que resultar claro que yo no quería describir el proceso histórico de la evolución en la arquitectura de las iglesias, altar y sagrario, sino que intentaba descubrir una transición interna que se puede reconocer no en los datos históricos, sino en el desenvolvimiento de la piedad cristiana. Por lo demás, que aun históricamente las cosas se presentan más complejas de lo que hasta ahora se había generalmente admitido, demuéstralo el amplio estudio de O. NUSSBAUM, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar von dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung*, 2 t., Bonn 1965; cf. las más amplias exposiciones de J.A. JUNGMANN, en ZkTh 88 (1966), 445-450. Jungmann resume el resultado del estudio de Nussbaum de la manera siguiente: «La vuelta hacia el pueblo no fue, pues, desde el principio una regla común. En Siria faltaba ya de manera general en las más antiguas edificaciones del siglo IV. Si estaba en uso entonces en otras partes, por lo menos como regla fija fue quebrantada una y otra vez en los siglos siguientes...» (447). Jungmann sienta la siguiente norma general para la evolución: «...cuanto más claramente se valora en la misa el concepto de sacrificio, tanto más regularmente se exige para el liturgo, dondequiera se encuentre el altar, la dirección hacia oriente» (448). Aquí es interesante una alusión a la historia más inmediata: «...cuando los hombres del movimiento de Oxford llegaron a la conclusión de que la celebración de la eucaristía debía reconocerse como sacrificio, dedujeron

ciones que han puesto de relieve, con claras razones bíblicas la preeminencia de la celebración litúrgica activa sobre la adoración; pero sí que debe señalarse un peligro en nuestra forma, que a mí me parece imposible dejar de ver.

Además, que hoy resuene el grito radical por la sencillez, que quiere dar de mano a todo el esplendor estético para experimentar de nuevo el poder originario de la palabra y de la realidad que aquí nos sale al paso, tiene su razón de ser y es hasta una necesidad. La Iglesia tiene que retornar una y otra vez a la sencillez de los orígenes a fin de experimentar y comunicar, por debajo de todas las configuraciones, lo que le es propio. Mas tampoco debe olvidarse que celebrar la cena del Señor significa por esencia celebrar una fiesta y con la fiesta encaja la belleza festiva. El *praeclarus calix* se remonta hasta la misma Cena del Señor, y si toda la liturgia se esfuerza por ser un *praeclarus calix*, vaso precioso y brillante, en que se pueda contemplar y percibir el esplendor de lo eterno, no tiene por qué impedírselo ningún purismo ni arcaísmo. Tal vez esa belleza pueda ser un servicio más desinteresado que el afán de configuración, que se complace en ideas litúrgicas siempre nuevas. Y, finalmente, la lengua de la liturgia debe ser inteligible; esto es ley fundamental e irrevocable de la liturgia. Pero cuando la Iglesia salió de su solar semítico, se llevó consigo unas cuantas palabras, que desde entonces pertenecen a todos los cristianos: el amén, el

que el sacerdote en el altar no debe estar vuelto al pueblo, sino a oriente...» (448s). Valiosas son también las ideas de RUDOLF SCHWARZ, *Vom Bau der Kirche*, 1938, que recuerda Jungmann en este contexto: «si el círculo cerrado habla de la comunidad y subraya la forma de comida, Schwarz ha puesto de relieve el sentido de la "eterna apertura" en el anillo abierto y ha recalcado el profundo simbolismo de la "Iglesia en procesión" en que el pueblo está representado de camino hacia Dios» (Jungmann, 449). De hecho, las experiencias posconciliares demuestran con sobrada claridad que en el círculo cerrado fácilmente se pierde aquella apertura inmanente de la liturgia que la Iglesia antigua quería expresar con la dirección general hacia oriente *(conversi ad dominum)*. Sólo el que esté ciego o cierre de industria los ojos, puede hoy día pasar por alto que comienza a propagarse un funcionalismo litúrgico, en que la comunidad sólo se refiere ya a sí misma, y en su círculo cerrado no queda ya lugar para el Señor. Por eso habrá de tenerse en cuenta la indicación de Jungmann de que «la renovación, *quoad sensum*, no tanto pide la dirección del altar al pueblo, cuanto la superación de la distancia que se ha hecho demasiado grande entre altar y pueblo» (449). Ejemplar sigue pareciéndome la solución que adoptó ya la Iglesia siríaca en el siglo IV: la liturgia de la palabra se tenía en medio del espacio de la comunidad, en la más estrecha comunicación con los fieles; pero en la celebración eucarística estaba el liturgo juntamente con el pueblo vuelto hacia oriente (446). Aquí debería también tenerse en cuenta la indicación terminológica de Jungmann: partiendo del sentido del proceso, no puede hablarse de una «desviación del pueblo», sino únicamente de una «dirección» común con el pueblo.

aleluya, el hosanna y al principio también el *Marana tha* (=¡Ven, Señor!). Cuando Roma abandonó la lengua griega, hizo algo semejante manteniendo el Kyrie eleison, el Hagios o Theos, y en la solemne misa papal se siguió también leyendo (uso que continúa hasta hoy), el evangelio en latín y en griego. ¿No ha de dolernos hoy un poco que desaparezca el Kyrie eleison, hilo delgado que nos ha unido con las iglesias de oriente durante los siglos de separación? Y, por lo demás, si tenemos por recta sin reservas la determinación de Roma que pasó de la liturgia griega a la latina, tampoco podemos pasar por alto que esa determinación fue uno de los comienzos de la separación entre oriente y occidente, que fue en gran parte un problema lingüístico y litúrgico. La lengua tiene mucha mayor importancia de lo que ordinariamente pensamos. Ello quiere decir que en la hora en que la Iglesia se pone en marcha para una nueva etapa de su camino por la historia, la traducción de la liturgia es un imperativo, pero no puede degenerar en iconoclastia. Hay una ley de continuidad, que no se infringe impunemente.

Todo esto significa que para la reforma de la liturgia se requiere una gran capacidad de tolerancia dentro de la Iglesia, tolerancia que en este terreno es el escueto equivalente de la caridad cristiana. El hecho de que a menudo falte no poca de esa tolerancia es sin duda la verdadera crisis de la renovación litúrgica entre nosotros. El soportarse mutuamente de que habla Pablo, la anchura de la caridad de que habla Agustín, son los únicos medios que pueden crear el espacio en que el culto cristiano madure en verdadera renovación. Porque el culto divino más auténtico de la cristiandad es la caridad.

II. La Iglesia y el mundo

El segundo campo en que se siente con particular fuerza la nueva mentalidad del Concilio hasta poner en movimiento a los espíritus, es el intento de llegar a una nueva definición de las relaciones entre la Iglesia y el mundo y, consecuentemente, entre el cristiano y el mundo. En su gran tomo sobre el Concilio recientemente aparecido, Mario von Galli ha recogido la imagen extraordinariamente sugestiva que muestra la catedral de san Patricio en

Nueva York como una isla perdida del pasado en medio de las gigantescas construcciones en que se expresa el espíritu del presente. La imagen parece un símbolo de la situación de la Iglesia en el mundo de hoy. Si las iglesias imprimían antaño su estampa sobre la faz de las ciudades y sus altas torres apuntaban a lo eterno más allá del diario quehacer, con los grandes edificios modernos el hombre ha eregido los monumentos de su propia grandeza que sobrepasan con mucho las torres de los templos y ocultan la vista del cielo o, más bien, apuntan al cielo como espacio del hombre, como mundo que el hombre se dispone a investigar para ponerlo a su servicio. La catedral neogótica en medio de los gigantes de acero, con que se expresa la moderna arquitectura, parece además un testimonio aplastante de lo trasnochado del cristianismo, que no puede ya expresarse en el mundo moderno ni tiene tampoco nada que decir al mundo moderno.

Ya antes del Concilio, el movimiento juvenil fue expresión de la voluntad de poner fin al cristianismo trasnochado. Se estaba ya harto de ser objeto de mofa como gentes rezagadas y utópicas por el hecho de ser cristianos y se tomó la resolución de vivir el cristianismo al día y de insertarlo en nuestro propio mundo. Para quien rebosa de esta voluntad y resolución tenía que resultarle realmente molesto que las encíclicas papales siguieran redactadas en estilo curial, en la lengua de fines de la antigüedad con las variantes que introdujeran la edad media, el Renacimiento y el Barroco; que la liturgia papal y la misa de pontificial representasen el estilo de la corte bizantina, el estilo de la edad media y del barroco, que venían a ser sin duda un magnífico espectáculo del pasado, un museo viviente de la historia de la cultura y del culto, pero no la liturgia del hombre de hoy; que la teología católica apareciese ligada a las formas medievales y hubiese dejado de interesar al hombre moderno, y tantas cosas más. ¿Quién no iba a sentir como una liberación ver que el Concilio se pusiese de parte de quienes querían hacer aquí una limpieza, sacudiendo el polvo del pasado para que corriera aire fresco? Pero tan pronto como el Concilio en la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy* pasó a formular de nuevo la relación entre el mundo y el cristiano, apareció claro que se trataba de algo más que de arrumbar formas empolvadas; la cuestión se planteaba mucho más a fondo y se trataba por ende de una discu-

sión más profunda que la que pudiera debatirse entre los guardianes de rúbricas y los abogados de lo actual.

Sobre el plano teológico se puede hablar de dos fases de evolución que se interfieren sin haberse perfilado aún claramente y que se presentan por añadidura en las formas más diversas y bajo los más diversos signos, de suerte que solo esquemáticamente pueden separarse. La primera fase puede calificarse de incarnacionista. La encarnación viene redescubierta como la categoría central cristiana y se toma como punto de partida de toda la construcción teológica. La idea de encarnación define ante todo la relación del cristiano con Dios, la dirección de su referencia a Dios. Dios se ha hecho carne, es decir, Dios ha salido de sí mismo, ha descendido y ha entrado en la carne de este mundo. Dios no vive en el mundo de las ideas puras, no está separado por un abismo, como el mundo ideal platónico, del mundo y la materia, que sólo serían sombras de la verdad, sino que él mismo se ha hecho carne. Se sigue a Dios entrando en ese movimiento de descenso, de vuelta al mundo, porque ahí se encontrará al Dios que desciende. El Dios cristiano, el Dios que se ha hecho hombre, no es un Dios del más allá, sino un Dios cabalmente de este mundo. El Reino de los cielos que Cristo predicó es en verdad un obrar de Dios sobre este mundo, no un lugar allende el mismo mundo. De donde se sigue que la fe cristiana no tiene nada que ver con la apatía, con la resignada fuga del mundo del estoico. El Cristo que lloró junto al sepulcro de Lázaro y sufrió agonía en el huerto de los olivos; el Cristo que se sintió arrebatado de santa ira ante los mercaderes de objetos piadosos en el pórtico del templo, y en las bodas de Caná tomó parte en la alegría de los alegres, no encaja en el ideal estoico de la espiritualidad desapasionada, sino que puso toda la pasión del hombre verdaderamente humano al servicio de lo divino, al servicio de aquel Dios que es también un Dios iracundo y celoso, pero siempre un Dios amante. De tales ideas se dedujo un cristianismo humano, vital, optimista y, como se gustaba de decir, un cristianismo encarnado, que no se pierde en la mortificación, en la fuga del mundo y en la espera del más allá, sino que se mete con espíritu optimista en el hoy, se goza de todo lo bello, alto y grande y descubre en todo ello las huellas de lo cristiano, que ahora debe reencarnarse y realizarse como misión concreta para este tiempo y en este tiempo. Surgieron lemas como

«integrar» y «bautizar». Como santo Tomás bautizó a Aristóteles, así hay que bautizar a la espiritualidad moderna y ponerla al servicio de lo cristiano; como la edad media aprovechó cristianamente las energías mundanas de aquel tiempo, también hoy día debe hacerse algo parecido.

Pero en este punto se inicia también la crítica que conduce a la segunda fase, que pudiera calificarse de escatológica. Entretanto la teología había caído en la cuenta de que la idea de encarnación no ocupa en la Biblia el puesto absoluto que empezaba ahora a cobrar en la espiritualidad católica. La fe cristiana comienza más bien en el Nuevo Testamento por la confesión de la resurrección, confesión que sólo poco a poco se retrotrae mediante la reflexión teológica, primero a la palabra del Jesús histórico (sinópticos) y finalmente a la idea de encarnación (Juan), que solo así aparece al final del desarrollo novotestamentario como fundamento del tema básico de la resurrección, que, a su vez es inseparable del tema de la cruz. En contra de lo que a veces había expresamente asegurado el optimismo de la idea de la encarnación, hay en el Nuevo Testamento una clara preferencia del tema de la cruz sobre el de la encarnación; es más, el tema de la encarnación es ya en la Biblia misma teología de la cruz, porque encarnación significa ya efectivamente la entrega que Dios hace de sí mismo, y es así el paso primero y definitivo hacia la cruz. Sin embargo, el elemento correctivo que contrarresta el optimismo del puro pensamiento incarnacionista, difícilmente hubiera tenido un efecto tan amplio y rápido, de no habérsele unido otra intuición. Poco a poco surgió la pregunta de si la idea de un cristianismo encarnado, es decir, de una fe y de una Iglesia comprometidas con la realidad terrena no vendría en definitiva a parar en una restauración medieval que, con su fusión de *Imperium* y *Sacerdotium*, alcanzó la medida incarnacionista más alta de lo cristiano; pero cabalmente por esa fusión debe parecernos hoy sospechosa y problemática en alto grado. Así comenzaron poco a poco a resultar problemáticas las consignas de integración y bautismo; la idea del mundo mundano se puso de moda, es decir, la idea de que la misión cristiana no es la cristianización del mundo, sino más bien la liberación del mundo dentro de su mundanidad, el reconocimiento del mundo como mundo, que hay que dejar y respetar precisamente como tal. A ello se une una nueva

imagen de la historia, que resonó por lo demás claramente en la alocución de apertura del Concilio por el papa Juan XXIII. Hasta entonces era costumbre mirar la edad media como el tiempo ideal cristiano, cuya plena equivalencia entre Iglesia y mundo se consideraba como la meta última de las aspiraciones, la edad moderna, en cambio, se concebía como la gran apostasía, comparable con la historia del hijo pródigo, que toma su herencia y sale de la casa paterna, para luego —con la segunda guerra mundial— sentir hambre de las bellotas de los cerdos; en tales comparaciones resonaba también la esperanza del pronto retorno a la casa paterna. Entonces precisamente el giro moderno (que se remonta hasta la misma edad media) hacia la autonomía del mundo mundano se consideró como el logro de la transformación cristiana de la historia y con ello el horizonte cristiano se abrió hacia adelante, en lugar de perderse en la retrospectiva medieval. Tal vez en Juan XXIII pueda encontrarse la más aguda crítica del romanticismo medievalista, aquel mirar hacia atrás que ve las cosas deslizarse únicamente hacia lo peor y cierra los ojos a los graves peligros que entraña la fusión de Iglesia y mundo, y a las nuevas posibilidades de la libertad de la fe, que nacen de la orientación moderna; el conjunto, empero, conduce en el papa del concilio a una teología de la esperanza, que casi parece lindar con un optimismo ingenuo: «Tantum aurora est; et iam primi orientis solis radii quam suaviter animos afficiunt nostros», dice una de las sorprendentes afirmaciones de aquel memorable discurso que marcó decisivamente el espíritu del concilio [4]. Si es cierto que en Juan XXIII se trata en exclusiva de un optimismo nacido de la fe, está claro sin embargo, que era fácil la confusión con un optimismo progresista propio del tiempo y que también aquí era imprescindible una discusión aclaratoria.

A decir verdad, esta discusión no se llevó en el Concilio hasta la verdadera profundidad de las cuestiones planteadas, principalmente porque los contrastes teológicos de que aquí se trata quedaron casi del todo ocultos por el contraste, teológicamente superficial pero en la práctica importantísimo, entre la tradición curial y la

4. Citado según la edición oficial de los textos conciliares: *Constitutiones, Decreta, Declarationes,* Ciudad del Vaticano 1966, 870. Para la inteligencia de la cuestión de fondo: F.M. WILLAM, *Vom jungen Angelo Roncalli 1903-1907 zum Papst Johannes XXIII. 1958-1963*, Innsbruck 1967.

teología moderna, que apenas si dejó poner en marcha las cuestiones y problemas de esta última. Aun cuando las fórmulas conciliares son cautas y en muchos puntos realmente aclaratorias y progresistas, el eco del concilio quedó fijado en una dirección determinada por la situación de los frentes. Este eco distinguió únicamente entre lo curial y lo progresista e identificó ese contraste con cristiandad adversa o abierta al mundo (aunque en realidad la curia se ocupa mucho de los negocios de este mundo y su concepción política de lo cristiano es causa de los reproches que se le hacen en otros contextos). Esta simplificación es uno de los motivos principales de la confusión espiritual y lleva no raras veces a una mala inteligencia del Concilio, siquiera signifique también el mandato para una lucha enérgica por la espiritualidad cristiana en el mundo de hoy.

No puede ser tarea de esta contribución, que tiene por objeto describir la situación de la Iglesia después del Concilio, entrar en los problemas que aquí se plantean. Una cosa puede decirse en todo caso: el giro de la Iglesia hacia el mundo, que representara un desvío de la cruz, no podría conducir a una renovación de la Iglesia, sino únicamente a su fin. El sentido del viraje eclesiástico hacia el mundo no puede tender a suprimir el escándalo de la cruz, sino únicamente a hacerlo de nuevo accesible en su entera desnudez, eliminando todos los escándalos secundarios que se han infiltrado y que confunden por desgracia y con harta frecuencia la necedad del amor de Dios con la necedad del amor propio de los hombres provocando un falso escándalo, que se atrinchera sin razón tras el escándalo del Maestro. Expresado de otra manera: la fe cristiana es escándalo para el hombre de todos los tiempos. Que el Dios eterno se preocupe de nosotros los hombres y que nos conozca, que el intangible se haya hecho tangible en el hombre Jesús, que el inmortal haya sufrido en la cruz, que a los mortales se nos haya prometido resurrección y vida eterna, creer todo esto es para el hombre una sugestión irritante. Este escándalo cristiano no ha podido ni querido suprimirlo el Concilio. Pero debemos añadir que este escándalo primero, que es insuprimible si no se quiere suprimir el cristianismo, ha quedado recubierto con harta frecuencia a lo largo de la historia por el escándalo secundario de los predicadores de la fe, un escándalo que no es esencial al cristianismo, pero que

de buena gana se hace confundir con el escándalo fundamental y se complace en una postura de martirio, cuando en realidad sólo es víctima de la propia cerrazón mental. Escándalo secundario, de propia fabricación y, por tanto, culpable es que, so pretexto de defender los derechos de Dios, sólo defienda una determinada situación social y las posiciones de poder en ella conquistadas. Escándalo secundario, de propia fabricación y, por tanto, culpable es que, so pretexto de proteger la invariabilidad de la fe, sólo se defienda el propio transnochamiento; no la fe misma, que existía mucho antes del ayer y sus formas, sino cabalmente la forma que ella se creó un día por el intento justificado de ser moderna en su tiempo, pero que ahora se ha hecho trasnochada y no puede exhibir pretensión alguna de eternidad. Escándalo secundario, de propia fabricación y, por tanto, culpable es también que, so pretexto de asegurar la totalidad de la verdad, se eternicen sentencias de escuela, que se impusieron como evidentes en un tiempo, pero que ya necesitan de revisión y de un replanteamiento en busca de las verdaderas exigencias de lo primigenio. El que repase la historia de la Iglesia encontrará muchos escándalos secundarios como ésos; no todo *Non possumus*, valientemente mantenido, fue un sufrimiento por los límites inalterables de la verdad, y muchos de ellos no fueron sino encastillamiento en la propia voluntad que se oponía precisamente al llamamiento de Dios, cuando éste quitaba de las manos lo que se había tomado sin su voluntad. Pero lo peligroso es que este escándalo secundario se identifica una y otra vez con el primario y lo hace así inaccesible, ocultando las exigencias propiamente cristianas y su gravedad tras las pretensiones de sus mensajeros.

Digámoslo una vez más: el Concilio no ha podido ni querido destruir el escándalo cristiano en sí mismo, no; ha intentado hacerlo más claramente visible y accesible al esforzarse por demoler los escándalos secundarios. Tal es el verdadero sentido del *aggiornamento*, de la actualización de lo cristiano. Sí al escándalo de Dios, sí al escándalo de un amor que va tan lejos que parece imposible; no al escándalo de los cristianos como si fuera el escándalo de Dios mismo, tras el cual se esconden ahora los hombres con su propia voluntad. De este modo el Concilio no ha abaratado la fe cristiana, pero sí que ha querido hacerla más sencilla en el sen-

tido profundísimo que no le quita nada de su verdadera dificultad, sino que lleva al hombre a su verdadera grandeza. Es inauditamente sencillo y, a la par, inauditamente difícil amar de verdad a una persona. Puede ser extraordinariamente complicado resolver un determinado problema matemático o técnico, pero no es difícil en el sentido en que lo es satisfacer todas las exigencias de un gran amor. Ahora bien, la fe pertenece al orden del amor: si a veces pareció complicarse por todo lo viejo que arrastraba, a manera de una ecuación geométrica difícil de penetrar, el Concilio ha intentado devolverle su verdadera sencillez: la sencillez de un gran amor, que es a la vez lo más difícil y lo más fácil, porque nos pide ni más ni menos que a nosotros mismos.

III. El giro hacia el ecumenismo

Para terminar sólo podemos echar una ojeada rápida al tercer gran movimiento con que el Concilio ha penetrado en la conciencia de la Iglesia y ha comenzado a imprimir un nuevo sello en la fisonomía del catolicismo: el giro hacia el ecumenismo. No es menester proclamar aquí una vez más y con detalle el sentimiento de gratitud que nos invade ante este acontecimiento. ¿Quién se hubiera atrevido a esperar, sólo diez años ha, que habría de apoderarse de la Iglesia católica entera tan ardiente sentimiento de insuficiencia, de haberse quedado atrás del mandato del Señor, como era necesario para producir este impulso ecuménico? ¿Quién se hubiera atrevido a esperar que había de surgir una búsqueda tan apasionada de nuevas posibilidades de acercamiento y comprensión, una disposición tan viva para revisar lo que hasta ahora parecía evidente y únicamente posible, para salir de la mera exigencia del retorno y llegar a la posibilidad de una unión, que no es absorción sino verdadero encuentro en la verdad y en la caridad del Señor, que está por encima de todos nosotros y que a todos nos comprende y sostiene? ¿Quién se hubiera atrevido, sólo diez años ha, a imaginar que la lengua oficial de la Iglesia comenzaría con plena conciencia a designar como Iglesias no solo a las de oriente, sino también a las comunidades surgidas de la Reforma protestante? No hay por qué volver ahora sobre todo esto. Si de algo hay que

prevenir aquí es contra el falso sentimiento triunfalista, como si hubiera que gloriarse de logros propios, cuando lo sólo justo es dar gracias por su regalo a Aquél cabalmente de quien viene todo don bueno: a Dios Padre por Cristo en el Espíritu Santo.

A decir verdad, cuando las cosas entran en el diario quehacer, tienen su fatiga, y pasar por alto o saltarse por las buenas esa realidad pudiera acabar siendo peligroso para la causa misma. Del lado evangélico — para quedarnos otra vez en el ámbito del catolicismo alemán — se da cierta desconfianza de que todo ello sea mera táctica, y también una exigencia excesiva que todo lo mide por el criterio de Lutero y que desemboca por necesidad en unos resultados mínimos y alicortos porque no se mide ni se interroga críticamente el propio criterio. Y hay, de lado católico malestar por la escasa respuesta que encuentra a su buena voluntad y porque el ecumenismo se desarrolla por una vía de dirección única sin ningún intercambio de la otra parte. Al mismo tiempo existe la ingenua prisa que da por terminada la controversia teológica, no quiere ver ya diferencias y quita importancia a todo reduciéndolo a simples malentendidos, tras los cuales surge ahora súbitamente el gran acuerdo. Esa prisa se facilita demasiado las cosas al no ver ya más que el plural de las «Iglesias», olvidando enfrentarse con la grave pretensión latente en el hecho de que la Iglesia católica se atreva y deba atreverse a sostener la paradoja de atribuirse a sí misma el singular «Iglesia» de una manera singular, en medio del plural aceptado. Semejante progresismo acrítico despierta a su vez la contrapartida del integrismo, que sospecha de lo ecuménico como acatólico y encuentra tanto más fácilmente secuaces cuanto más indiscretamente se percibe acá y acullá la causa del ecumenismo. A ello se añade la fatiga del diario quehacer, del que es sólo una parte la legislación sobre matrimonios mixtos y otra la vida en el matrimonio mixto, que seguirá siendo fatigosa aun cuando un día tal vez la legislación llegase a ser óptima. Aquí concretamente hay que soportar la herida de la escisión, que escinde cabalmente donde las personas están más juntas, y el remedio de esta miseria solo podría ser en definitiva el remedio de la escisión. Pero la fatiga de lo cotidiano llega más lejos: hasta la lucha tenaz por establecer el equilibrio en todos los campos posibles, hasta las pequeñas dificultades que día tras día pueden surgir de la escisión. Quien esto se salta,

lo empequeñece y calla, no hace sino preparar el camino para un cambio en integrismo, lo mismo que las exageraciones del movimiento litúrgico acaban por dañar al movimiento mismo.

Así, también aquí, la forma concreta del agradecimiento seguirá siendo la paciencia. Ella es, como hemos dicho, la forma diaria de la caridad, en la que están a la vez presentes la fe y la esperanza. Porque, sin la esperanza que nace de la fe, la paciencia vendría a parar en resignación y perdería así aquella dinámica que convierte el soportarse en ayuda mutua y así, de la discreción de la prudencia que se atiene a lo posible, hace que nazca la fuerza positiva de la transformación y de la unión. Comprender que esa forma de paciencia sobrepasa las fuerzas humanas y que en definitiva sólo puede venirnos del Señor, que nos soporta y sostiene constantemente, significa el verdadero término del triunfalismo, aun del triunfalismo posconciliar, y la intuición del verdadero puesto de la Iglesia: bajo la cruz del Señor, junto a Simón de Cirene, que intenta ayudar un poco y sólo más tarde reconocerá hasta qué punto es también él llevado. En conclusión, todas las consideraciones sobre la situación de la Iglesia después del Concilio conducen en el fondo una y otra vez al mismo punto: a la caridad, de la que vive la Iglesia recibiéndola del Señor y siendo en todo momento invitada a darla ella misma.

Con ello hemos llegado al fin. Tal vez se esperaba un cuadro más optimista, más gozoso y brillante. Acaso habría también muchos motivos para ello. Pero me parece importante reconocer ahora también en su doble aspecto lo que nos ha hecho alegres y agradecidos en el Concilio y comprender así la tarea que ello implica. Y me parece por el mismo caso importante reconocer lo peligroso del nuevo triunfalismo, a que tienden a menudo cabalmente los adversarios del antiguo. Mientras la Iglesia peregrine sobre la tierra, no tiene razón alguna para gloriarse de su propia obra. Pareja vanagloria podría resultar más peligrosa que la cola de pavo real y la tiara, que nos dan más ocasión para la risa que para la soberbia. Así, el Concilio no es mérito de la Iglesia, de que ella pueda ahora alardear y oponer a los otros como título de gloria, sino un llamamiento del Señor a seguirle, conforme a las bellas palabras de san Pablo: «No que lo haya logrado ya o que sea ya perfecto, sino que voy siguiendo para apresarlo en lo mismo que fui

apresado por Cristo Jesús. Hermanos, yo no pienso haberlo ya logrado; sólo una cosa digo, que, olvidándome de lo de atrás, tiendo hacia lo de delante» (Flp 3,12s). Mientras el mundo sea mundo, la Iglesia está en peregrinación al encuentro del Señor. El Concilio no es un albergue en que pueda uno acomodarse y olvidar el camino; es una nueva marcha hacia adelante hacia el encuentro del Señor.

Parte cuarta

LA IGLESIA Y EL MUNDO NO CRISTIANO

Los nuevos paganos y la Iglesia

Conferencia

Según las estadísticas religiosas, la vieja Europa sigue siendo casi por completo un continente cristiano. Pero apenas habrá otro caso en que se pueda ver tan puntualmente como aquí que las estadísticas engañan. Esta Europa cristiana de nombre, ha venido a ser, desde hace 400 años en números redondos, el lugar de nacimiento de un nuevo paganismo que crece inconteniblemente en el corazón de la Iglesia misma y amenaza con corroerla desde dentro. La imagen de la Iglesia en los tiempos modernos está esencialmente definida por el hecho de haber venido a ser, de manera enteramente nueva una Iglesia de gentiles, y de serlo cada día más: no ya, como antaño, Iglesia compuesta de gentiles que se hicieron cristianos, sino Iglesia de gentiles que siguen llamándose cristianos, pero que en realidad han vuelto al paganismo. La gentilidad se asienta hoy día en la Iglesia misma y la característica tanto de la Iglesia de nuestros días como de la nueva gentilidad es cabalmente que se trata de una gentilidad en la Iglesia, y de una Iglesia en cuyo corazón vive la gentilidad. Por eso, no puede hablarse en este contexto del paganismo que en el ateísmo oriental ha cuajado en grupo compacto contra la Iglesia enfrentándose como un nuevo poder anticristiano a la comunidad de los creyentes, siquiera no pueda olvidarse tampoco que este grupo tiene la particularidad de ser un paganismo nuevo, un paganismo, consiguientemente, que ha nacido en la Iglesia y de ella ha tomado prestados algunos ele-

mentos esenciales, que definen de un modo decisivo su imagen y su fuerza. Hay que hablar más bien del fenómeno mucho más característico de nuestro tiempo, que constituye el verdadero ataque a lo cristiano, del paganismo dentro de la Iglesia, que es como la «abominación de la desolación en el lugar santo» (Mc 13,14).

El hecho de que — aun dentro de los cálculos más optimistas — hoy día no cumplan ya con la Iglesia (para limitarnos sólo a nuestra Iglesia) seguramente más de la mitad de los católicos, no debe ciertamente interpretarse sin más en el sentido de que toda esa mayoría de católicos que «no cumplen» hayan de llamarse paganos. Pero está claro que ya no se asimilan con sencillez la fe de la Iglesia, sino que hacen una selección muy subjetiva del credo eclesiástico que agregan a su propia ideología. Y no puede tampoco haber duda de que en gran parte no pueden ya ser llamados propiamente creyentes desde el punto de vista cristiano, sino que adoptan una actitud fundamental más o menos ilustrada, que afirma desde luego la responsabilidad moral del hombre, pero que la funda y limita en consideraciones puramente racionales. Las éticas de N. Hartmann, K. Jaspers y M. Heidegger son un ejemplo de la conducta más o menos consciente de muchos hombres moralmente respetables desde luego, pero que no son precisamente cristianos. El tomito tan interesante de la editorial List: *Was halten Sie vom Christentum?*, ha podido abrir los ojos de quienes se dejan engañar por la fachada cristiana de nuestra actual situación oficial, sobre la medida en que se difunde una moral puramente racional y por completo incrédula. Así, el hombre de hoy dondequiera se encuentre con su semejante puede suponerle con bastante seguridad con una partida de bautismo, pero no con una convicción cristiana. Y hasta puede suponer como caso normal la incredulidad de su vecino. Este hecho tiene dos consecuencias importantes: entraña, por una parte, un cambio fundamental de estructuras en la Iglesia y ha provocado, por otra, un cambio esencial en la conciencia de los cristianos todavía creyentes. Estos dos fenómenos deben ser esclarecidos algo más despacio en la presente conferencia.

Cuando nació la Iglesia se apoyaba en la decisión espiritual del individuo de abrazar la fe, en el acto de la conversión. Si al principio se había esperado que de estos conversos se edificaría ya aquí sobre la tierra una comunidad de santos, una «Iglesia sin mácula

ni arruga», duras luchas obligarían más y más a reconocer que también el convertido, el cristiano, seguía siendo pecador y que las más graves faltas eran también posibles en la comunidad cristiana. A través de una lucha secular la Iglesia hubo de imponer esta idea contra los cátaros.

Sin embargo, aun cuando el cristiano no sea moralmente perfecto y en este sentido siempre sea imperfecta la comunidad de los santos, había un fundamento común, que distinguía a los cristianos de los no cristianos: la fe en la gracia de Dios que se había manifestado en Cristo. La Iglesia era una comunidad de convencidos, de hombres que habían tomado una clara resolución espiritual y por ella se separaban de cuantos se habían negado a tomar esa resolución. En el rasgo común de esa resolución y convicción se fundaba la comunidad auténtica y viva de los creyentes y también su confianza, en virtud de la cual se sentían separados, como comunidad de los agraciados, de quienes se cerraban a la gracia. Ya en la edad media cambió esta situación por el hecho de que Iglesia y mundo vinieron a identificarse y el ser cristiano no era ya en el fondo una decisión propia, sino un dato previo político y cultural. Se salía de apuros con la idea de que Dios había ahora escogido para sí esta parte del mundo: la especial conciencia cristiana vino a ser ahora juntamente una conciencia de elección político-cultural: Dios había escogido cabalmente a este mundo occidental.

Hoy día, ha quedado en pie la identificación externa de Iglesia y mundo; ha caído, empero, la convicción de que, en la pertenencia obligada a la Iglesia, se esconda también una particular gracia divina, una realidad de salvación eterna. La Iglesia, lo mismo que el mundo, es un dato previo de nuestra existencia específicamente occidental, y es, lo mismo que el mundo determinado a que pertenecemos, un dato bien casual. Casi nadie cree de veras que, por ejemplo, la salud eterna pueda depender de este dato previo tan casual, que se llama «Iglesia». En realidad, para el occidental la Iglesia es ya generalmente un simple trozo casual del mundo; precisamente por haber conservado su identificación externa con el mundo, ha perdido seriedad su pretensión. Así se comprende que se plantee hoy día, en muchos casos de manera urgente, la cuestión de si no habrá que convertir de nuevo a la Iglesia en una comunidad de

convencidos para devolverle así toda su seriedad. Ello significaría la renuncia rigurosa a las situaciones mundanas todavía existentes, para demoler una construcción aparente que resulta cada vez más peligrosa porque se cruza en el camino de la verdad [1].

Esta cuestión se discute violentamente de un tiempo acá sobre todo en Francia, donde el retroceso de las creencias cristianas es todavía más profundo que entre nosotros y se siente con mayor fuerza la contradicción entre la apariencia y la realidad. Pero, naturalmente, el problema es el mismo entre nosotros. Allí se enfrentan los partidarios de una dirección más rígida y los de otra más tolerante. Los primeros recalcan la necesidad de dar de nuevo su valor a los sacramentos, «si no se quiere que la descristianización se extienda aún más. Según ellos, no sería ya posible confiar los sacramentos a los hombres que sólo quisieran recibirlos por razón de una convención social y de una tradición fuera de sentido y para quienes los sacramentos fuesen ya solo ritos vacíos» [2]. Los partidarios de la tendencia más transigente recalcan, por el contrario, que no se debe apagar la mecha que humea y que la petición de los sacramentos (por ejemplo, bodas, bautismos, confirmaciones, primeras comuniones, entierros) atestiguan precisamente cierto resto de vinculación con la Iglesia, de la que no es lícito alejar a nadie, si no se quiere correr el riesgo de un daño difícilmente reparable. Los partidarios de la tendencia más rigurosa se muestran aquí abogados de la comunidad, mientras los de la tendencia más suave aparecen como abogados del individuo y ponen de relieve que éste tiene derecho a los sacramentos. Contra ello objetan los de la tendencia rigorista: «Si queremos recuperar el país para el cristianismo, sólo lo conseguiremos mediante el testimonio de comunidades reducidas y fervorosas. En muchos lugares tal vez sea necesario

1. En Alemania esta exigencia es defendida con la mayor decisión por R. Hernegger; suyos son los tomos: *Volkskirche oder Kirche der Gläubigen*, Nuremberg sin año (1960); *Macht ohne Auftrag*, Olten 1963. Por desgracia, esta obra importante, aunque indudablemente parcial, no ha hallado el eco merecido. En cambio, se propaga hoy día la falsa alternativa «Iglesia popular-Iglesia comunitaria» que propone conscientemente una Iglesia de incrédulos, presenta la fe como algo completamente indefinido y canoniza así de manera definitiva la trasposición a lo puramente sociológico. Apelar aquí al concepto de comunidad en el Nuevo Testamento produce el efecto de pura ironía. Si me he decidido a incluir en este tomo la presente conferencia, más que ocasional, ha sido por alejarme de semejante desvarío.

2. J. HÜNERMANN, *Der französische Episkopat und die heutige Sakramentenpastoral*, Aquisgrán 1952, 19.

comenzar desde muy atrás. ¿Es malo rechazar a algunos individuos a trueque de salvar el futuro? ¿No somos un país de misión? ¿Por qué no aplicamos consecuentemente los métodos misionales? Ahora bien, éstos exigen ante todo comunidades firmes que sean luego capaces de admitir a los individuos» [3].

La discusión alcanzó finalmente tal violencia que el episcopado francés se vio obligado a intervenir y, el 3 de abril de 1951, se convino en publicar un «Directorio para la administración de los sacramentos», que en conjunto adopta una línea media. Respecto del bautismo se determina, por ejemplo, que en principio debe concederse también a los hijos de padres que no cumplen con la Iglesia, caso que lo soliciten. Nada efectivamente justificaría contar sin más a estos padres entre los apóstatas; el paso exterior de pedir el bautismo permitiría más bien suponer por lo menos cierto núcleo de actitud religiosa. «Sin embargo, si los hijos anteriores no han sido educados cristianamente, sólo se puede conceder el bautismo cuando se contrae la obligación de mandar a su debido tiempo al bautizando a la instrucción catequética y, de ser posible, igualmente a los nacidos con anterioridad» [4]. Algunos obispados exigen un compromiso escrito, para el que existe formulario propio [5]. El directorio dice luego expresamente: «Hay que recordar a religiosas y miembros de la acción católica, que no deben ejercer violencia indiscreta para lograr a todo trance tales bautismos, lo que podría acarrear una falta de sinceridad» [6]. Este solo ejemplo del bautismo hace ver ya que el Directorio adopta en conjunto una actitud muy condescendiente, que habría más bien de calificarse de suave; renuncia sobre todo a calificar simplemente de apóstatas, es decir, de paganos prácticos a quienes no cumplen con la Iglesia y apremia, por el contrario, a que se juzgue individualmente cada caso.

Sin embargo, esta actitud se distingue esencialmente de la que todavía es corriente entre nosotros. El Directorio pone de nuevo en lugar del puro sacramentalismo una actitud de fe. Entre nosotros se da todavía con frecuencia — y no sólo entre las monjas —

3. HÜNERMANN, 20.

4. HÜNERMANN, 43. Hay que tener presente que la «educación católica» en Francia es asunto personal en mayor grado que entre nosotros, pues en las escuelas oficiales no se da enseñanza religiosa, que pueda mirarse ligada con la escuela como entre nosotros.

5. Reimpreso en HÜNERMANN, 70.

6. HÜNERMANN, 43.

la opinión de que ya se habría conseguido algo si, apelando a todas las artes de persuasión, se lograse que el agua del bautismo corriese por la cabeza de un niño. No se descansa hasta que la ecuación entre Iglesia y mundo sea completa. Así cuando no sólo se regalan los sacramentos sino que se mendiga su administración, se los degrada en el sentido más profundo. El Directorio expresa claramente que la situación es cabalmente inversa. Cierto que Dios ofrece en los sacramentos su gracia a la humanidad entera; cierto que convida cordialmente a todos para que acudan a su banquete y la Iglesia tiene que propagar esta invitación, este gesto abierto que ofrece un puesto en la mesa de Dios; pero siempre queda en pie que Dios no necesita del hombre, sino el hombre de Dios. No son los hombres quienes hacen un favor a la Iglesia o al párroco al seguir recibiendo los sacramentos, sino que el sacramento es el favor que Dios hace a los hombres. No se trata, pues, de hacer los sacramentos difíciles o fáciles, sino de llevar a una convicción, por la cual el hombre reconozca y reciba como gracia la gracia de los sacramentos.

Esta primacía de la convicción, de la fe, sobre el mero sacramentalismo es la doctrina importantísima que se transparenta en las moderadas y prudentes disposiciones del Directorio francés. A la larga, no se le ahorrará a la Iglesia tener que demoler pieza a pieza la apariencia de su identificación con el mundo y volver a ser lo que es: la comunidad de los creyentes. En realidad, su fuerza misionera no podrá menos de crecer por esas pérdidas exteriores. Sólo cuando deje de ser una evidencia barata, algo que se da por sobrentendido, sólo cuando comience a presentarse de nuevo como lo que es, podrá llegar otra vez con su mensaje a los oídos de los nuevos paganos, que hasta ahora pueden todavía forjarse la ilusión de que no lo son. A decir verdad, este abandono de posiciones exteriores traerá también consigo una pérdida de ventajas preciosas, que indudablemente resultan de la actual conexión de la Iglesia con la cosa pública. Se trata aquí de un proceso que, con la cooperación o sin la cooperación de la Iglesia seguirá su curso y la Iglesia debe estar apercibida para ello. (El intento de mantener la edad media es absurdo y sería equivocado no solo táctica sino también objetivamente.) A decir verdad, este proceso no puede a la inversa forzarse tampoco de manera equivocada, sino que será

importante mantener el espíritu de prudente moderación que aparece ejemplarmente en el Directorio francés.

En suma, hay que distinguir puntualmente en este necesario proceso de desenvolvimiento de la Iglesia tres planos: el plano de lo sacramental, el de la predicación y el de las relaciones humanas y personales entre creyentes e incrédulos. El plano de lo sacramental, cercado antaño por la disciplina del arcano, es el verdadero plano interior y esencial de la Iglesia. Debe liberarse de cierta fácil confusión con el mundo, que produciría la impresión de lo mágico, o degradaría los sacramentos al plano ceremonial (bautismo, primera comunión, confirmación, matrimonio, entierro). Hay que poner de nuevo en claro que los sacramentos sin fe carecen de sentido y la Iglesia tendrá que renunciar poco a poco y con toda cautela a un radio de acción que a la postre entraña una ilusión para sí y para los demás. Cuanto más y mejor realice aquí la Iglesia su propia limitación, la distinción de lo cristiano, hasta convertirse, si es menester, en el rebaño pequeño, tanto más realistamente podrá y deberá conocer su propia misión en el segundo plano, el plano de la proclamación de la fe.

Si los sacramentos con el punto donde la Iglesia se deslinda y debe deslindarse de lo que no es Iglesia, la palabra es el modo y manera con que ella transmite el gesto abierto de la invitación al convite de Dios. Pero tampoco debe olvidarse aquí que hay dos maneras de anuncio: la predicación ordinaria, que es parte de la liturgia dominical, y la predicación misional que puede dividirse en verdaderos cielos, como los sermones de cuaresma o de misión. La predicación ordinaria, la palabra dentro de la liturgia, puede y debe ser relativamente breve, porque no necesita comunicar nada propiamente nuevo, sino que se propone introducir, de forma siempre renovada en el misterio único de la fe, que teóricamente ha sido ya aceptada y afirmada. La predicación misional debería, en cambio, abandonar cada vez más matizaciones y temas particulares y hacer más bien teóricamente accesible la estructura general de la fe en sus partes esenciales a través de un lenguaje inteligible para el hombre de hoy. Aquí, empero, nunca puede extenderse bastante el radio de acción: si la palabra hablada no puede llegar a los hombres, pueden y deben emplearse las hojas parroquiales, los grandes anuncios, etc. Partiendo de estas consideracio-

nes, no debiera nunca darse en la radio una celebración sacramental propiamente dicha, pero sí una liturgia misional [7].

En el plano de *las relaciones personales*, finalmente, sería de todo punto equivocado querer deducir de la propia limitación de la Iglesia, exigida para el ámbito sacramental, un enquistamiento del creyente cristiano frente a sus hermanos no creyentes. Por supuesto que aun entre los mismos creyentes hay que ir reconstruyendo poco a poco algo así como la fraternidad de los comulgantes que se sientan y se sepan unidos entre sí, incluso en la vida privada, por su común pertenencia a la mesa de Dios, puedan contar unos con otros en casos de necesidad y sean realmente una comunidad familiar. Esta comunidad familiar, como la tienen las sectas y que constituye su fuerza de atracción para muchos, podría y debería buscarse de nuevo entre los que efectivamente reciben los sacramentos [8]. Pero ello no debe tener por consecuencia una cerrazón sectaria, sino que el cristiano debe ser cabalmente también un hombre alegre entre los hombres, un hermano en humanidad, cuando no pueda serlo en cristiandad. Y pienso que en la relación con sus vecinos incrédulos debe ser cabalmente y antes que todo hombre y, por lo tanto, no atacarles los nervios con continuos intentos y sermones de conversión. Sin llamar la atención les prestará servicios misionales ofreciéndoles la hoja parroquial, indicando en caso de enfermedad la posibilidad de llamar a un sacerdote o llamándolo él mismo, y así de otros modos; pero no será sólo predicador, sino cabalmente también, en su bella apertura y sencillez, un hombre.

Resumiendo podemos afirmar como resultado de esta primera serie de reflexiones que la Iglesia ha pasado primeramente por el cambio de estructura desde el rebaño pequeño a la Iglesia universal, y desde la edad media se equipara en occidente con el mundo. Hoy día, esta ecuación es sólo una apariencia que oculta el verdadero ser de la Iglesia y del mundo e impide en parte a aquélla su necesaria actividad misionera. Síguese que, a la corta o a la larga, queriéndolo la Iglesia o sin quererlo, después del cambio interno de estructuras se realizará también un cambio externo que la convierta en *pusillus grex*. La Iglesia tiene que hacerse cargo de este

7. Cf. el resumen de la discusión sobre misa y televisión en *Herderkorrespondenz* VII (1952-53), 518-520.

8. Cf. J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, Munich 1960, 92ss.

hecho procediendo más cautamente en la praxis sacramental y distinguiendo entre la predicación misionera y la predicación a los creyentes; el cristiano particular aspirará con más fuerza a una fraternidad de los cristianos y tratará de demostrar su común humanidad con los otros hombres que le rodean de una manera verdaderamente humana y, por lo mismo profundamente cristiana.

Pero, a la par del cambio de estructuras eclesiásticas esbozado, es de notar también un cambio de conciencia en los creyentes, derivado de la presencia del paganismo en la Iglesia. Para el cristiano de hoy se ha hecho algo inconcebible que el cristianismo, más exactamente la Iglesia católica, sea el único camino de salvación; con ello se ha hecho problemático, desde dentro, el absolutismo de la Iglesia y, consiguientemente, también la estricta seriedad de su pretensión misional y hasta de todas sus exigencias. En la meditación sobre la encarnación, Ignacio de Loyola hace todavía meditar al ejercitante sobre cómo el Dios trino ve caer al infierno a todos los hombres [9]. Francisco Javier podía todavía oponer a los creyentes mahometanos cuya piedad era vana por completo, puesto que, piadosos o impíos, criminales o virtuosos, tendrían en todo caso que ir al infierno, porque no pertenecían a la única Iglesia que salva [10]. Hoy día, un nuevo concepto de humanidad nos prohíbe sencillamente mantener tales ideas. No podemos creer que el hombre que está a nuestro lado y es un magnífico ejemplar de abnegación y bondad, haya de ir al infierno por no ser un católico practicante. La idea de que todos los hombres «buenos» se salvan es hoy tan evidente para el cristiano normal como lo fuera antaño la creencia contraria. Desde Belarmino, que fue uno de los primeros en tener en cuenta este deseo humanitario, han tratado los teólogos de explicar de distintas formas cómo la salvación de todos los hombres «decentes» sea a la postre precisamente una salvación por medio de la Iglesia; pero estas construcciones eran demasiado artificiosas como para impresionar vivamente [11]. En la práctica que-

9. 2.ª semana, 1.er día, 1.ª meditación, en la edición de P.J. ROOTHAAN, *Exercitia spiritualia*, Ratisbona 1920, 133.

10. Cf. J. BRODRICK, *Abenteurer Gottes. Leben und Fahrten des heiligen Franz Xaver*, Stuttgart 1954, particularmente 88s. Pero el ejemplo más impresionante de esta restringida concepción de la salvación es la *Divina Commedia* de Dante.

11. La insuficiencia de las soluciones dadas hasta ahora la ha puesto impresionantemente de relieve H. DE LUBAC en el excelente capítulo: *Le salut par l'Église* en *Catholicisme, Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, París ⁴1947, 179ss.

dó la idea de que «las personas decentes» van al cielo y que, por lo mismo pueden salvarse *sola moralitate*. A decir verdad, esto se concede por lo pronto únicamente para los infieles o incrédulos, mientras que los creyentes siguen aguantando el peso del rígido sistema de las exigencias eclesiásticas.

El creyente se pregunta un poco confuso por qué han de resultar las cosas tan sencillas para los de fuera, cuando tan difíciles se nos hacen a nosotros. Y llega a sentir su fe como carga y no como gracia. En todo caso, le queda la impresión de que, en definitiva, hay dos caminos de salvación: el camino de la simple moralidad, enjuiciada de un modo muy subjetivo, para los que están fuera de la Iglesia, y el camino eclesiástico. El cristiano no puede tener la sensación de que haya tomado el camino más agradable; en todo caso, su fe queda sensiblemente lastrada por la apertura de un camino de salvación al margen de la Iglesia. Es evidente que el empuje misional de la Iglesia sufre de una manera muy sensible bajo esta incertidumbre interna.

Como respuesta a esta cuestión, que es seguramente la que más pesa sobre los cristianos de hoy, quiero mostrar con unas indicaciones brevísimas que sólo hay *un* camino de salvación, el camino que pasa por Cristo. Pero este camino tiene de antemano un radio doble: alcanza «al mundo», «a los muchos» (es decir, a todos); pero al mismo tiempo se dice que su lugar propio es la Iglesia. Así, por su esencia misma pertenece a este camino una referencia de los «pocos» y «los muchos», que en cuanto relación de unos para otros, es parte de la forma en que Dios salva, no expresión del fracaso de la voluntad divina [12]. Ello comienza ya por el hecho de que Dios separa al pueblo de Israel de todos los otros pueblos del mundo como pueblo de su elección. ¿Significará acaso esto que sólo Israel es elegido y que todos los otros pueblos son arrojados a la perdición? De momento parece efectivamente como si la coexistencia del pueblo escogido y de los pueblos no escogidos hubiera de pensarse en este sentido estático: como una yuxtaposición de dos grupos diversos. Pero muy pronto se ve que no es así; porque en Cristo la coexistencia estática de judíos y gentiles se torna dinámica, de

12. Con estas ideas me doy la mano con la nueva forma de la doctrina sobre la predestinación, que ha explicado K. BARTH en su *Kirchliche Dogmatik* II, 2, Zurich 1942, 1-563. Cf. también mis explicaciones sobre el tema en *Die christliche Brüderlichkeit*, 101-109.

suerte que también los gentiles precisamente por su no elección pasan a ser elegidos, sin que por eso resulte definitivamente ilusoria la elección de Israel, como lo demuestra Rom 11. Por ahí se ve que Dios puede escoger a los hombres de dos maneras: directamente o a través de su aparente reprobación. Dicho más claramente: se comprueba que Dios divide ciertamente la humanidad entre los «pocos» y los «muchos», división que retorna constantemente en la Escritura: «Estrecho es el camino que conduce a la vida, y pocos son los que lo encuentran» (Mt 7,14); «los trabajadores son pocos» (Mt 9,37); «pocos son los escogidos» (Mt 22,14); «no temas, rebaño pequeñito» (Lc 12,32); Jesús da su vida en rescate por «los muchos» (Mc 10,45); la antítesis de judíos y gentiles, de Iglesia y no Iglesia repite esta división en pocos y muchos. Pero Dios no divide a la humanidad en pocos y muchos para arrojar a éstos en la fosa de la perdición y salvar a aquéllos, ni tampoco para salvar a los muchos fácilmente y a los pocos con muchos requisitos, sino que utiliza a los pocos casi como el punto de apoyo de Arquímedes con el que puede sacar de quicio a los muchos, como palanca con que atraerlos a sí. Todos tienen su puesto en el camino de la salvación que es diverso sin perder su unidad.

Esta contraposición sólo puede entenderse rectamente si se advierte que tiene por base la contraposición de Cristo y la humanidad del Uno y los muchos. Aquí se ve bien claramente el contraste: la verdad es que toda la humanidad merece la reprobación y sólo Uno la salvación. Con ello se pone de manifiesto algo muy importante que ordinariamente casi se pasa por alto en este contexto, pese a ser lo más decisivo: el carácter gratuito de la salvación, el hecho de que es una muestra de favor y misericordia absolutamente libre, porque la salvación del hombre consiste en que es amado por Dios y su vida se encuentra a fin de cuentas en los brazos del amor infinito. Sin ese amor todo lo demás sería vacío para él. Una eternidad sin amor es el infierno, aunque no le pasara al hombre nada más. La salvación del hombre consiste en ser amado por Dios; mas para el amor no hay ningún título jurídico, ni se apoya tampoco en las excelencias morales o de cualquier otro tipo. El amor es esencialmente un acto libre; de lo contrario, no es amor. Eso lo pasamos por alto las más veces con todo nuestro moralismo. En realidad ninguna moralidad, por subida que fuere, puede

transformar la libre respuesta al amor en un título jurídico. Así, la salvación sigue siendo gracia libre, aun prescindiendo del pecado. Pero del pecado no se puede propiamente prescindir, porque aun la moralidad más alta sigue siendo la moralidad de un pecador. Nadie puede negar honradamente que hasta las más altas decisiones morales del hombre están de alguna manera y en algún momento corroídas por el egoísmo, por muy sutil y oculto que sea. Queda, pues, en pie que en la antítesis entre Cristo, el Uno, y nosotros, los muchos, *nosotros* somos indignos de la salvación, seamos cristianos o no cristianos, creyentes o incrédulos, morales o inmorales; nadie «merece» realmente la salvación, fuera de Cristo.

Pero aquí cabalmente viene el admirable intercambio. A los hombres todos conviene la reprobación, a Cristo sólo la salvación. En el sagrado intercambio acontece lo contrario: él sólo toma sobre sí la perdición entera y deja así libre el lugar de la salud para todos nosotros. Cualquier salvación que puede darse para los hombres, estriba en este intercambio fundamental entre Cristo, el Uno, y nosotros, los muchos; y admitir esto es la humildad de la fe. Con esto pudiera propiamente terminar todo; pero, sorprendentemente, se añade ahora que, por voluntad de Dios, continúe este gran misterio de la representación, del que vive toda la historia, en una entera plenitud de representaciones que tiene su coronamiento y unión en la coordinación de Iglesia y no iglesia, de creyentes y gentiles. La antítesis de Iglesia y no iglesia no significa una coexistencia ni una contraposición, sino una referencia mutua en que cada parte posee su función. A los pocos que constituyen la Iglesia se les ha encomendado, en prosecución de la misión de Cristo, la representación de los muchos, y la salvación de unos y otros acontece únicamente en su mutua coordinación y en su común subordinación bajo la gran representación de Jesucristo, que los abarca a todos. Ahora bien, si la humanidad se salva en esta representación por Cristo y en su prosecución mediante la dialéctica de los pocos y de los muchos, ello quiere decir también que todo hombre y sobre todo los creyentes tienen su función ineludible en el proceso general de la salvación de la humanidad. Si los hombres, y ciertamente que en su mayoría, se salvan sin pertenecer en sentido pleno a la comunidad de los creyentes, ello se debe a que hay una Iglesia como realidad dinámica y misionera, y a que los llamados a la

Iglesia cumplen la misión propia de los pocos. Ello quiere decir que se da todo el peso de la auténtica responsabilidad y el peligro de un fallo real, de una perdición real. Aun cuando sabemos que hay hombres, muchos hombres, que se salvan estando aparentemente fuera de la Iglesia, sabemos sin embargo, también, que la salvación de todos supone siempre la referencia de los pocos y de los muchos; hay una vocación ante la que el hombre puede hacerse culpable, y una culpa por la que puede perderse. Nadie tiene derecho a decir que si otros se salvan sin la entera responsabilidad de la fe católica ¿por qué no puedo salvarme también yo? Pero ¿por dónde sabes tú que la plena fe católica no sea cabalmente tu misión de todo punto necesaria, que Dios te ha impuesto por razones que no debes regatear, porque pertenecen a las cosas de las que dijo Jesús: «ahora no lo entiendes, pero lo entenderás más adelante» (cf. Jn 13,36)? Así, cabe decir con respecto a los paganos modernos que el cristiano puede saber que la salvación de los mismos está asegurada por la gracia de Dios, de la que depende también su propia salvación; pero que, con respecto a su posible salvación, no puede dispensarse de la responsabilidad de su propia existencia de creyente, sino que cabalmente la incredulidad de aquéllos debe ser para él el más fuerte aguijón para una fe más llena, al sentirse incluido en la función representativa de Jesucristo, de quien depende la salvación del mundo y no sólo la de los cristianos.

Para terminar, quisiera aclarar algo más estas ideas con una breve exposición de dos textos bíblicos en que cabe reconocer una toma de posición ante este problema [13]. Sea primero el texto difícil y oprimente en que se expresa con particular énfasis el contraste entre los pocos y los muchos: «Muchos son los llamados y pocos los escogidos» (Mt 22,14) [14]. ¿Qué quiere decir este texto? No dice desde luego que muchos sean reprobados, como quiere comúnmente deducirse de él; por de pronto sólo afirma que hay diversas formas de elección divina. Más exactamente todavía, dice claramente que hay dos actos divinos distintos, que tienden ambos a la elección,

13. En honor de la claridad metódica hay que decir que ambas interpretaciones van más allá de la mera exégesis histórica en cuanto que ambas suponen la unidad de la Escritura y, partiendo de ahí, entienden el texto particular dentro de la unidad de la fe. Sin embargo, para una inteligencia «fiel» de la Escritura este procedimiento no solo es lícito, sino necesario.

14. Cf. sobre este pasaje las luminosas observaciones de K.L. SCHMIDT en: ThW III 496.

sin que se nos aclare si los dos alcanzan también su fin. Pero si se contempla la marcha de la historia sagrada, tal como la expone el Nuevo Testamento, queda ilustrada esta palabra del Señor. De la coexistencia estática del pueblo escogido y de los pueblos no escogidos se hizo en Cristo una relación dinámica, de forma que los gentiles precisamente por su no elección vinieron a ser escogidos y luego, por la elección de los gentiles, vuelven también los judíos a su elección.

Así estas palabras del Señor pueden convertirse para nosotros en doctrina importante. La cuestión sobre la salvación de los hombres se plantea falsamente siempre que se plantea desde abajo, acerca de la manera como los hombres *se* justifican. La cuestión de la salvación humana no es cuestión de autojustificación, sino de justificación de Dios por su libre misericordia. Se trata de mirar las cosas desde arriba. No hay dos modos de justificarse los hombres, sino dos modos con que Dios los elige; y estos dos modos de elección divina son el camino único de salud en Cristo y en su Iglesia, salud que estriba en la coordinación de los pocos y de los muchos y en el servicio representativo de los pocos que continúan la representación de Cristo.

El segundo texto es el del gran banquete (Lc 14,16-24 par). Este evangelio es por de pronto, en sentido muy radical, una buena nueva, al contar que, al cabo, el cielo se llena hasta los topes con todos aquellos a los que hay que empujar de algún modo, con gentes que son totalmente indignas, que con relación al cielo son ciegos, sordos, cojos y mendigos. Un acto radical de gracia, consiguientemente; ¿y quién impugnará que también todos nuestros paganos europeos de hoy puedan entrar de igual manera en el cielo? Todo el mundo tiene esperanza por razón de este pasaje. Por otra parte, sigue en pie la responsabilidad. Está el grupo de aquellos que son rechazados para siempre. ¿Quién sabe si entre estos fariseos rechazados no habrá también muchos que creían poder considerarse buenos católicos y eran en realidad fariseos? Y, a la verdad, ¿quién sabe, a la inversa, si entre aquellos que no aceptan la invitación no se encuentran cabalmente también los europeos a quienes se les ha ofrecido el cristianismo, pero lo han dejado caer? En conclusión, para todos hay a la vez esperanza y amenaza. En este punto de intersección entre la esperanza y la amenaza, de que emanan la

responsabilidad y el alto gozo de ser cristiano, debe el cristiano de hoy gobernar su existencia en medio de los nuevos paganos, que sabe están colocados en la misma esperanza y amenaza, porque tampoco para ellos hay otra salvación que aquella en que cree el cristiano: Jesucristo Señor [15].

15. Estas explicaciones han sido muchas veces malentendidas, como si trataran de erigir un sistema dialéctico de Iglesia y no Iglesia en núcleo de la doctrina sobre la redención. He procurado tachar las expresiones que se prestan a equívoco; por lo demás, puedo remitir para el esclarecimiento a mi artículo *Stellvertretung* en HThG II, 566-575. Cf. en este volumen el artículo: «¿No hay salvación fuera de la Iglesia?», p. 375-399.

¿Fuera de la Iglesia no hay salvación?

Aun quienes sólo conocen de la Iglesia católica apenas más que su nombre han oído de ordinario alguna vez que ella se designa a sí misma como «la única que salva»; para quienes han entrado en contacto más estrecho con la Iglesia y la teología no es raro tampoco que tras esa frase simplificadora se esconda una proposición — negativamente formulada — que se remonta hasta la antigüedad cristiana: *Extra ecclesiam nulla salus* = fuera de la Iglesia no hay salvación. De la solicitud por la salvación de los no cristianos o de los no católicos, que hubo de producir originariamente esta proposición, ha surgido entretanto una pregunta a la Iglesia misma y una preocupación por la legitimidad de su fe. A la conciencia moderna se le impone con tan elemental energía la certeza de la misericordia divina, aun más allá de las fronteras de la Iglesia jurídicamente constituida, que eso ya no puede representar problema alguno. Pero en tal caso se hace tanto más problemática una Iglesia que, durante más de milenio y medio, no sólo ha tolerado la pretensión de la exclusiva de salvación, sino que la ha erigido en elemento esencial de la manera de entenderse a sí misma y parece haberla hecho una parte de su misma fe.

Si esta pretensión cae — y nadie la esgrime ya en serio —, parece ponerse en tela de juicio la Iglesia misma. El problema, por lo demás, queda en pie aun cuando se prescinda de la forma específica del pensamiento católico romano con su identificación de la Iglesia visible, constituida y congregada en torno al papa, porque, aun independientemente de eso, entra desde el principio en la esencia de la fe cristiana que ésta se entienda como el único acceso

a la salvación dispuesto por Dios. La *sola fides,* que de alguna forma se encuentra desde luego en las cartas paulinas, no significa sólo un descanso y simplificación frente a la insoportable variedad de la piedad leguleya: «La *mera* fe basta», sino que incluye también una exigencia y un imperativo: *Sólo* la fe basta. La fe cristiana se ha presentado desde el principio como pretensión universal, con la que se ha enfrentado al mundo de todas las religiones. El lema de la salvación exclusiva en la Iglesia es sólo la concreción eclesial de tal pretensión, resultando ya desde el siglo II de la concreción eclesial de la fe. Sin esta pretensión de universalidad, la fe cristiana no sería ella misma; pero cabalmente esa pretensión parece estar definitivamente superada.

Así, la discusión mantenida desde hace algunos decenios con creciente viveza sobre la salvación fuera de la Iglesia se distingue por su orientación específica del problema que en generaciones anteriores originó el *salus extra*... La cuestión primaria no es ya la salud eterna de los otros, cuya posibilidad en principio es cierta sin discusión posible; el problema realmente capital es más bien cómo haya todavía de entenderse, ante esa certidumbre que no puede rechazarse, la pretensión absoluta de la Iglesia y de su fe [1]. Pero si ello es así, si, en otras palabras, el problema real de la antigua proposición cristiana no se dirige ya a los de fuera, sino primeramente a nosotros, en tal caso no bastan ya las teorías sobre la salvación de los otros por ingeniosas que sean. En tal caso hay que plantear más bien la cuestión de si aquella pretensión histórica es compatible con nuestra conciencia de hoy; hay que poner en claro cómo puede la fe permanecer fiel a sí misma al haber cambiado las condiciones. Está sobre el tapete la identidad esencial de la fe de entonces y la de hoy y, por ende, la posibilidad en general de seguir siendo de manera sincera un creyente cristiano dentro de la Iglesia católica [2]. No puede decirse, a despecho de los muchos estudios, en parte realmente valiosos sobre nuestro tema, que el problema haya sido examinado en toda su agudeza. Tampoco el esbozo siguiente puede naturalmente tener semejante pretensión. Sólo intentará aportar algunos elementos al común coloquio para ayudar a precisar mediante una formulación más precisa del modo con que hoy se nos plantea el problema, nuevos puntos de vista.

1. La postura de los distintos estudios sistemáticos sobre nuestro axioma se determina en gran parte por la conciencia que se tenga del problema. Donde no se acomete todo el conjunto como problema que afecta al sentido y misión de la existencia cristiana, sino que todo se diluye en teorías ingenuas y objetivadoras sobre los otros, apenas puede hablarse de una contribución positiva al tema. Ahí está seguramente la flaqueza de las disquisiciones de A. RÖPER, *Die anonymen Christen,* Maguncia 1963. En cambio, en el artículo fundamental de K. RAHNER, *La incorporación a la Iglesia según la encíclica de Pío XII «Mystici Corporis Christi»*, en *Escritos* II, 9-97, que constituye el punto de partida de la fórmula del «cristiano anónimo», se da una amplia conciencia del problema, siquiera parezca palidecer en los tratados correspondientes de los tomos posteriores (part. V 136-158; VI 13-33 y 537-554). La problemática del concepto «cristiano anónimo» radica sobre todo también en que, en su forma abreviada, orienta la cuestión en una dirección falsa.

I. Desarrollo histórico de la doctrina

Hugo Rahner ha llamado la atención sobre el hecho de que las raíces de la fórmula posterior: «Fuera de la Iglesia no hay salvación», se remontan al pensamiento del judaísmo tardío. El punto de enlace, que resultó también decisivo en la teología cristiana para el desenvolvimiento de la idea, lo forma el relato sobre la salvación de Noé del diluvio en que pereció todo lo demás bajo las aguas (cf. en el Nuevo Testamento 1Pe 3,20s) [3]. La teología del judaísmo tardío ve en la salvación de solo Noé y su familia en medio de la catástrofe del resto de la humanidad un símbolo de la salvación del resto santo de Israel. El libro de la sabiduría subraya en este punto un rasgo, que necesariamente había de estimular el posterior pensamiento de los teólogos cristianos: la salvación del pequeño resto comunitario se logró con el arca de madera: «La sabiduría salvó a la tierra, conduciendo al justo en un leño desdeñable» (Sab 10,4); la esperanza del mundo descansó en una tabla de madera. En el capítulo XIV brota de esta idea un grito de alabanza al mísero madero que procuró la salvación en medio de la catástrofe universal: «Bendito sea el leño, por el que nos viene la justificación» (14,7). Para los santos padres se alza aquí la imagen de aquel madero, del que el cristiano espera la salvación y la gracia.

2. La cuestión de la identidad se mira ya en muchos casos como expresión de espíritu reaccionario, y por eso ni se plantea. Pero debería aparecer claro que entonces se destruyen las condiciones de un entendimiento histórico y, en tal caso, ya no debería hablarse honradamente del ser cristiano ni del cristianismo. La alternativa es tajante: en un mundo que se define exclusivamente como variación, no cabe el intento de mantener un resto de cristiandad que respondería al gusto de cada momento.

3. H. RAHNER, *Symbole der Kirche,* Salzburgo 1964, 505ss, con más bibliografía.

El madero de la cruz viene a ser tabla salvadora, a la que puede asirse el hombre en medio del naufragio de la humanidad. El mísero madero de la cruz es la viga que salva en medio de la catástrofe universal [4].

En el Nuevo Testamento no se expresa en ninguna parte la exclusividad de salvación en la Iglesia, pero sí que se ponen las bases para el posible desarrollo de la idea. Recordemos dos textos en que aparece directamente el aspecto de la exclusividad. El llamado final de Marcos, cuya autenticidad se discute (16,16), transmite como palabra del Señor resucitado la proposición siguiente: «El que creyere y se bautizare se salvará; el que no creyere, se condenará». La exclusividad de salvación por la fe, que aquí se expresa drásticamente, la proclaman los Hechos de los Apóstoles como vinculada al nombre de Jesús: «No hay salvación en otro, porque no ha sido dado a los hombres otro nombre bajo el cielo, en que puedan salvarse» (Act 4,12). Si quisiéramos dar una historia completa del axioma: «Fuera de la Iglesia no hay salvación», habría que mostrar cómo la idea continúa desenvolviéndose en Ignacio de Antioquía y en Ireneo hasta llegar a una formulación clara y casi simultánea en oriente y occidente, en Orígenes y en Cipriano [5].

El texto correspondiente se encuentra en Orígenes, en la tercera homilía sobre Jesús, que sólo se nos ha conservado en la traducción latina de Rufino; el texto fue una vez más reelaborado en el siglo VI, pero todavía puede reflejar con suficiente claridad el razonamiento de Orígenes [6]. Medita el intérprete alejandrino sobre lo que se cuenta de los exploradores israelitas, que en una exploración secreta sobre Jericó tenían que comprobar la mejor manera de conquistar la ciudad. Los exploradores hallaron escondrijo en casa de una ramera — por nombre Rahab — a la que prometen como pago de

4. H. RAHNER, 506, cf. 432-472 y 504-547, habla en este contexto de una salvación por el «madero y el agua», que fue ya formulada como tal en la teología simbolista del siglo II. E. PETERSON, *Das Schiff als Symbol der Kirche in der Eschatologie,* en *Frühkirche, Judentum und Gnosis,* Friburgo de Brisgovia 1959, 92-96, hace ver que los símbolos de la barca y del arca pueden intercambiarse, aunque cada uno tiene origen y sentido distintos. Los antecedentes en el judaísmo tardío se enriquecen con nuevos rasgos.

5. Cf. el resumen de J. BEUMER, en LThK III, 1320s. Cf. también pruebas en la nota 8.

6. Sobre las traducciones de Rufino cf. H. DE LUBAC, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes,* Einsiedeln 1968, 55s. Según H. de Lubac, las traducciones especialmente de las homilías sobre Josué han de tenerse en lo esencial por seguras. Por lo demás, sobre la historia de la tradición, hay que comparar E. BAEHRENS en GCS *Origenes* VII, p. XVIII-XXIX y XXXII.

su ayuda perdonar su casa, que debería distinguirse por una cuerda roja colgando, en la proyectada destrucción total de la ciudad. Así se hizo efectivamente: «Después abrasaron la ciudad y cuanto en ella había..., pero Josué salvó la vida a Rahab, la ramera, y a toda la familia de su padre... (Jos 6,24s).

Orígenes que lee el Antiguo Testamento a la luz de la fe cristiana y viendo una descripción anticipada de la misma en los símbolos de la historia de Israel, se plantea la cuestión de ¿Dónde está esa «casa de la ramera», única que procura la salvación en medio de la catástrofe de Jericó, es decir, del mundo? ¿Cuál es la casa con el hilo rojo de púrpura, que es signo de la salvación? La respuesta no puede ser dudosa. Esa casa es la Iglesia que, como Iglesia venida de los gentiles, fue antaño ramera, se prostituyó con los ídolos de este mundo y ahora, por la misericordia de Cristo, de ramera se ha hecho virgen, Iglesia, cuya casa ofrece seguridad. De este modo, la interpretación del acontecimiento de Josué se convierte inmediatamente en un reto para los contemporáneos de Orígenes, sobre todo para los judíos, que poseen el Antiguo Testamento y deben aprender a entenderlo como llamamiento a la Iglesia y no sólo como recuerdo de su propia historia: «Quien de ese pueblo quiera salvarse, venga a esta casa para alcanzar la salvación. Venga a la casa en que está la sangre de Cristo como signo de redención... Nadie, pues, se forje ilusiones, nadie se engañe a sí mismo. Fuera de esta casa, es decir, fuera de la Iglesia, no se salva nadie. Pero si alguien se sale de ella, él mismo es culpable de su muerte» [7].

En el fragmento citado resuena también la orientación cristológica que Orígenes da a su interpretación de tipo eclesial: el «hilo rojo» que ofrece la garantía decisiva para que no se destruya la casa, es la sangre de Cristo, único de quien tiene la Iglesia su salvación en medio de la catástrofe del mundo. La sangre de Cristo es verdaderamente el «hilo rojo», que señala el camino a lo largo de la historia universal. Notemos todavía un bello rasgo en la exposición de Orígenes, que se pregunta por qué el hilo se cuelga de la ventana y se responde: sólo por la ventana de la encarnación miramos dentro de la luz de la divinidad; sólo así se abre a nuestra mirada una rendija para darnos el signo que señala el camino.

7. *In Jesu Nave* III 5, en GCS, *Origenes XII,* 306s.

Puede naturalmente despacharse todo esto como un juego, pero así no se hace justicia a la lógica interna del texto ni a su profundidad teológica. No podemos desarrollar con detalle este punto, sino que hemos de limitarnos a saber qué significa aquí lo que se dice de la «exclusividad de salvación» en la «casa» de la Iglesia, en el momento en que esta tesis se formula por vez primera expresamente en la historia. Aun cuando las quiebras en la tradición textual de que hemos hablado antes dificulten un juicio inequívoco, puede reconocerse con claridad la parte decisiva. Para Orígenes se trata esencialmente de una parénesis a los judíos, a quienes grita: No os engañéis; creéis que tenéis el Antiguo Testamento y que eso baste. En realidad necesitáis también de la sangre de Cristo. También para vosotros es lugar indispensable de salud la casa de la ramera despreciable, llena de ídolos y abominación, la Iglesia venida de los gentiles, que por la sangre del Señor ha venido a ser su esposa. Por donde se ve que Orígenes no ha querido para nada desarrollar una teoría sobre la salvación del mundo y la perdición de los no cristianos; intenta simplemente dirigir un llamamiento a los que se aferran al Antiguo Testamento y creen que no necesitan de la ayuda de Jesucristo para salvarse. Para Orígenes se trata, si se quiere, de un trozo de diálogo cristiano-judío y no de una disquisición teórica sobre quién vaya al cielo y quién al infierno. La afirmación sólo tiene sentido en el diálogo, en el empeño de llamar aquí y ahora a los hombres para que no crean encontrar la salud eterna en el servicio de la ley, sino que aprendan a confiar únicamente en la sangre de Cristo que los sostiene. Apenas será menester observar que el propio Orígenes, que tan dramáticamente sabía llamar a los hombres a la Iglesia, estaba muy lejos de una teoría sobre la condenación de la mayor parte de la humanidad.

Algo más tarde, a mediados del siglo III, formuló Cipriano en occidente la misma idea partiendo de un contexto completamente distinto y, por tanto, también en otra dirección. En su obra sobre la unidad de la Iglesia dice: «La esposa de Cristo no puede cometer adulterio, es incorruptible y púdica. Sólo conoce una casa, guarda con casto pudor la santidad de un solo lecho. Ella nos guarda para Dios, ella destina para el Reino a los hijos que engendra. El que se separa de la Iglesia y se une a una adúltera se aparta de las promesas de la Iglesia, y no alcanzará los premios de Cristo, quien

abandona a la Iglesia de Cristo. Es un extraño, un profano, un enemigo. No puede tener a Dios por padre quien no tenga a la Iglesia por madre. Si pudo escapar alguno que estuviera fuera del arca de Noé, escapará también quien estuviere fuera de la Iglesia... Quien rompe la paz y la concordia de la Iglesia, obra contra Cristo; quien recoge fuera de la Iglesia, dispersa a la Iglesia de Cristo» (versión sobre el texto latino) [8].

El contexto histórico por el que deben entenderse estas manifestaciones, es completamente claro. Cipriano tenía que luchar contra los movimientos de escisión en la comunidad, en los que la apelación al carisma de los confesores amenazaba de hecho con conducir al desorden arbitrario. Contra ello le importaba defender la unidad de la Iglesia bajo el respectivo y único obispo y oponerse a todo intento de independización, de desprendimiento de la comunidad eclesiástica fundada en el obispo. La finalidad de sus explicaciones es, consiguientemente, poner de relieve lo ineludible de la estructura episcopal y lo indispensable de la unidad. La escisión es pecado, no es camino de salvación sino de perdición. El problema de la salud eterna de la humanidad está por completo fuera de la mirada del santo, a quien importa la unidad de una Iglesia sacudida de la manera más profunda fuera por la persecución y dentro por la escisión; pero no se trata en modo alguno de especulaciones sobre la suerte eterna de todos los hombres cualquiera sea el punto del tiempo y del espacio en que hubieren vivido. Como en Orígenes, tenemos aquí una vez más ante nosotros un texto pareñético y no un axioma independiente de la situación. Si allí se trataba de un llamamiento a los judíos para que no se contentasen con el Antiguo Testamento, aquí se trata asimismo de un llamamiento a la unidad contra una escisión disfrazada de carisma, que es, sin embargo, escisión y, como tal, pecado [9].

8. *De cath. eccl. unit.* 6 en CSEL III 1, 214s. Totalmente en la misma dirección y partiendo de una situación semejante formula ya Ignacio de Antioquía, *Phil* 3,3 (ed. Fischer 196): εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, «βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ». Algo distinta es la finalidad en IRENEO, *Adv. haer.* 3,24, 1 en PG 7, 966; Harvey 2, 131: «In Ecclesia posuit Deus apostolos, prophetas, doctores (1Cor 12,28), et universam reliquam operationem Spiritus, cuius non sunt participes omnes qui non currunt ad ecclesiam, sed semetipsos fraudant a vita... Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia; Spiritus autem veritas.»

9. Esta finalidad del texto ha sido puesta de relieve por H. DE LUBAC en su importante librito: *Geheimnis, aus dem wir leben,* Einsiedeln 1967, 150s (versión cast.: *El misterio del sobrenatural,* Estela, Barcelona), con razón contra G. Baum: «Pero el famoso axioma:

Ya en Lactancio [10], pero sobre todo en Jerónimo [11] y en Agustín [12], la proposición cobra un sentido absoluto, sin desprenderse nunca enteramente del contexto parenético. Sólo un discípulo de Agustín, Fulgencio de Ruspe (468-533), creó aquellas fórmulas cristalinas que se grabaron con su dureza adialéctica en la conciencia cristiana de los siglos siguientes. En gran parte sus formulaciones fueron recogidas literalmente por el concilio de Florencia (1442) con lo que recibieron un peso oficial eclesiástico. Así, pueden ahora leerse en los textos de dicho concilio las proposiciones siguientes: «Firmemente cree, predica y profesa que nadie que no esté dentro de la Iglesia católica, no sólo paganos, sino también judíos, herejes y cismáticos, puede hacerse partícipe de la vida eterna, sino que irá al fuego eterno que está aparejado para el diablo y sus ángeles (Mt 25,41), a no ser que antes de su muerte se incorporase a la Iglesia» [13]. Aquí se han juntado por de pronto los distintos elementos tradicionales: aviso contra la escisión, llamamiento misional a los gentiles, parénesis de los judíos; pero, por esa misma fusión han cambiado, a lo que parece, esencialmente en su carácter para formar un contexto teórico sistemático. En realidad, hay que preguntar también aquí si el paso de una alocución a una teoría objetivante es tan completo como parece a primera vista. La

"Fuera de la Iglesia no hay salvación" no tenía originariamente en los padres de la Iglesia el sentido general que se imaginan muchos hoy día; tenía presentes en situaciones muy concretas a aquellos culpables que tenían sobre su conciencia un cisma, una rebelión, una traición contra la Iglesia.»

10. *Divinae institutiones* 4,30, 11s en CSEL 19, 396: «Sola igitur catholica ecclesia est quae verum cultum retinet. Hic est fons veritatis, hoc domicilium fidei, hoc templum Dei: quo si quis non intraverit vel a quo si quis exierit, a spe vitae ac salutis alienus est. Neminem sibi oportet pertinaci concertatione blandiri. Agitur enim de vita et salute; cui nisi caute ac diligenter consulatur, amissa et exstincta erit.

11. *Ep. ad Damasum* 2 en CSEL 54, 63: «Ego nullum primum nisi Christum sequens beatitudini tuae, id est cathedrae Petri, communione consocior. Supra illam petram aedificatam ecclesiam scio. Quicumque extra hanc domum agnum comederit, profanus est. Si quis in Noe arca non fuerit, periet regnante diluvio.»

12. *Sermo ad Caes. eccl. piebem* 6 en CSEL 53, 174: «Extra catholicam ecclesiam totum potest (sc. aliquis) praeter salutem: potest habere honorem, potest habere sacramenta, potest cantare alleluia, potest respondere "amen", potest evangelium tenere, potest in nomine patris et filii et spiritus sancti fidem habere et praedicare, sed nusquam nisi in ecclesia catholica salutem potest invenire.» — De todos modos, también aquí subsiste la situación kerygmática de polémica contra el cisma, que da su orientación concreta a lo que se dice. En cambio, E. Lamirande acentúa el carácter general del aserto del santo, en su comentario de la Bibliothèque augustinienne, t. 32 = *Traités anti-Donatistes*, vol. v, Desclée de Brouwer, Brujas 1965, 740ss.

13. DS 1351 (Dz 714), entresacado de Fulgencio, *De fide lb. ad Petrum* 39, 79 en PL 65, 704 A y 39, 80 en ibid., 704 B.

obra de Fulgencio está redactada en forma de diálogo y responde a las preguntas de cierto Pedro sobre la fe católica. Cada párrafo comienza por el imperativo: «Mantén firmemente y no dudes de que...» No habla, pues, inmediatamente sobre los de fuera, sino que está de lleno en la línea de pensamiento que hemos señalado al principio: se dirige a la persona del creyente y le instruye en el carácter absoluto e irrenunciable de la fe. Por modo semejante, tampoco el concilio de Florencia teoriza al aire, sino que trata de cerrar la grieta de separación entre oriente y occidente; justo en este empeño por superar el cisma de ambas partes de la única *Ecclesia* tiene lugar su fervorosa apelación a la Iglesia indivisible.

Deben además tenerse en cuenta tres nuevos puntos de vista, a lo que me parece, para entender tales formulaciones:

a) San Agustín de cuya escuela procede esta formulación y cuya obra hay que mirar como trasfondo de la tesis, a la vez que daba forma al concepto severísimo de la exclusiva de salvación en la Iglesia, desenvolvió la idea de *Ecclesia ab Abel*, de la Iglesia que existe ya desde el primer hombre; con lo que dio forma a la idea de una pertenencia a la Iglesia fuera del espacio de su visibilidad jurídica [14]. Sólo con la inclusión de este contrapunto se puede entender rectamente el realce que se da a la Iglesia visible.

b) La proposición se desarrolló sobre el fondo de la *antigua imagen del mundo*, que entró en él y constituye uno de sus elementos. Por razón de esta imagen, al final de la era patrística el mundo pasaba por ser predominantemente cristiano. La impresión de lo que se sabía del mundo era que todo el que quisiera ser cristiano podía serlo y lo era. Sólo un endurecimiento culpable retraía aún al hombre de la Iglesia. A base de esta óptica se creía poder decir que quien estaba fuera de la Iglesia, era porque lo quería, estaba fuera por propia decisión. Por ahí se ve que también el lado geográfico y la imagen del mundo tienen importancia para poder valorar en concreto lo que pretende una proposición. Si se quiere llegar a un sentido teológico permanente, hay que arrancarla de la perspectiva de finales de la Antigüedad; no se intuye su verdadero fondo teológico, si no se logra separar del mismo la visión deformada que entraña esta imagen del mundo.

14. Cf. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, en H. Elfers - F. Hofmann, *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Düsseldorf 1952, 79-108. Describe los antecedentes de la idea.

c) La proposición no está aislada. No es ella lo único que dice la historia de la Iglesia y los dogmas sobre este problema, sino que constituye un aspecto dentro del desenvolvimiento histórico-dogmático, en cuya totalidad debe insertarse como una parte. Así como no pueden juzgarse aisladamente las proposiciones de la sagrada Escritura, sino que deben leerse dentro de su contexto total, eso mismo hay que decir también sobre la historia de los dogmas: las proposiciones particulares sólo tienen su verdadero puesto y valor en el conjunto de esa historia. Concretémoslo muy brevemente con algunas indicaciones de tipo histórico. Al comienzo de la edad moderna, en el momento por consiguiente en que se desmoronaba la antigua imagen del mundo y aparecía un mundo nuevo, surgieron también nuevas experiencias misionales que introdujeron a ojos vistas un cambio de perspectivas en nuestra cuestión. Se comienza a separar como la cosa más natural el ingrediente de la imagen del mundo de la sustancia teológica. Por lo demás, en las declaraciones del magisterio aparece la nueva perspectiva por de pronto sólo de manera negativa: a través de la condenación del rigorismo jansenista. En este lugar se puede estudiar de manera particularmente instructiva cómo la Iglesia procura conservar concretamente la fidelidad a su herencia [15].

Jansenio y sus adeptos insisten en una interpretación literal de Agustín. Se atrincheran en el historicismo de la rigurosa repetición de lo antiguo y desde un punto de vista superficial resultan inatacables. En realidad, cabalmente por este aferrarse a la letra, se les escapó el verdadero sentido, y la Iglesia, que condenó el augustinismo verbal, se mantuvo mucho más fiel al espíritu genuino de Agustín, que no sus repetidores demasiado literalistas. Al mantener Jansenio las fórmulas de Agustín, pronunciadas en una perspectiva enteramente distinta, en otra perspectiva de pensamiento, llegó a una visión deformada que se expresa en la siguiente fórmula: «Es semipelagiano decir que Cristo murió por todos» [16]. Poco después, prolongando la misma línea, acuñó Quesnel esta proposición: «Fuera

15. Newman desarrolló de forma clásica esta cuestión sobre el fondo de la evolución cristológica del siglo V, cf. H. FRIES, *Die Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts im theologischen Werdegang von J.H. Newman*, en A. GRILLMEIER - H. BACHT, *Das Konzil von Chalcedon III*, Wurzburgo 1954, 421-456. En forma reducida, la historia moderna de la proposición que comentamos ofrece, desde luego, la posibilidad de un experimento semejante

16. DS 2005 (Dz 1096).

de la Iglesia no hay *gracia*» [17]. Ambas proposiciones fueron condenadas por el magisterio eclesiástico, con lo que quedaba trazada, de momento en forma negativa, la frontera frente a un falso agustinismo que se endurecía en una teoría negativa. Naturalmente, de esta manera no se creaba aún una nueva concepción positiva (lo que no es tampoco función del magisterio); pero, frente a todos los estrangulamientos y frente al prurito de sacar consecuencias falsas, la Iglesia se había dejado abierto el camino para repensar en una situación nueva el antiguo problema. Sobre todo la proposición: «Fuera de la Iglesia no hay salvación» no podía ni podrá mentarse en adelante sino en unidad dialéctica con la condenación de la tesis: «Fuera de la Iglesia no hay gracia». La aceptación consciente de esta dialéctica corresponde en adelante únicamente al estado de la doctrina de la Iglesia.

No puede ser tema de este esbozo exponer en particular la ulterior evolución de las declaraciones doctrinales de la Iglesia sobre esta cuestión que, desde mediados del siglo XIX, determinó con fuerza creciente el empeño por la recta manera de entenderse a sí misma la Iglesia. Efectivamente, en esta sección no hemos intentado una extensa historia del axioma, sino examinar desde sus orígenes la orientación esencial de su sentido y establecer así la amplitud de significado que permite nuestra tesis en su forma clásica y dónde se encuentran las reinterpretaciones, que solo serían verdaderos subterfugios, los cuales, bajo el manto de interpretación, ocultarían el fracaso de todo un camino.

Así, para la historia de los últimos cien años pueden bastar algunas indicaciones. A primera vista parece que en Pío IX se da una radical agudización de la tesis. En su *Syllabus*, bajo el lema «Indiferentismo», se condena esta proposición: «Por lo menos deben tenerse fundadas esperanzas acerca de la eterna salvación de todos aquellos que no se hallan de modo alguno en la verdadera Iglesia de Cristo» [18]. Rechazar esta declaración nos parece por de pronto francamente enorme; sin embargo, antes de alarmarse habría que preguntar cuál sea propiamente su sentido. Ahora bien, las proposiciones particulares del *Syllabus* son, como se sabe, extractos de alocuciones y encíclicas del papa; para entender su verdadera in-

17. DS 2429 (Dz 1379).

18. DS 2917 (Dz 1717).

tención es menester buscar su contexto. En este caso el contexto se halla en una alocución del año 1854 [19] y en una encíclica de 1863 [20]. La tendencia a la agudización se puede reconocer también aquí cuando, siguiendo a la bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII, en lugar del simple *extra ecclesiam* o del posterior *extra catholicam ecclesiam*, se dice ahora, por vez primera *extra apostolicam Romanam ecclesiam* y se recalca que la vinculación de la salud eterna a la misma debe ser *ex fide tenendum*, con lo que la fórmula se califica de dogma, esto es, que pertenece objetivamente al depósito esencial de la fe [21]. Pero este texto conciso hace resaltar claramente la declaración precisa que en el *Syllabus* sólo está indicada con el lema «indiferentismo». Debe, consiguientemente, rechazarse «la impía y triste opinión», según la cual, en cualquier religión podría encontrarse el camino de la salud eterna, es decir, la idea de que en el fondo todas las religiones son sólo formas y símbolos de lo indecible e incomprensible, en las cuales a la postre lo importante no sería el contenido sino únicamente el elemento formal de lo «religioso» como tal. Ahora bien, si por «indiferentismo» sólo se entiende concretamente este concepto de religión y sólo a él se refiere la condenación, se comprende cómo el papa pueda afirmar, sin contradicción, en el mismo discurso que no se trata de «poner barreras a la misericordia divina, que es infinita», y cómo puede seguir diciendo que la «ignorancia invencible de la verdadera religión» no implica culpa alguna. En la encíclica de 1863 se añade expresamente que tales personas «pueden alcanzar la vida eterna», si cumplen los mandamientos grabados por Dios en sus corazones [22]. Con ello se

19. *Singulari quadam*, Dz 1646ss (no recogido ya en DS).

20. *Quanto conficiamur moerore*, DS 2865ss (Dz 1677).

21. *Unam sanctam* (DS 870-875, Dz 468s) no tenía aún la fórmula «extra apostolicam Romanam ecclesiam», pero se anticipó a su contenido al acabar fundiendo las expresiones de Cipriano citadas al comienzo en la tesis: «Porro subesse Romano Pontifici omni humanae craeturae declaramus, dicimus, diffinimus omnio esse de necessitate salutis. Sobre la cuestión de la validez de *Unam sanctam* cf. la importante observación de K.A. FINK en ThQ 146 (1966), 500. Fink advierte que en la fórmula definitoria falta la palabra *pronuntiamus*. Esta observación es importante, porque la fórmula breve corresponde a las decisiones consistoriales de aquel tiempo y desaparece el carácter dogmático o la «proposición teológica irreformable». El papa quería dar una decisión doctrinal y decir que no debía ya enseñarse (en París) lo contrario. Pero nadie se preocupó por ello; pues, como es sabido, la Sorbona fue el *Magisterium ordinarium* de la baja edad media. Sobre la frase citada de *Singulari quadam* es de notar que la afirmación hecha en una alocución papal de que algo sea dogma, no representa naturalmente una definición de fe y necesita por tanto de un reexamen a fondo.

22. DS 2866 (Dz 1677).

recoge de hecho la dialéctica antes descrita entre universalismo como exigencia y universalismo como promesa, entre obligatoriedad universal de la fe y posibilidad universal de la gracia. Al mismo tiempo esa palabra difusa de «indiferentismo» recibe un sentido preciso; quiere decir la identificación de todas las religiones, que estriba en un concepto puramente formal y simbólico de la religión, que está siempre pronto a estimar el fondo religioso únicamente como manifestación mutable y nunca como auténtico contenido [23]. Así, se trata simplemente del título de revelada que corresponde a la fe cristiana, a fin de establecer que el Dios callado se ha hecho realmente en Jesucristo «palabra», discurso para nosotros, que no es mero símbolo de *nuestra* búsqueda, sino la respuesta que *Él* nos da.

En Pío XII se encuentra sistematizada esta dialéctica y concretada en su fondo. Enlaza con una doctrina bien precisa de la incorporación y de la ordenación a la Iglesia así como con una reflexión sobre la manera particular en que son «necesarios» los sacramentos y la misma Iglesia. Para ello desarrolla la doctrina sobre el «deseo implícito» de la Iglesia, que se da sencilla y realmente con aquella «recta constitución del alma, en virtud de la cual quiere una persona que su voluntad se conforme con la voluntad de Dios». Como determinaciones reales de una voluntad así constituida se citan la «caridad» y la «fe» [24]. El concilio Vaticano II ha proseguido esta línea

23. Cf. sobre los problemas así tocados mi estudio: *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, en *Gott in Welt (Festgabe f. K. Rahner)*, Friburgo de Brisgovia 1964, II 287-305. — Naturalmente, con lo explicado en el texto no debe quitarse importancia a la problemática del *Syllabus*, esto es, a una abreviación tan equívoca de cuestiones complicadas, sobre todo cuando esa abreviación tiene el efecto de una limitación autoritativa del pensamiento y la fórmula cifrada corre por lo menos un peligro constante de independizarse de su contexto. Cf. R. AUBERT, *Syllabus*, en LThK IX, 1202s, con su bibliografía. Una cuestión aparte la constituye la romanización agudizada del concepto de Iglesia indicada en el texto, que no representa un problema específico en la historia de nuestro axioma, al que se inserta en el lema *Ecclesia* precisamente el presente concepto de Iglesia.

24. Estas declaraciones se encuentran en DS 3866-3873, en una carta del Santo Oficio al arzobispo de Boston (fechada a 8 de agosto de 1949) condenando decididamente la doctrina defendida en St Benedict's Center y Boston College, según la cual todos los no católicos, a excepción de los catecúmenos, estarían excluidos de la salvación. La carta repite en lo esencial las tesis correspondientes de la encíclica *Mystici Corporis* de 29 de junio de 1942 (DS 3802 y 3821). Por lo demás se mantiene también aquí la condena de la proposición: «Homines in omni religione aequaliter salvari posse» (3872). Respecto de la descripción del camino de salvación de los no cristianos cabe comprobar cierta vacilación. Por una parte se le hace consistir en que el hombre «voluntatem suam Dei voluntati conformem velit» (3869); pero, por otra, se recalca que el deseo debe estar informado *perfecta caritate* y se exige una *fides supernaturalis* (3872). Es interesante cómo se atenúa en el texto la

sometiendo otra vez a discusión aquellas cuestiones, a las que Pío IX intentó por vez primera responder expresamente. Después de prevalecer durante siglos el gesto de repulsas, después que el universalismo de la fe fue entendido sobre todo como pretensión y exigencia, el Concilio ha intentado entender el universalismo también como esperanza, como promesa y seguridad para todos destacando, consecuentemente, los elementos positivos de las religiones, aquello que también en ellas es «camino». También para el concilio Vaticano II sigue siendo verdad indiscutida e indiscutible que sólo Cristo es «el» camino, pero de ahí no ha deducido que todo lo que aparentemente está fuera de Cristo, sea solo extravío; sino que todo lo que fuera de él es camino lo es partiendo de él y le corresponde por tanto en realidad a él, que es camino del camino [25].

La orientación fundamental del Concilio es clara; las formas en que la explica presentan matices diversos y desde luego no son concluyentes. Las declaraciones de la *Constitución sobre la Iglesia* permanecen, en conjunto, dentro de la línea de Pío XII, cuyo complicado sistematismo se simplifica en la afirmación de que una vida conforme a conciencia bajo la influencia de la gracia conduce a la salvación [26]. Más sutil, en cambio, es la declaración de la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy*. Esa declaración ve el centro del cristianismo en el misterio pascual, esto es, en el «tránsito» de la cruz a la resurrección. Ese tránsito, la «pascua» cristiana, no es empero otra cosa que la traducción del «tránsito», que es el amor, a la realidad histórica de una existencia vivida enteramente por amor. De donde se sigue que el camino cristiano de salvación, el camino de salud que se llama Cristo, se identifica con la «pascua», con el misterio pascual. Se tiene parte en el «camino» Cristo en la medida en que se participa del miste-

idea de la *necessitas medii* respecto de la Iglesia, preparando así el camino para una visión más abierta. Habría que distinguir todavía una necesidad resultante de dentro, por la misma fuerza de las cosas *(intrinseca necessitate)*, de otra necesidad fundada en *divina sola institutione*, en una disposición histórica positiva (DS 3869). De hecho, con ello se abandona el concepto de *necessitas medii*, lo cual me parece en todo caso un paso digno de ser notado.

25. Sobre el tema «camino» cf. part. N. BROX, *Der Glaube als Weg*, Munich 1968; G. SÖHNGEN. *Der Weg der abendländischen Theologie*, Munich 1959.

26. II 16. De los comentarios citamos G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II* I, Herder, Barcelona 1968, 261-270; A. GRILLMEIER en LThK, volumen complementario II 250ss.

rio de la cruz y de la resurrección... [27] Pero con ello estamos ya en medio del empeño teológico de hacer entender de nuevo la herencia de la tradición dentro de nuestro mundo. Que tal empeño puede legítimamente darse, que en el interior de la tradición haya espacio para esa búsqueda y planteamiento, tal vez haya quedado claro con el presente esbozo. Tratemos ahora de encontrar una forma de comprensión que se acomode a las exigencias de una fe que vive en el hoy.

II. Estado actual de la cuestión

La primera característica de la situación actual es una nueva ampliación de nuestra imagen de la historia, que supera en profundidad a la que se dio como consecuencias de los grandes descubrimientos geográficos al comienzo de la edad media. El principio de la historia humana se remonta, según el estado actual de nuestros conocimientos, a medio millón de años aproximadamente, de suerte que la historia sagrada de la Biblia aparece ya sólo como un punto diminuto en la totalidad de la historia. Mas, por lo que atañe al futuro, dada la proporción que existe entre el crecimiento de la Iglesia y la multiplicación de la humanidad, hay que contar con una progresiva reducción de la presencia eclesial en el mundo [28]. La primacía numérica, que de momento conceden todavía las estadísticas al catolicismo frente a las otras religiones de la humanidad, tal vez no pueda ya resistir demasiado tiempo. Para todo el que tenga ojos puede ya hoy resultar harto problemático, porque sabe lo poco que espiritualmente significa el fenómeno estadístico para el «catolicismo». También Hitler, Himmler y Goebbels figuraban en las estadísticas como católicos; sólo una fracción de quienes, por cualesquiera convenciones, gustan todavía de llamarse así, está de verdad afectada por el Evangelio de Jesucristo. En esta situación, no se trata ya de lograr ningún tipo de seguridades tranquilizadoras sobre la salud eterna «de los otros», que de muy atrás han venido a ser

27. *Constitución pastoral*, p. I, c. 1, 22. Cf. mi comentario en LThK, volumen complementario III, 351-354.

28. Cf. los datos numéricos en Y. CONGAR, *Hors de l'Eglise point de salut*, París 1960, p. 12 y 19 de la edición alemana, Essen 1961. Cf. también H. KÜNG, *Christenheit als Minderheit*, Einsiedeln 1965, 9ss.

en sentido literal nuestros «prójimos», sino de comprender de nuevo la posición y misión de la Iglesia en la historia de una manera positiva que nos permita creer tanto en la universalidad de la oferta divina de gracia, como en la necesidad ineludible del servicio de la Iglesia para alcanzarla.

Consecuentemente, hemos afirmado ya en la introducción que para nosotros el planteamiento del problema ha experimentado un cambio radical. A la postre, no nos mueve ya el problema de si los «otros» pueden salvarse —eso podemos dejarlo confiadamente en manos de Dios—; a nosotros nos mueve más bien esta pregunta: ¿Por qué tengo que creer yo a pesar de todo? ¿Por qué no tengo que escoger también yo el camino aparentemente más cómodo, pasar de uno que tiene nombre y obligación de cristiano, a un «cristiano anónimo», que deja a los otros las dificultades que este nombre lleva consigo? [29] No se trata de echar las cuentas de los demás, sino de comprender nuestra propia tarea. Pero con ello volvemos puntualmente al origen de nuestra proposición, que era un llamamiento a los cristianos y no una teoría sobre los no cristianos. De donde se sigue que no pueden hoy día satisfacernos todas aquellas respuestas, que reducen la salvación de «los otros» pura y simplemente al «deseo implícito de la Iglesia» que se les atribuye, deseo que por añadidura, se identifica con una especie muy vaga de buena fe y de buena voluntad. Con ello no se dice que parejas reflexiones sean absurdas. Son sólo insuficientes y caen desde luego fácilmente en las cercanías del pensamiento pelagiano, según el cual, bastaría en definitiva la buena voluntad para redimir al hombre [30]. Hoy día debería ser patente para nosotros lo poco que puede la buena voluntad por sí sola para redimir al hombre, hasta qué punto es un consuelo vacío remitir a la buena voluntad, consuelo que sanciona lo existente y no contribuye en modo alguno a la liberación del hombre [31].

29. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Rechenschaft 1965*, Einsiedeln 1965, 92: «No se ve la razón, si la cosa marcha tan bien con el anonimato, qué falta haga ya ser un cristiano con nombre de tal.» El mismo von Balthasar trata extensamente el tema en *Wer ist ein Christ?* Einsiedeln 1965, y *Cordula oder der Ernstfall*, ibid., 1966.

30. En este sentido no dejaba de tener alguna razón el reproche de los jansenistas de que los jesuitas llevarían con sus teorías al siglo hacia la incredulidad.

31. Una de las consecuencias más curiosas de aquella forma de la doctrina del voto o deseo, que hace prácticamente de la buena voluntad el principio de salvación, está en la concepción que ha dominado durante largo tiempo, según la cual se puede esperar la salvación de los adultos no bautizados, mientras que para los niños que mueren sin bautismo no han podido dar muestras de buena voluntad, sólo se puede proclamar la condenación: un resultado verdaderamente angustioso de una falsa orientación teológica.

El problema sobre la salvación no puede plantearse desde el sujeto aislado, que no existe siquiera como tal; juntamente con las condiciones sujetivas de salvación, hay que considerar su posibilidad objetiva. Si así se hace, aparece de suyo clara tanto la amplitud ilimitada de la salvación (universalidad como esperanza), como la indispensabilidad del hecho de Cristo y de la fe en él (universalidad como imperativo). Tratemos, pues, de explicar ambos aspectos.

1. *El aspecto subjetivo de la cuestión* [32]

Por lo que a la actitud del sujeto atañe, hay que empezar interrogando sin más a la sagrada Escritura: ¿Qué debe propiamente tener un hombre para ser cristiano? El Nuevo Testamento da a esa pregunta dos respuestas que se completan y que juntas ofrecen una explicación perfectamente suficiente de cuándo pueda hablarse teológica y legítimamente de un *votum ecclesiae*. La primera respuesta dice: El que tiene la caridad, lo tiene todo. Eso basta de manera completa, simple y absoluta. Así se desprende del coloquio entre Jesús y el doctor de la ley (Mt 22,35-40 par); también de la doctrina de Pablo, que califica la caridad como «la plenitud» de la ley (Rom 13,9s); pero señaladamente de la audaz parábola del juicio final (Mt 25,31-46), en que el juez del mundo no pregunta lo que cada uno ha creído, pensado y conocido, sino que juzga única y exclusivamente por el criterio de la caridad. El «sacramento del hermano» aparece aquí como el único camino suficiente de salvación, el prójimo como la «incógnita de Dios» [33], en que se decide el destino de cada uno. Lo que salva no es que uno conozca el nombre del Señor (Mt 7,21); lo que se le pide es que trate humanamente al Dios que se esconde en el hombre. La viejísima fe de los pueblos de que en el huésped puede estar oculto un dios, está confirmada de manera inesperada por Jesús, que nació en Belén

32. Recojo aquí pensamientos que he desarrollado en mi opúsculo: *Vom Sinn des Christseins*, Munich ²1966, 53-63.

33. Y. CONGAR, 135-146. Sobre lo que sigue también J. DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Le Seuil, París; pp. 77-86 de la tr. alemana, Stuttgart 1955.

fuera de los albergues de los hombres. En los más pequeños viene constantemente de incógnito a nosotros el que se haría «el más pequeño» de los hombres.

Podemos, pues, retener por ahora la respuesta del Nuevo Testamento: el que tiene la caridad lo tiene todo, se salva y no necesita de nada más. A esta información liberadora, que se da partiendo de Dios de manera absoluta, sin condición ni «pero» alguno, se contrapone un «pero» únicamente por parte del hombre, tan fuerte desde luego que parece poner en peligro de la manera más profunda la totalidad de lo dicho. Este «pero» dice: Nadie tiene realmente la caridad (cf. Rom 3,23). Todo nuestro amor está una y otra vez corroído y deformado por el egoísmo. De ahí viene en efecto la peculiar ambigüedad de la palabra «humano» (o «humanidad»), que puede comprobarse en muchas lenguas: «Humano» significa de una parte, lo humano en buen sentido (lo humanitario) y encierra una chispa de la «agape» o caridad; pero significa, a la par, lo humano o demasiado humano que nos recuerda que el egoísmo ha venido a ser una segunda naturaleza para el hombre. Todos somos egoístas, nadie tiene realmente la caridad. ¿Quiere eso decir que todos estamos condenados sin remedio? Aquí viene la segunda respuesta del Nuevo Testamento, que dice: Por derecho todos estaríamos condenados; pero Cristo cubre con el superavit de su amor representativo el déficit de nuestra vida. Sólo una cosa es menester: que abramos las manos y aceptemos el regalo de su misericordia. Este movimiento de abrirse para recibir el regalo del amor representativo del Señor lo llama Pablo «fe». Resulta evidente que esta fe, en su sentido pleno, supone la plenitud entera de las realidades atestiguadas en la Biblia. Pero también resulta claro precisamente en esta descripción de la fe que puede haber algo así como una «fe antes de la fe» [34], que no tenemos por qué buscar ya una vaga buena voluntad, sino que la podemos describir puntualmente. Es lo contrario de aquella actitud que los antiguos llamaban *hybris*, la negación de la propia complacencia y de la justicia a fuerza de brazos, la sencillez de corazón, que podemos encontrar en la Biblia bajo el nombre de «pobreza de espíritu». Aquí tiene su razón el hecho de que el Evangelio de Jesús sólo fuera recibido en Israel

34. Y. CONGAR, 120-127.

por los llamados *anawim*, los «pobres de espíritu». La fe explícita es la prolongación del espíritu que animaba a aquellos pobres.

Resumiendo, podemos afirmar una vez más que el Nuevo Testamento da dos respuestas a la pregunta sobre lo que se le exige al hombre para salvarse; dos respuestas que, en su aparente antítesis, forman una unidad. El Nuevo Testamento dice a la par que «la caridad por sí sola basta» y que «sólo la fe basta». Pero ambas afirmaciones juntas expresan una actitud de salir de sí mismo, en que el hombre comienza a dejar a las espaldas su egoísmo y avanza en dirección al otro. Por eso, el hermano, el prójimo, es el verdadero campo de prueba de esta disposición de espíritu; en su «tú» viene al hombre de incógnito el «tú» de Dios. Si, consecuentemente, miramos al prójimo como la incógnita primaria de Dios, siempre será también cierto que puede, además de eso, escoger muchas otras incógnitas; es decir, que múltiples circunstancias del eventual orden religioso y profano pueden ser para el hombre llamamiento y ayuda con vistas al éxodo salvador de salir de sí mismo. Pero es también evidente que hay cosas que no pueden nunca convertirse en incógnita de Dios. «Dios no puede escoger la incógnita del odio, del egoísmo ávido de placer o la incógnita de la soberbia» [35]. Esta proposición que parece evidente permite algunas conclusiones importantes. Muestra, en efecto, la falsedad de una idea muy difundida, según la cual, cada uno debería vivir precisamente según su convicción y se salvaría por su «conciencia» así demostrada. ¿Debería entonces mirarse como una especie de *votum ecclesiae* el heroísmo del hombre de las SS hitlerianas y la cruel puntualidad de su pervertida obediencia? ¡Jamás!

Ahora bien, con este ejemplo extremo aparece clara toda la problemática de tal idea y de su punto de partida. Porque, el identificar la voz de la conciencia con cualesquiera convicciones que impone la situación social e histórica, conduce a la concepción de que un hombre se salva por la concienzuda observancia del sistema en que se encuentra o al que se ha adherido cualquiera sea el modo. La conciencia degenera entonces en escrupulosidad y el sistema eventual se convierte en «camino de salvación». Parece sonar a humano y generoso decir que un muslim para salvarse debe ser cabalmente

35. Y. CONGAR, 144.

un «buen musulmán» (¿qué significa eso propiamente?), un hindú, un buen hindú y así sucesivamente [36]. Pero ¿habrá que añadir entonces también que un caníbal deba ser cabalmente un buen «caníbal» y un convencido de las SS un nacional-socialista de cuerpo entero? Evidentemente, aquí desafina algo; una «teología de las religiones» que se desenvuelva partiendo de aquí, sólo puede conducir a un bosque sin sendero.

Pero ¿qué es aquí propiamente falso? Ante todo, la divinización del sistema y de las instituciones. Tesis como las que acabamos de formular (el muslim quédese muslim, el hindú quédese hindú) sólo aparentemente son «progresivas»; en realidad elevan el conservadurismo a ideología: cada uno se salvaría con su sistema. Pero ni el sistema ni la observancia de un sistema salvan al hombre; sólo lo salva lo que está por encima de todos los sistemas y lo que representa la apertura de todos los sistemas: el amor y la fe que son el verdadero término del egoísmo y de la *hybris* autodestructora. Las religiones ayudan a alcanzar la salvación en la medida que introducen en esta disposición de espíritu; son obstáculos para la salvación, en la medida que impiden esta disposición de espíritu en el hombre [37]. Si las religiones o los sistemas ideológicos existentes como tales salvaran al hombre, si fueran su camino de salvación, la humanidad quedaría eternamente prisionera en sus particularismos. La fe en Cristo significa, por lo contrario, la persuasión de que hay un llamamiento para superar esos particularismos y que sólo así, al acercarse a la unidad de Dios, alcanza la historia su cumplimiento.

Con ello parece un segundo punto. La tesis de que cada uno debe vivir conforme a su conciencia es en sí misma — ya se sobrentiende — absolutamente recta. Sólo cabe preguntar qué se entienda por «conciencia». Si con la conciencia se afirma la fiel permanencia en cualquier sistema, en tal caso conciencia no quiere decir evidentemente el llamamiento de Dios, común a todos, sino un reflejo social, el super-yo del grupo correspondiente. Pero ¿debe conservarse de hecho ese super-yo, o hay que disolverlo, puesto que obstaculiza el

36. H. HALBFAS, *Fundamentalkatechetik*, Düsseldorf 1968, 241.

37. Partiendo de aquí cabe salir al paso lo mismo a una falsa desvaloración de la religión y religiones que a una falsa glorificación. Acerca del problema véanse las ponderadas consideraciones de H. FRIES, *Wir und die andern*, Stuttgart 1966, 240-272.

verdadero llamamiento de Dios y se identifica falsamente con él? La conciencia misma, la conciencia real única que puede pedir obediencia, no dice a cada uno algo distinto: que el uno deba ser hindú, el otro musulmán y un tercero caníbal, sino que en medio de los sistemas y no raras veces contra ellos dice a todos que sólo está mandada una cosa: que cada uno sea humano con su prójimo y lo ame. Un hombre tiene un *votum* (el «deseo de Cristo»), cuando sigue *esta* voz. Vivir conforme a la conciencia no significa encerrarse en la propia convicción, sino seguir el grito que se dirige a cada hombre; el grito que llama a la fe y a la caridad. Sólo estas dos disposiciones de espíritu, que constituyen la ley fundamental del cristianismo, pueden crear algo así como un «cristianismo anónimo» — si es lícito mentar aquí, con toda reserva, este problemático concepto [38].

2. *El aspecto objetivo* [39]

En la determinación que acabamos de ensayar del elemento sujetivo de la salvación (del *votum ecclesiae*, consiguientemente) queda sobrentendido ya, *quoad rem*, el factor objetivo en su necesidad interna. Y es así que al describir la caridad como lo que verdaderamente salva, hubimos ya de afirmar que en todo amor humano hay un terreno abonado para el egoísmo, que lo corrompe y acaba por hacerlo impotente. De ahí la necesidad del servicio representativo de Jesucristo, el único que da sentido al gesto de salir de sí por la fe y de declarar la propia insuficiencia. Sin el servicio de Jesucristo este gesto cae en el vacío. Pero en este punto comienza también lo que podemos llamar *necesidad de la Iglesia para salvarse*. Afirmemos por de pronto que toda la humanidad vive del acto de amor de Jesucristo, del «en favor de» en que expuso su vida (cf. Mc 10,45; 14,23 con referencia a Is 53,10-12). La vocación de la Iglesia es entrar en este servicio representativo de Cristo, que él

38. Sobre la problemática de este concepto ha llamado penetrantemente la atención sobre todo H. SCHLIER, *Der Christ und die Welt* en GuL 38 (1965), 416-428, part. 427s. Cf. además los trabajos citados en la nota 29 de H.U. VON BALTHASAR y las valiosas explicaciones sobre el tema de H. DE LUBAC en *Geheimnis, aus dem wir leben*, Einsiedeln 1967, 149-154 (versión cast.: *El misterio del sobrenatural*, Estela, Barcelona).

39. Recojo aquí mis explicaciones del artículo *Stellvertretung* en HThG II, 566-575.

quiso realizar —como se expresa hermosamente Agustín— como «el Cristo entero, cabeza y miembros». Dicho de otro modo, en toda salvación de un hombre, según la fe cristiana, actúa Cristo. Ahora bien, donde está Cristo, allí toma también parte la Iglesia, porque Cristo no quiso estar solo, sino que acontece, por decirlo así, un doble derroche al tomarnos también a nosotros a su servicio. Cristo no es nunca un mero individuo que se contrapone a la humanidad entera. El que Jesús de Nazaret sea «el Cristo», significa cabalmente que no quiso quedarse solo, sino que creó un «cuerpo». «Cuerpo de Cristo» significa precisamente participación de los hombres en el servicio de Cristo, de suerte que vienen a ser como sus «órganos» y Cristo no puede ya ni siquiera pensarse sin ellos. *Solus Christus numquam solus,* pudiera decirse desde este punto de vista: sólo Cristo salva, cierto; pero este Cristo, único que salva, no está nunca solo. Y su acción salvadora tiene su particularidad específica en que no hace simplemente al otro receptor pasivo de un don concluso en sí mismo, sino que lo incorpora a su propia actividad. El hombre se salva al cooperar a la salvación de los otros. Uno se salva siempre, por decirlo así, para los otros y, en este sentido, se salva también por los otros [40].

En el fondo, sólo puede ser así, si se reflexiona una vez más sobre la naturaleza de la acción de Cristo. Hemos dicho que la orientación existencial de Jesús, su verdadera esencia, se caracteriza por el «en favor de». Si la «salvación» consiste en hacernos como él, en tal caso debe presentarse concretamente como participación en ese «en favor de». En este caso, el ser cristiano debe significar la «pascua» constante de la transición de ser para sí al ser unos para otros. Con ello podemos retornar al problema total y realmente angustioso: ¿Por qué es uno propiamente cristiano? Ahora podemos decir que el pleno servicio de la permanencia expresa en la Iglesia no se cumple desde luego *por* todos, pero sí se cumple *para* todos. La humanidad vive de la existencia de ese servicio. Creo que podría verificarse sociológica e históricamente de manera

40. H.U. von Balthasar, *Wer ist ein Christ?* 126s: «Incomprensiblemente se dio un tiempo en teología la opinión de que cada uno puede tener para sí mismo la esperanza, aquella esperanza cristiana que «no falla». Se debiera decir antes bien lo contrario. Cada uno debe tener la esperanza para todos sus hermanos; para sí mismo, empero, difícilmente puede renunciar por un momento al temor.» Cf. también Y. Congar, l.c., 17, y los textos allí mentados, particularmente los de Simeón, el nuevo teólogo.

muy concreta este pensamiento: si ya no hubiera Iglesia, si ya no hubiera hombres que cargan con toda la responsabilidad de la fe en la Iglesia, el mundo presentaría otro aspecto. Si se extinguiera la fe de los cristianos, de hecho —podemos decirlo sin exageración— «el cielo se le caería encima» al mundo. La consecuencia no sería su liberación, sino su destrucción. De Möhler son estas hermosas palabras: «Sin la Escritura, se me privaría de la verdadera forma de los discursos de Jesús; no sabríamos *cómo* habló el Dios-hombre y paréceme que no querría ya vivir si no le oyera ya hablar» [41]. Variando estas frases, yo añadiría tranquilamente que no querría vivir, si no existiera el reducido grupo de los creyentes, que es la Iglesia; es más, podríamos completarlo diciendo que no podríamos ya vivir, si ello fuera así.

Volvamos al núcleo de la cuestión. No se es cristiano para sí mismo, sino para los otros; o más bien: sólo se es para sí mismo, cuando se es para los otros. «Ser cristiano es un llamamiento a la magnanimidad del hombre, a su generosidad, a que esté dispuesto a caminar con Simón de Cirene bajo la cruz de Cristo que proyecta su sombra sobre la historia universal. El cristiano no comparará, mirando envidiosamente de reojo, el peso de las exigencias que sobre él gravitan con el peso, en todo caso aparentemente menor, de aquellos de quienes cree que van también al cielo, sino que abrazará gozosamente su propia misión... El servicio no es para él grande, porque se salve él mismo y los otros se condenen (eso sería la actitud del hermano envidioso y de los trabajadores de la primera hora), sino porque por él se salvan también los otros» [42].

Esto nos lleva a una observación postrera, que nos retrae otra vez al principio. El fenómeno Iglesia se torna cada vez más minúsculo en nuestra óptica dentro de la totalidad del cosmos. Si se entiende a la Iglesia partiendo de lo que hemos dicho, no hay por qué maravillarse de esta su insignificancia en el mundo, que está por lo demás predicha de varias formas en la Escritura (cf. por ejemplo, Ap 13,3.8.13s). Para poder ser la salvación de todos, no debe la Iglesia identificarse aun externamente con todos. Su esencia es más bien representar, a imitación del único que tomó sobre sus hombros

41. J.A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche* (ed. dirigida por Geiselmann), Darmstadt 1957, 54.

42. J. Ratzinger, *Stellvertretung*, 574.

la humanidad entera [43], el grupo de los pocos, por los que Dios quiere salvar a los muchos. La Iglesia no lo es todo, pero existe para todos. Es expresión de que Dios edifica la historia en la recíproca referencia de los hombres partiendo de Cristo. Congar ha seguido esta idea a través de toda la Biblia, en la que halla constantemente presente el principio de *pars pro toto*, la «minoría al servicio de la mayoría» [44]. Congar hace ver la desestima de la Biblia por el aspecto cuantitativo de las cosas, que se expresa señaladamente en la desestima de las estadísticas [45]. Recoge las palabras de Gustave Thibon: «Todo orden que trasciende a otro sólo puede insertarse en éste bajo la forma de un infinitamente pequeño» [46]; esta ley cósmica es también ley de la historia universal y de la «historia sagrada». Ella confirma una vez más todo lo que acabamos de meditar.

A veces se tergiversan estas reflexiones como si con ellas se declarasen superfluas las misiones, como si se pudiera decir: «Si hay representación, ¿qué falta hacen ya las misiones?» Ahora bien, no me parece a mí que el acceso al sentido de las misiones quede de hecho cortado por declarar a las otras religiones, como tales, camino de salvación. Con lo dicho nos hemos cabalmente opuesto a pareja fantasía [47]. Hay que conceder con franqueza que lo hasta aquí dicho no suministra un fundamento a las misiones; está ordenado a otro planteamiento de la cuestión, que es completamente del problema misional. Expresado de otra manera: está abierto al imperativo de las misiones sin que lo fundamente de modo directo.

¡Tratemos de ver todavía algo más claramente esta interior apertura de la idea! Hemos dicho que la Iglesia no es un cuerpo de salvados subsistente en sí mismo, en torno al cual existirían luego los condenados; existe antes bien por esencia para los otros, es una realidad abierta a los otros. Pero con ello nos encontramos realmente

43. Los padres griegos ven en la oveja perdida del Evangelio una imagen de la naturaleza humana, a la que el Logos en la encarnación tomó, por así decir, sobre sus hombros: F. MALMBERG, *Ein Leib - ein Geist*, Friburgo de Brisgovia 1960, 237s.

44. L.c., 20-27, part. 23.

45. Ibid., 20s.

46. Ibid., 25.

47. Con ello naturalmente no se excluye que las religiones sirvan de modo diverso al movimiento hacia la fe, esperanza y caridad, y en este sentido puedan «contener la gracia», aunque luego puedan también decaer frente al núcleo del cristianismo. Cf. también lo dicho en la nota 37. Desde este punto de vista habrá que guardarse de hablar indiferentemente de «las religiones» en general, pues ni siquiera son iguales entre sí.

con la idea de las misiones, que son en efecto simple y llanamente la ineludible expresión de aquel «en favor de», de aquella apertura que define en su sentido más profundo a la Iglesia desde Cristo. Como signo del amor divino, de la mutua referencia por la que se salva la historia y vuelve a Dios, la Iglesia no puede ser círculo esotérico, sino que es esencialmente un *espacio abierto*. Aquí podemos recordar un pensamiento formulado por el Pseudodionisio con énfasis particular, pensamiento que fue luego singularmente caro a toda la Escolástica: *Bonum est diffusivum sui;* el bien tiene necesariamente que derramarse fuera de sí mismo, el deseo de comunicarse pertenece íntima y necesariamente al bien como tal. Con ello se significaría ante todo la esencial apertura de Dios: Dios, como la bondad en persona, es a la vez comunicación, efusión, salida de sí mismo y regalo de sí mismo. Pero el principio vale además para todo lo que es bueno por venir de él, Bien supremo. Tampoco la Iglesia puede realizarse sino por el *diffundere*, por el comunicarse, por el salir misionero de sí misma. La Iglesia es una realidad dinámica; sólo permanece fiel a su sentido, sólo cumple su misión, si no reserva para sí sola el mensaje de que se le hizo merced, sino que lo transmite a la humanidad entera. Aprovechando el lenguaje figurado sinóptico podría reducirse lo mismo a la fórmula de que las misiones son expresión de la divina hospitalidad; son el salir de los heraldos que llevan al mundo la invitación al banquete divino de bodas. La transmisión constante de esa invitación entra indispensablemente en el servicio que la Iglesia presta a la salvación de los hombres; aunque sabe que la misericordia de Dios no tiene límites, a ella se aplica la palabra del Apóstol: «¡Ay de mí, si no predicare el Evangelio!» (1Cor 9,16). El servicio al Evangelio es para ella una necesidad del amor (2Cor 5,14), del que ella procede y cuyo servicio es su única justificación.

Valor absoluto del camino cristiano de salvación *

La experiencia de la relatividad de todos los hechos humanos y de todas las formas históricas es una de las características espirituales que marcan nuestra época. El encuentro de la humanidad con su historia y el reencuentro de las partes de la humanidad que hasta ahora vivían por lo general separadas no sólo nos ha puesto ante los ojos de manera impresionante la unidad de lo humano, sino también la relatividad y vinculación histórica de todas las instituciones y empresas humanas. Todo lo que se tenía por único y señero encuentra en torno sus paralelos, y lo que se tomaba por absoluto aparece en sus enlaces con el tiempo y la historia. De esta experiencia no se exceptúa lo cristiano, que aparece relativizado primeramente por su escasa extensión histórica y, en segundo lugar, por su profunda conexión con la historia de las religiones de toda la humanidad. El conocimiento de esta implicación de lo cristiano con la historia espiritual y religiosa de la humanidad, en que ya no cabe apenas ver lo que tiene de único y particular, si es que no se nos escapa enteramente, constituye una de las cuestiones más apremiantes del cristiano de nuestro tiempo y ha venido a ser uno de los interrogantes, al parecer ineludibles, de nuestra fe: el descubrimiento de la amplitud relativizadora de la historia, que sentimos casi físicamente en un mundo que se nos ha hecho pequeño, juntamente con el descubrimiento de la amplitud infinita del cosmos, que parece burlarse de todo antropocentrismo, crea el verdadero fer-

* Dado el carácter de esbozo de estas disquisiciones, condicionado por la forma de conferencia, prescindimos de las citas, que serían inexcusables en un trabajo científico.

mento de la crisis de fe en que nos encontramos. Así se explica que el problema de la relación del cristianismo con las religiones universales haya venido a ser hoy una necesidad interna para la fe. No se trata de un juego de la curiosidad, que quisiera forjarse una teoría sobre el destino de los otros; este destino lo decide Dios solo, que no necesita de nuestras teorías. Si sólo *de eso* se tratase, toda nuestra búsqueda sería ociosa y hasta inoportuna. Pero hoy está algo más en juego: el sentido de nuestra propia capacidad y obligación de creer. Las religiones del mundo se han convertido en interrogante que se le plantea al cristianismo, que debe repensarse ante ellas en su pretensión y recibir así de las mismas por lo menos un servicio de purificación, que ya en su primer perfil permite barruntar cómo pueda entender también el cristiano tales religiones en su existencia necesaria dentro de la historia de la salvación.

Pero volvamos al tema propiamente dicho, tan enorme que sólo pueden intentarse aquí unas cuantas observaciones.

I. Observaciones sobre la cuestión del «absolutismo» de lo cristiano

Si, siguiendo el vocabulario moderno, calificamos la fe cristiana de «absoluta», vale sin duda la pena estudiar primero el sentido y utilidad de esta palabra [1]. Literalmente significa «desatado», desprendido, una realidad, por tanto, que puede subsistir sin ninguna otra, simplemente en sí y para sí. Es evidente que tal predicado no estaría conforme con la verdadera exigencia de la fe cristiana. La fe cristiana no existe o subsiste para sí misma, sino para otras cosas y en intercambio con ellas; procede de ellas, las asume en sí misma y sigue llevándolas en sí misma, aun cuando no sea producto suyo, sino algo esencialmente «nuevo» (se impone la comparación con lo que acontece en la evolución: el hombre procede enteramente del pasado, lo lleva en sí mismo y es, sin embargo, por naturaleza, algo más y distinto del pasado).

Pero «absoluto» puede también significar que algo no cae bajo un concepto común con otra cosa, sino que subsiste por sí mismo.

1. Cf. H. Fries, *Absolutheitsanspruch des Christentums*, en LThK I, 71-74, con más bibliografía.

«Absolutismo» significaría entonces que la fe cristiana no cae con las otras religiones bajo el género común de religión, de forma que las religiones particulares fueran sus distintas especies. De hecho, más o menos conscientemente, nos dejamos una y otra vez llevar de esta imaginación y hasta una buena parte de la dogmática ha caído en ella cuando, por ejemplo, trata de interpretar la naturaleza del sacrificio cristiano partiendo de una idea general de sacrificio; la del servicio ministerial, partiendo de una interpretación general del sacerdocio. Ahora bien, contra tal concepción hay que protestar no sólo por consideraciones teológicas, sino ante todo y sobre todo por consideraciones puramente fenomenológicas. Los fenómenos mismos no permiten una idea general de religión que lo mida todo por el mismo rasero. La filosofía de la religión renunciará aquí, bien que mal, a la tendencia generalizadora de toda filosofía y tendrá que aceptar la resistencia de los fenómenos que no pueden clasificarse dentro de un género superior. La religión atea del budismo se enfrenta a toda definición común con los tipos teístas de religión del occidente. Y nadie tiene derecho a llamar únicamente «religión» a los tipos occidentales, cosa a que sin duda solemos inclinarnos. Observamos las diferencias más palmarias en unas cuantas notas inevitablemente esquemáticas [2]. La religión teísta es de tendencia «personal»; es decir, el vértice del ser, lo propiamente divino, es personal; persona es el valor último que no puede ser superado, ni por ende nuevamente pospuesto ni reintegrado en algo más grande. Para una gran parte de la piedad asiática, por lo contrario, lo absoluto está allende lo personal; aferrarse a lo personal significaría cabalmente eternizar la sed de ser, que es la fuente del dolor; traspasarlo, por tanto, disolverlo en la pura «nada» del puro ser es la meta suprema del piadoso. Con ello se insinúa ya otro contraste que puede verterse con Cuttat en los conceptos de «separación» y «unidad». Ello quiere decir que si, para el pensamiento teísta, la insuprimible contraposición de creador y criatura pertenece a la unidad que crea el amor; para la mística asiática, la fusión sin separación dentro de la unidad del Uno, que es a la vez todo, constituye la única meta digna de su aspiración a lo divino.

2. Las siguientes explicaciones son sobre todo deudoras a los trabajos de J.A. Cuttat, particularmente *Begegnung der Religionen*, Einsiedeln 1956. Cf. también mi ensayo: *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, en *Gott in Welt* II, 287-305, con más pruebas.

Ahora bien, se nos impone la pregunta sobre el punto en que se encuentra la fe cristiana. Bien que no haya de clasificarse en la mística asiática de la identidad; ¿tendremos, consiguientemente, que concebirla como una especie dentro del tipo occidental? La pregunta es difícil y sería prematuro querer contestarla ya aquí. Con el fin de orientarnos, séanos permitido un pequeño anticipo, una cita de las reflexiones sobre la cuestión de J.A. Cuttat, que podemos ya aducir sin más explicaciones. Aclarados algunos puntos, volveremos sobre ella y entonces podremos valorarlo mejor. Cuttat ve la fe cristiana como el centro de unión entre oriente y occidente, cuando dice: «En el punto en que se encuentran y se separan oriente y occidente, se levanta la cruz del nuevo Adán... Hasta la encarnación, la intimidad y la trascendencia, el desenvolvimiento espiritual y el amor unificante parecían separados por una antinomia insoluble; fuera de la encarnación, oriente y occidente permanecen irreconciliables. Pero, cuando vino la plenitud de los tiempos, se vio que el abismo podía superarse en el seno del amor uno y trino y que era vadeable también para nosotros, porque Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su hijo que grita: «*Abba!*, ¡Padre!» [3].

Con lo últimamente dicho puede sin duda quedar en claro que, para seguir adelante, debemos considerar la pretensión cristiana más desde dentro, aun cuando la cuestión que aquí nos ocupa atañe también a su relación hacia fuera, es decir, a las otras religiones Partamos del Antiguo Testamento. ¿Qué es allí lo decisivo frente a las religiones de los otros pueblos? Podríamos intentar formularlo desde distintos puntos de vista; intentémoslo una vez más con algunos rasgos generales partiendo de la imagen de Dios. Aquí cabría decir que Yahveh, el Dios de Israel, no es un *numen locale*, como los que encontramos a su alrededor, sino un *numen personale;* no es el Dios de un lugar, sino el Dios de unos hombres, el Dios de Israel, el Dios de los padres. Ello quiere decir que, en medio de un mundo saturado de dioses, en que la sola palabra «dios» no dice nada, sino que debe añadirse de qué dios se trata, siendo el nombre y lugar necesarios como documento de identidad del dios de quien se trata. En ese mundo, el Dios de Israel no se identifica por un lugar, sino por unas personas. No es el Dios de Betel, del Sinaí o de Canaán,

3. L.c., 83s.

sino el Dios de los padres, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Por este hecho tan sencillo y aparentemente tan ordinario se logra algo muy decisivo, que destaca a Israel del mundo histórico religioso que lo rodea: este Dios no es una potencia inmanente de la fecundidad, condensación poderosa del misterio numinoso del mundo, sino que está en superioridad señorial frente al mundo. No está ligado a éste o al otro lugar, sino que puede ayudar a los suyos dondequiera que estuvieren. Puede proteger a la mujer de Abraham en Siria lo mismo que en la casa de Faraón y hasta puede defender a Caín en todo el mundo de quienes quisieren atentar a su vida. Él da en herencia a su pueblo Canaán, la tierra de los Baalim, y puede dársela porque todo el mundo le pertenece. El adorador de Yahveh no necesita asegurarse de lugar en lugar otra divinidad, sino que, dondequiera que estuviese, Yahveh es poderoso para ayudarle, porque Yahveh es *su* Dios, el Dios de los hombres.

Con esto va unido otro dato de suma importancia. Yahveh, que no es un Dios local, no vino tampoco a ser nunca el Dios del templo de Jerusalén, sino que fue reconocido cada vez más como el Dios universal, que es libre de destruir aun el templo ¡su propio templo! No vino a ser nunca el Dios de la tierra prometida, sino que fue siempre el Dios que puede repartir tierras sin estar ligado a ninguna de ellas, ni necesitar de ninguna.

No es un dios de la fecundidad, la fuerza fecundante de la tierra, sino el Dios del universo que da *también* la fecundidad... Y ello quiere decir, finalmente y sobre todo, que no es el Dios nacional de Israel, sino el único Dios del mundo, que puede escoger y reprobar a los pueblos. La paradoja casi desgarradora de la religión de Israel radica en que este pueblo tiene por Dios nacional al Dios del universo, en que el Dios nacional de Israel no es un Dios nacionalista sino cabalmente el Dios universal, que por libre amor escogió a este pueblo, pero es Dios y padre de todos los pueblos y hasta creador de todos los pueblos, como lo es del cielo y de la tierra. De ahí deriva el enorme universalismo de la religión de Israel, que es el verdadero contenido de su «absolutismo»: lo que aparece en primer plano no es la «madre» tierra que separa, sino el Dios padre único que une, en flagrante contraste con todo el pensamiento de la antigüedad. Ahora bien, ello significa el descubrimiento de la unidad del ser de hombre de todos los hombres, que

un Platón no encontró [4]. Sobre ello habría mucho que decir; baste indicar algunas ideas esquemáticas. Recordemos la idea del «Adam», que es a la par hombre y humanidad, expresión ceñida de que todos los hombres, por mucho que se separen en su evolución unos de otros, sólo son y serán siempre «un hombre». La idea se repite todavía en la figura de Noé y en la gran tabla de los pueblos de Gén 10, que subraya en el punto de partida de la separación la irrevocable unidad de todos. Habría que recordar además la idea de la imagen de Dios dada con la creación, en que aparece claro el elemento superior de la identidad del ser de hombre de todos los hombres; esta idea se recoge en la historia de Noé, en la celebración de la alianza, que tiene por objeto a todos los hombres. Finalmente, la exégesis más reciente ha puesto en claro el sentido histórico universal del relato de Abraham y de la «historia sagrada especial» que con ella se inicia. Aquí no se abandona a la humanidad en favor de una elección particular, sino que se comienza por el individuo para abarcar, partiendo de él, a la totalidad [5].

Tratemos de sintetizar el fruto de estas reflexiones. Dos cosas pueden sin duda afirmarse.

a) Israel se atrevió a adorar *lo* absoluto mismo como *al* Absoluto. Ahí, y solo ahí, radica su total distinción del politeísmo y ahí acontece la superación histórica decisiva del politeísmo [6]. Y es así que politeísmo no significa la afirmación de la variedad de lo absoluto (como suponemos de ordinario ingenuamente); estriba más bien en la idea de la imposibilidad de hablar a lo absoluto. Y el monoteísmo se distingue del politeísmo no por reconocer la unidad de lo absoluto (que es un dato fundamental de la conciencia humana, dato que mantiene incluso el materialismo con su idea del valor absoluto de la materia); la distinción radica más bien en creer que se le puede hablar y que él mismo puede hablar. Si se piensa bien esto, se verá hasta qué punto la conciencia moderna roza los presupuestos fundamentales del politeísmo, hasta qué punto hoy cabalmente ha venido éste a ser la tentación de todos nosotros...

4. Cf. J. RATZINGER, *Christliche Brüderlichkeit* 15s. J. DEISSLER, *Dios* en J.B. BAUER, *Diccionario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1967, 273-286.

5. G. v. RAD, *Theologie des Alten Testaments* I, Munich 1958, 165-168.

6. J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, Munich-Zurich 1960; id., *Einführung in das Christentum*, Munich 1968, 73-114; tr. cast. Ed. Paulinas.

Por lo demás, es también aquí donde aparece el punto de contacto entre el politeísmo del mundo antiguo y las religiones asiáticas, incluso el budismo, en tantos aspectos tan distintos de él: también para las religiones de Asia (si es lícito hablar tan globalmente), lo absoluto divino es suprapersonal o impersonal y, por tanto, no destinatario de actos religiosos positivos, que no tiene posibilidad alguna de percibir y que, por tanto, sería absurdo dirigirle. Los actos religiosos positivos sólo pueden dirigirse a los infinitos reflejos de lo absoluto, que lo representan con relativa pureza y por eso pueden llamarse dioses, sin ser Dios (aun para el politeísmo mismo entra en la definición de los dioses que no sean Dios). Por eso, todos estos actos religiosos positivos, que solo pueden dirigirse a lo penúltimo, solo pueden ser por lo mismo lo penúltimo, y no lo último. En este punto la religiosidad asiática ha continuado pensando y ha sacado resueltamente la consecuencia, sobre la que tendremos que hablar después. Antes hay que notar todavía que, según lo dicho la fe de Israel, cuya diferencia específica consiste en adorar lo absoluto como al Absoluto, tiene que tener a la par como específico adorar a Dios y no a los dioses. Éste es cabalmente, en efecto, su acontecimiento. Con otras palabras, la piedad de Israel *debe* incluir desde su punto de partida la caída de los dioses. En este sentido, el absolutismo y universalidad positiva antes descrita de su fe lleva necesariamente inherente como función suya un «no» a los dioses, que no pueden llamarse dioses, porque no son Dios. En este estado de cosas se funda la alianza entre el cristianismo primitivo y la ilustración griega. El cristianismo se siente como continuación de la filosofía griega, pero no de la religión griega que él niega y debe negar desde su raíz [7].

Con lo dicho queda trazada la posición aparte de la fe israelita frente al politeísmo del mundo antiguo, cuya aguda actualidad se ha puesto de manifiesto en el politeísmo latente de nuestra hora. La posibilidad de hablar a lo absoluto y de que lo absoluto hable a su vez ha venido a ser de nuevo la verdadera cuestión que separa a la fe cristiana del mundo moderno, de forma que lo específico de la pretensión cristiana y el carácter politeísta del ateísmo moderno han entrado así con toda claridad en nuestro horizonte. Así se anun-

7. La forma hoy de moda de una teología de las religiones pasa generalmente de largo ante esta realidad y desconoce así la estructura fundamental de la fe cristiana.

cia a la vez una cuestión misional importante, que lo es también para la teología de las religiones: lo irremediable de la caída de los dioses.

b) La ilustración griega y el profetismo de Israel representan, cada uno a su manera, un enfrentamiento con el problema del politeísmo. Por el mismo tiempo Asia se planteó, a su manera, la misma cuestión en el movimiento budista. Para entenderla, hemos de partir del hecho de que el propio politeísmo (no sólo donde ha entrado en el estadio de reflexión, sino también de algún modo en las llamadas religiones primitivas con su unión característica de politeísmo y monoteísmo) se da cuenta de que en los dioses no adora a Dios, no adora a lo propiamente absoluto. De ahí surge no raras veces la intuición de que los actos religiosos positivos dirigidos a los dioses, puesto que su dirección sólo es lo penúltimo, tampoco pueden ser más que lo penúltimo y no lo último. La religiosidad asiática añade que toda la religiosidad positiva es consiguientemente sólo lo penúltimo y que lo último sólo puede ser la negación, el puro «no» como liberación de lo penúltimo y entrada en lo último. Ahora bien, con ello se da una decisión sobre lo absoluto, decisión que no se sigue necesariamente del punto de partida politeísta y que, por ejemplo, no se da tampoco en el ámbito griego. El mundo (y con él el hombre y todo ser personal) se entiende como la *aparición* finita de lo infinito, sólo como apariencia y no como ser. Aquí se verifica el cambio: si el mundo sólo es apariencia, síguese que, en definitiva, no es nada auténtico junto a lo absoluto único, que es la única realidad. Queda en pie la identidad de un ser único verdadero, del que nos separa sólo una apariencia vacía. A la verdad, sólo así se lleva hasta su pleno radicalismo el contraste con la fe de Israel: entre Yahveh y su criatura no hay identidad, sino sólo la contraposición entre palabra y respuesta. Y con ello retornamos al punto de partida, a la cuestión sobre el carácter último de la persona, de la palabra...

Y así resulta clara una vez más la inmediata actualidad de las contraposiciones: la identidad, que significa a la vez la relativización de la persona y de la palabra, incluye la relativización de los enunciados religiosos, su carácter simbólico: «Una misma luna se refleja en todas las aguas, y todas las lunas en el agua son la misma cosa en la única luna», dice la moraleja de una parábola del budismo zen [8]. ¡Qué bien entendemos nosotros todo esto! ¡Qué bien responde esto una vez más al mundo ideal del hombre de hoy, a su incitación a los cristianos para resolver finalmente el problema religioso! La fe de Israel es inconciliable con tales mociones y su indisolubilidad en tal armonía de los símbolos, que estriba en la relativización de persona y palabra, llega a su pleno rigor en la fe de Jesucristo, con la que topamos ahora finalmente: la contraposición de Dios alcanzó en el hombre Jesús su plena irrevocabilidad; el Dios que tiene cara humana, no puede ser declarado como el uno y el todo suprapersonal; su ser personal y su hablar han cobrado una concreción francamente escandalosa. La fundamental distinción cristiana y lo ineludible de su pretensión de absoluto que estriba en el valor absoluto de la persona, aparece en este lugar con claridad que salta a los ojos.

c) Síguese de ahí que la renovación cristiana del Antiguo Testamento significa por de pronto que en Cristo aparece la contraposición de Dios, su ser personal en su concreción y realidad definitiva.

Y, sin embargo, si la fe cristiana lleva el contraste a su agudeza extrema, en ella se da a la vez la superación de la contradicción y la apertura a la unidad, aun cuando se dé en sentido totalmente distinto que en el simbolismo universal de Asia. Y es así que Cristo no significa sólo contraposición de Dios y hombre, sino también unión: Unión de hombre y Dios, unión de hombre y hombre, y unión tan radical que Pablo, dejando atrás la mística asiática de la unidad, puede decir: «Todos vosotros sois uno solo en Cristo Jesús» (Gál 3,28). Así hemos vuelto a la palabra de Cuttat de la que hemos partido: «En el punto en que se encuentran y se separan oriente y occidente, se levanta la cruz del nuevo Adán», que en la cruz crea la mutua referencia de los dos maderos separados, de los dos mundos separados. «Porque él es nuestra paz, él hizo de ambas cosas una y derribó el valladar de la división, la enemistad, en su propia carne... y reconcilió a los dos con Dios en un solo cuerpo por medio de la cruz, matando la enemistad en sí mismo» (Ef 2,14ss).

8. Citado en H.R. SCHLETTE, *Cristianos y no cristianos. Diálogo de salvación*, Herder, Barcelona 1969, 77.

II. El problema de las misiones

En este punto, por el que podría y debería propiamente comenzarse con toda razón, quiero y debo interrumpir las consideraciones sobre la cuestión del «absolutismo» de la religión bíblica, para hacer todavía, en una segunda parte, unas cuantas indicaciones no menos fragmentarias sobre el problema de las misiones y de la relación concreta de los cristianos con las otras religiones. Hemos visto que el «absolutismo» cristiano, visto en su fondo, es un universalismo, que se funda en el universalismo de Israel, el cual a su vez, traspasando sus fronteras nacionales, adora sola y únicamente al Dios del universo, al «Dios del cielo», y así realiza ante todo la rotura de las barreras nacionalistas, y desenmascara como démones a los dioses que encierran a los hombres en ellas [9].

Pero, con la historia en la mano, hay que preguntarse aquí inmediatamente si, en la práctica, este universalismo no tiene cabalmente el efecto contrario de un particularismo macizo exacerbado hasta lo absoluto. La religión judía y después la cristiana fueron las únicas incompatibles con el imperio romano, mientras por todas partes los dioses eran intercambiables y podían completarse en hermosa paz hasta formar un gran panteón.

¿No fue cabalmente el universalismo judío y cristiano el que introdujo el principio de intolerancia en la historia de la religión, y no es este principio consecuencia necesaria de la forma cristiano-judía de universalismo?[10]

Quien se haya hecho atentamente estas preguntas, habrá sentido la necesidad de poner aquí precisión, de manera que se vea clara la diferencia entre el puesto de la religión de Israel y de la religión cristiana en la historia. Ambas religiones tienen desde luego en común el no encajar en el panteón de Roma. Ello se sigue necesariamente de la forma fundamental de su relación con Dios. Pero sólo la religión cristiana provocó en gran escala a la Roma politeísta a

9. Cf. J. Ratzinger, *Menschheit und Staatenbau in der Sicht der frühen Kirche* en StudGen 14 (1961), 664-682.

10. Así H. von Glasenapp en distintas publicaciones, por ejemplo, *Die fünf grossen Religionen*, Düsseldorf 1952; id., *Toleranz und Fanatismus in Indien*, en «Schopenhauer-Jahrbuch» 1960. Como correctivo merece atención P. Hacker, *Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus:* «Saeculum» 8 (1957), 167-179.

una posición de lucha, porque sólo por la religión cristiana se sintió Roma amenazada en su politeísmo, que representaba el principio fundamental del Estado antiguo como tal. La fe de Israel no encajó desde luego en el panteón antiguo, pero tampoco lo amenazaba propiamente y pudo por ello ser tolerada (sólo aquí tiene propiamente lugar una *tolerancia;* el intercambio de los dioses se funda en su secreta identidad). Así, en el universalismo de ambos lados aparece una vez más una diferencia decisiva, que lo es también cabalmente en la cuestión sobre la conducta de la Iglesia con las religiones no cristianas. Israel tenía ciertamente mandato de derribar con toda resolución a los dioses de su propio medio y de adorar únicamente a Dios; pero no se sentía mandado a derribar a los dioses en general. Esto era cosa de Dios en exclusiva. Tampoco se sentía obligado a ganar para el Dios Yahveh a los demás pueblos. Yahveh había escogido a Israel, aunque era padre de todos los pueblos, y lo había hecho su «primogénito», su hijo «amado»; que no hubiera escogido de la misma manera a los otros pueblos, no era asunto de Israel, ni tampoco propiamente de los pueblos; sólo el judaísmo tardío presentará el hecho como culpa de los pueblos [11]. Así, sólo podía ser asunto exclusivo de Yahveh extender la elección, como era asunto únicamente suyo juzgar a los «dioses» (Sal 82 [81]). Posteriormente aparece sin duda la idea de una misión de Israel entre las naciones, en la doble forma de la idea de la pasión y de la luz (de la bandera, de la ciudad sobre el monte). Pero, aun aquí, la salvación de los pueblos sigue siendo asunto exclusivo de Yahveh, aun cuando ahora entra como tal claramente en la conciencia: la historia acaba, según la brillante visión de Isaías, con la peregrinación de las naciones al monte Sión (2,2). Pero, de esta manera, el universalismo de Israel se queda en pura promesa. Sigue siendo una causa de Dios, a la que Israel sirve únicamente con el testimonio de su obediencia y dolor y con la luz que emana de este testimonio. Con otras palabras, el universalismo de Israel permanece «tolerante».

En el Nuevo Testamento aparece un cuadro distinto. Según la fe cristiana, con Cristo ha entrado Dios personalmente en la historia; con Cristo han comenzado las postrimerías, el fin de los tiempos está ya ahí y la peregrinación de los pueblos al monte Sión se convierte

11. J. Ratzinger, *Christliche Brüderlichkeit*, 17.

ahora en peregrinación de Dios hacia los pueblos. El universalismo no se queda por mucho tiempo en mera visión del porvenir, sino que debe transformarse, por la fe en el «ahora» de los últimos tiempos, en hechos concretos, y tal es precisamente el sentido de la evangelización. Los santos padres, siguiendo la línea del Nuevo Testamento, entienden el advenimiento de Cristo como un misterio de unión. El pecado fue separación que se atrincheró dentro del egoísmo del individuo; fue «Babilonia», esto es ruptura de los puentes de entendimiento, afirmación absoluta de lo propio en el egoísmo individual, no menos que en el egoísmo colectivo de la nación y ahí precisamente — como absolutización falsa y disociadora — estaba la idolatría. La fe, por lo contrario, significa mensaje de unidad que rompe todas las fronteras y crea por los cuatro puntos cardinales inteligencia en la unidad de espíritu: «*Un* Señor, *una* fe, *un* bautismo, *un* Dios y padre de todos que está sobre todo y obra por todo y en todo» (Ef 4,5). Cabe comprender la fascinación que emanaba de semejante mensaje, la esperanza que despertaba. Pero, echando una mirada a la historia del cristianismo, no podremos menos de sentir cierta escisión al pensar en el mensaje y en los ensayos para su realización. Cierto que la predicación de la unidad de los hombres y el empeño de hacerla valer en un mundo desunido fueron y son algo grande; la historia recibió así una nueva dirección de la que ya no nos es posible apartar realmente el pensamiento.

Pero quien eso confiesa no podrá tampoco negar el peligro y la fatalidad del todo. La tentación de la tolerancia, la tentación a erigir un pernicioso absolutismo inmanente, que pone al otro en tela de juicio para el tiempo y la eternidad, se hace gigantescamente grande, y bajo ciertos presupuestos espirituales de algunos períodos parece francamente insuperable. De lo que fuera antaño promesa, se hace ahora, a lo que parece, un imperativo: la salud eterna de los otros no parece ya depender de la misericordia divina, sino del éxito de los esfuerzos eclesiásticos. Si así fuera, habría que calificar la idea misionera de espantoso retroceso frente a la sencilla y pura esperanza de Israel (seguramente hay aquí una razón por la que hoy día se entusiasman muchos — y no sólo entre los admiradores de Ernst Bloch — por el Antiguo Testamento en contra del Nuevo).

De hecho habrá que decir que, en este punto — y ello quiere

decir desde la raíz de su sentido — será preciso entender las misiones mejor de lo que hasta ahora se ha hecho. Aquí radica un tema capital de la moderna teología de las misiones. Yo sólo voy a indicar brevemente un par de ideas.

1. Si en cierto sentido puede decirse que, en materia de universalismo, el camino del Antiguo al Nuevo Testamento (o más exactamente, de Israel a la Iglesia) es un camino de la promesa al mandato (el mandato misional es un imperativo que Israel no conoció), esta perspectiva parcial debe ordenarse necesariamente en la perspectiva fundamental según la cual, y cabalmente a la inversa, el camino del Antiguo al Nuevo Testamento es un camino del mandato a la promesa. Éste es cabalmente el contenido de la teología de Abraham que expone Pablo en el capítulo IV de la carta a los Romanos y hasta el núcleo ideal de la predicación paulina. Así, la perspectiva del mandato está ordenada y subordinada en todo caso a la perspectiva de la promesa; el mandato sólo puede existir como expresión de la promesa.

2. Penetrando un poco más a fondo en el mensaje de Jesús, en el contexto del mandato misional como del pensamiento misionero de la primera hora cristiana, se verá muy pronto que lo que acabamos de decir no sólo representa un postulado fundamental derivado de la estructura del mensaje cristiano, sino que halla entero esclarecimiento en la voluntad de Jesús.

La predicación de Jesús no fue por lo pronto predicación de la Iglesia de las naciones, sino anuncio del reino de Dios; y así en el mensaje personal de Jesús el universalismo se quedó igualmente en pura promesa, como lo ha hecho ver bellamente J. Jeremias [12]. Ahora bien, el proceso conmovedor y que durante mucho tiempo no ha sido objeto de bastante reflexión por parte de la teología, el proceso que expone el libro de los Hechos y que constituye su verdadera tesis teológica, es que el mensaje del Reino de Jesús, que halló ya su primera repulsa en su crucifixión, pero fue ofrecido una vez más después de la resurrección, fue definitivamente rechazado por Israel y, desde ese momento, sólo puede existir en la forma de viaje, de camino hacia las naciones. Este estar de camino el mensaje hacia las naciones es lo que llamamos Iglesia. De esta repulsa

12. *Jesu Verheissung für die Völker* Stuttgart ²1959.

del mensaje, que le quitó su patria y lo forzó a estar de camino, nació la evangelización (que se identifica así en sentido muy profundo con la Iglesia misma); nació como la nueva forma de la promesa... De donde se sigue que evangelización, como forma del universalismo cristiano, significa simplemente que, después de la repulsa al Reino (es decir, en la situación de una humanidad no acabada escatológicamente, sino humanidad pecadora, que está significada para todos en el «no» de Israel), la palabra no tiene otra patria que los caminos de su viaje. Así comparte la situación del Hijo del hombre, que no tenía donde reclinar su cabeza (Mt 8,20) Comparte la situación del que es el Verbo, que vino a los suyos y los suyos no lo recibieron (Jn 1,11). La evangelización, consiguientemente, es expresión del desamparo terreno de la Palabra y, así cabalmente, expresión de que pertenece a todos.

Pienso que una misión que se entienda cada vez más partiendo de estas bases, no puede representar antítesis alguna al universalismo, sino que, fiel a su sentido, será cabalmente su expresión. Tampoco puede representar antítesis alguna a la tolerancia. La idea de las misiones ha roto la identificación de religión y sociedad que se daba hasta ahora como sobrentendida, y así nació desde luego la idea de la libertad de confesión religiosa en la sangre de los mártires, libertad que es algo distinto de la relatividad y permutabilidad de los símbolos con que hoy se la confunde muchas veces [13]. A decir verdad ¡cuántas perversiones, cuánta culpa no ha traído la historia! Y, sin embargo, loado sea Dios, nunca se ha extinguido enteramente su sentido. Figuras como Las Casas, que defendieron intrépidamente la no violencia, no han faltado por completo en ningún momento a las misiones. Y así fueron siempre, a vueltas de todas las debilidades y desfallecimientos, la conciencia de los colonizadores, el único freno del «colonialismo», el baluarte de lo humano dentro del mismo. Y así fueron siempre fermento de unión de la humanidad. El concepto por sí solo no une, la unión es únicamente obra del espíritu.

Sin embargo, pudiera uno sentirse al final forzado a preguntar: ¿Por qué las misiones cuando la promesa subsiste? Yo creo que debemos contestar: Hay misiones, o *a pesar* de la promesa, sino *por*

13. En mi opúsculo, ***Die letzte Sitzungsperiode des Konzils***, Colonia 1966, 21, he tratado de aclarar más este contexto.

razón de la promesa, como su expresión natural. Las misiones deben penetrarse profundamente de este factor de promesa, que no suprime el mandato sino que le quita su terror. Si preguntáramos sistemáticamente por las razones de las misiones, habría realmente que añadir muchas cosas más. Por ejemplo, que las misiones son necesarias para el movimiento de la historia, por razón de su unión. Habría que añadir que deben darse por razón de la propia purificación de lo cristiano, que sólo puede llevarse a cabo en el encuentro con el otro. Las misiones deben darse, porque los otros tienen derecho al mensaje que se nos ha dado a nosotros y de ese derecho se sigue un deber de testimonio, sin que por ello nos sea lícito hacer depender la salud eterna de los otros del resultado de nuestros esfuerzos, que siguen constituyendo nuestro deber. Finalmente, tendremos que confesar que, en su sentido más profundo, las misiones cristianas no pueden pretender otra cosa que lo que era mandato sagrado de Israel: ser luz de las naciones en el testimonio de la pasión y en el servicio de la caridad. La peregrinación de Dios hacia las naciones, que se realiza en la obra evangelizadora, no suprime la promesa de la peregrinación de las naciones hacia la salvación de Dios, que es la gran luz que ilumina nuestros ojos desde el Antiguo Testamento; la una no hace sino confirmar a la otra. Porque la salvación del mundo está en la mano de Dios, viene de la promesa y no de la ley. A nosotros no nos resta sino ponernos humildemente al servicio de la promesa, sin querer ser más que siervos inutiles, que sólo hacen lo que deben hacer (Lc 17,10).

Declaraciones conciliares acerca de las misiones, fuera del Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia

Si se quiere medir el peso interno que posee un tema en las deliberaciones de los padres del concilio Vaticano II, y si se quiere captar el aspecto general que el Concilio ha dado a ese tema, no basta interrogar al texto, que se ocupa exprofeso de él. Es además necesario rastrear precisamente las declaraciones menos intencionadas sobre la misma materia en el repertorio general de textos conciliares, atender a los diversos matices que resultan de los puntos de vista distintos, en las discusiones particulares y tantear así la intención general que se impuso en el coloquio conciliar y se refleja en los textos finalmente aprobados. Cuán a fondo le haya interesado, por ejemplo, al Concilio lo que el laico significa en la Iglesia, sólo podrá comprobarse si, aparte del *Decreto sobre el apostolado de los seglares*, se indaga su puesto en los textos particulares que se ocupan de otros aspectos de la vida de la Iglesia o de los fundamentos teológicos del conjunto. Lo mismo cabe decir, naturalmente, del tema misional.

El intento de efectuar un inventario semejante, de querer ser completo requeriría según lo dicho incluir las discusiones conciliares, que constituyen el fondo vivo de los textos y que, cabalmente en lo que no ha entrado en ellos, reproducen a menudo con particular claridad, por observaciones de pasada o por imperativos más generales, la orientación fundamental del aula conciliar. Por eso, el breve ensayo que aquí emprendemos, sólo puede tener carácter meramente provisional, y ser más bien una incitación a acometer el tema, que no ya su realización. De ahí que no podamos tampoco registrar cada declaración particular que pudiera encontrarse, sino

únicamente analizar los pasajes más significativos que, juntos, permiten cierta mirada a través de lo ancho y largo del tema misional en el Concilio.

I. Fundamentos del tema en la Constitución dogmática sobre la Iglesia

El texto central del Concilio sobre la naturaleza, tarea y métodos de las misiones, base de todos los textos misionales del concilio, incluso del *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia,* y que contiene los puntos de partida para la redacción del mencionado *Decreto,* se encuentra en los números 13-17 de la *Constitución dogmática sobre la Iglesia.* Tratemos, pues, sencillamente de trazar sus líneas fundamentales; el tema atrayente de una comparación con el capítulo I que asienta los fundamentos del decreto misional debe quedar descartado, ante los límites del presente ensayo.

1. *El punto de partida trinitario*

La idea misional aparece en la *Constitución dogmática sobre la Iglesia* en el momento en que se trata de la catolicidad como nota esencial del nuevo pueblo de Dios, que es como interpreta a la Iglesia el segundo capítulo de este texto. El «pueblo nuevo» (a diferencia del «antiguo», pudiera añadirse) es «católico»: «Al nuevo pueblo de Dios están llamados todos los hombres» [1]. Comoquiera que esta catolicidad representa un signo distintivo del pueblo nuevo respecto del antiguo y, por ende, de la nueva alianza respecto de la antigua y pertenece, por tanto, a la novedad que justifica desde dentro la denominación de «nueva alianza» y «pueblo nuevo», debe considerarse como propiamente constitutiva de la Iglesia y de aquel estadio de la historia sagrada que con ella se alcanza. Si se considera, por otra parte, que la manifestación de Dios como uno en tres personas expresa la nueva forma de relación con Dios, que se inicia en Jesucristo, se comprenderá que el texto conciliar explique el tema, lapidariamente formulado, de lo católico en las proposiciones siguientes partiendo de la idea trinitaria, y relacione así la nueva faz del pueblo de Dios con la faz que Dios mismo muestra.

1. *Constitución dogmática sobre la Iglesia* 13, comienzo.

Esto corresponde a la más antigua tradición teológica que, por su parte, se funda en la primigenia confesión del Dios uno por Israel, el que, con la mirada en el Padre, se ligue de manera particular la idea de la unidad y de la creación: el pueblo uno, que debe permanecer único, ha de dilatarse por todo el mundo y a través de todos los tiempos para cumplir así la voluntad de Dios que creó una a la naturaleza humana y quiere congregarla finalmente de todas las dispersiones de su historia en la unidad de los hijos de Dios [2].

Con ello se establecen los dos hitos de la historia: creación y escatología; los dos expresan el tema de la unidad, que tiene su raíz última en la unidad de Dios. El Dios uno creó al hombre y quiso a la humanidad unida. De donde se sigue que la dispersión y la desunión aparecen en contradicción con la idea de la creación del hombre, y el drama de la historia resulta del choque de los dos movimientos de dispersión y unión. Así se anuncia por vez primera la esencia íntima de la idea misionera. Las misiones realizan el movimiento de unión dentro de la historia de la salud, frente a las separaciones que proceden del pecado y, por ende, ejecutan la línea del movimiento propio de la historia de la salud.

La *Constitución* enlaza con el texto joánico sobre la congregación de los hijos de Dios, la idea cristológica al llamar a Cristo «heredero de todas las cosas». La expresión está aquí tomada del Nuevo Testamento (Heb 1,2), y recoge por su parte uno de los más audaces textos de la esperanza veterotestamentaria (Sal 2,8): el rey de Israel es saludado como hijo de Dios y constituido así heredero del señorío divino universal. Lo que comparado con la pobreza de las realidades de Israel solo podía producir la impresión de una triste ironía, recibe su realidad inaudita y de permanente paradoja terrena en Cristo, hijo de David e hijo de Dios, realidad

2. «Quapropter hic populus, unus et unicus manens, ad universum mundum et per omnia saecula est dilatandus, ut propositum adimpleatur voluntatis Dei, qui naturam humanam in initio condidit unam, filiosque suos, qui erant dispersi, in unum tandem congregare statuit» (cf. Jn 11,52). Ibid., 13, continuación.

que no se cumple en ningún poder político, sino únicamente en el «pueblo universal de los hijos de Dios». Pero sobre este pueblo gravita constantemente como un mandato y exigencia el transmitir a Cristo Señor «los confines de la tierra»; acomodar y entregar la plenitud universal del ser humano a Aquel que es el único legítimo heredero. Con ello se perfilan una vez más las misiones como movimiento fundamental de la realización del nuevo pueblo de Dios y como mandato fundamental de la historia de la salvación, mandato en que la esperanza teocrática de Israel se transforma en el humilde señorío del Señor crucificado.

La manera concreta de la reunificación que se indica por vez primera en el enunciado cristológico, logra un mayor desarrollo en lo que se dice sobre el Espíritu Santo, «Señor y vivificador, que es para toda la Iglesia y para cada uno de los creyentes el principio de asociación y unidad en la doctrina de los apóstoles, en la mutua unión, en la fracción del pan y en las oraciones» (cf. Act 2,42) [3]. El gran tema de la unidad que resuena en las primeras proposiciones, recibe aquí por la acción del Espíritu Santo su forma perfectamente concreta. Se trata de aquella unidad que encontró forma ejemplar en la pequeña comunidad de quienes en Jerusalén fueron los primeros creyentes en la resurrección de Jesús. Las coordinadas de esta unidad son la doctrina de los apóstoles, la comunidad, la fracción del pan y la oración. Por ahí se ve que esta unidad no es simplemente una magnitud cuantitativa. Difícilmente pudiera imaginarse un grupo exteriormente más insignificante que esta célula primera de la Iglesia de Jerusalén. Cierto que era una levadura que urgía la dilatación y para la cual representaba un deber apremiante la palabra de esperanza veterotestamentaria sobre los confines de la tierra. Pero sólo podía ser levadura, porque en ella se representaba cualitativamente la esencia de esta nueva unidad de que se trata; porque era la unidad de la palabra que viene de Dios (doctrina de los apóstoles) y que va a Dios (oración), y porque compartía el pan común, que es fruto de la entrega completa y, por ende, la sola garantía de la unión completa. La gran idea de la unidad aparece aquí de pronto totalmente pobre y menguada; el fragor de espadas del salmo segundo ha desaparecido — «¡mete tu espada

3. Ibid., continuación.

en la vaina!» dijo Jesús a Pedro (Mt 26,52) — y el viento impetuoso de pentecostés se ha transformado en la suave brisa (3Re 19,13) de la diaria concordia cristiana que recibe, sin embargo y precisamente así, el mandato de entregar al Señor el mundo como herencia suya.

2. *Explicación derivada del concepto de Iglesia*

El párrafo siguiente continúa completando, a partir del concepto mismo de Iglesia, la idea esbozada partiendo de la misión de Dios. A las imágenes básicas de pueblo, reino y congregación que aquí retornan, se añade la imagen de cuerpo: «Todos los fieles dispersos por el orbe comunican con los demás en el Espíritu Santo y, así quien habita en Roma sabe que los de la India son miembros suyos» [4]. La imagen de congregación se concreta además con la grandiosa idea (estrechamente relacionada con la de cuerpo) de san Ireneo de la «recapitulación» de toda la humanidad bajo su cabeza; idea, por lo demás, que se dibuja ya claramente en la carta a los Efesios de san Pablo (1,10). Finalmente, resuena todavía la imagen de la ciudad santa, a la que acuden todos los pueblos con sus presentes, una de las grandes imágenes de la esperanza de reunificación del Antiguo Testamento, que se ha transformado en el Nuevo insertándose en aquella esperanza superior que tiene su centro en Jesucristo.

La idea fundamental común de las dos declaraciones últimamente mentadas, que representa a la vez el verdadero fondo de este párrafo, está en el pensamiento escatológico de que el Reino de Cristo se realiza desde luego en este mundo; pero no es un Reino inmanente, que como tal pudiera competir con los otros reinos, sino la marcha de toda la humanidad que sale de sí camino hacia su eterno futuro. Partiendo de este carácter fundamentalmente escatológico del Reino, a cuyo servicio está la catolicidad de la Iglesia y cuya realización dinámica representan a su vez las misiones, el texto conciliar desarrolla el núcleo de una metodología misionera que se expresa en estas palabras: «Y como el Reino de Cristo no es

4. Ibid., párrafo 2. El texto cita aquí al Crisóstomo, *In Jn Hom* 65,1 en PG 59, 361.

de este mundo (cf. Jn 18,36), la Iglesia o el pueblo de Dios, introduciendo este Reino, no disminuye el bien temporal de ningún pueblo; antes, al contrario, al asumirlas fomenta y asume, purifica, fortalece y eleva todas las capacidades, riquezas y costumbres de los pueblos en lo que tienen de bueno» [5]. En su orientación escatológica se funda también la libertad de la Iglesia frente a las cosas y ordenaciones de este mundo. «Todo es vuestro y vosotros sois de Cristo.» Así formuló Pablo esta libertad de la Iglesia y del cristiano que procede de su destino escatológico, libertad que por ello mismo se presenta a la vez como un mandato que obliga para todos los tiempos. «El no ser de este mundo» hace cabalmente a la Iglesia libre frente a este mundo; el no estar ligada a una forma de este mundo le da fuerza para dirigirse a todo el mundo, para abarcar a todo el mundo y asimilarse todas sus fuerzas, lo que quiere decir asimilarlas al cuerpo del Señor y, así, al heredero escatológico del universo, a cuyo servicio está ella.

El texto, pues, que estamos considerando señala el lugar teológico de una serie de declaraciones más prácticas expuestas en otros textos conciliares. Así recibe, por ejemplo, su confirmación la ordenación de la *Constitución sobre la liturgia:* «En las misiones, además de los elementos de iniciación contenidos en la tradición cristiana, pueden admitirse aquellos otros que se encuentran en uso en cada pueblo en cuanto puedan acomodarse al rito cristiano» [6]. Aquí se funda igualmente la indicación del *Decreto sobre la formación sacerdotal,* que pide una iniciación de los teólogos en aquellas religiones no cristianas difundidas en el territorio correspondiente para crear así la posibilidad de distinguir, de admitir lo bueno, rechazar lo falso y predicar de acuerdo con la realidad [7].

En este lugar se acuña una cierta dialéctica en la consideración de las religiones no cristianas y en su aprovechabilidad para la

5. Ibid. Continuación.

6. Art. 65; cf. Art. 119: «Como en ciertas regiones, principalmente en las misiones, hay pueblos con tradición musical propia que tiene gran importancia en su vida religiosa y social, dése a esta música la debida estima y el lugar correspondiente no sólo al formar su sentido religioso, sino también al acomodar el culto a su idiosincrasia... Por esta razón, en la formación musical de los misioneros procúrese cuidadosamente que, dentro de lo posible, puedan promover la música tradicional de sus pueblos, tanto en las escuelas como en las acciones sagradas.»

7. N.º 16, final. Cabría a la verdad preguntarse si, en líneas generales, una introducción a la historia de las religiones y sus problemas no sería un elemento fundamental en la formación del sacerdote.

teología y la predicación católica, dialéctica que se encuentra a su vez prefigurada en nuestro texto; aquí se anuncia con la dualidad de los conceptos *assumere* y *purificare*. Los dos polos que con ellos se perfilan, los encontraremos de nuevo más claramente fundados y desarrollados en el número 17, en el texto propiamente misional de la *Constitución sobre la Iglesia.* Ambos deben considerarse como la línea central directiva del Concilio en la determinación de las relaciones entre la Iglesia y las religiones universales, que resulta así ante todo y sobre todo de la catolicidad y de su fondo escatológico. Porque — así podemos reanudar ahora el hilo de lo antes expuesto — la esencia escatológica de la Iglesia la hace libre frente al mundo (y así la libera para lo «católico»; católico y escatológico se interfieren), pero ella pone también al mundo bajo la norma crítica de lo escatológico: sólo a través del fuego purificador de la crisis escatológica puede hacer dúctil a lo humano convirtiéndolo en recipiente de la realeza de Jesucristo.

3. *Catolicidad dentro de la Iglesia*

El párrafo tercero del n.º 13 desarrolla la importancia de la catolicidad dentro de la Iglesia al descubrir un triple pluralismo dentro de la unidad eclesiástica: la Iglesia, que es el pueblo uno de Dios, se compone de los muchos pueblos de este mundo, que siguen siendo muchos y aportan la riqueza de sus diversos dones a la ciudad única y escatológica de Dios; la Iglesia se compone de diversos estamentos: el estado religioso, el estado de los laicos, más los ministerios jerárquicos, sobre lo cual hay que decir a su vez que sólo esta variedad posibilita y realiza la unidad del organismo; hay que decir finalmente que la Iglesia única se compone de muchas «Iglesias» en los lugares y regiones del orbe y que, una vez más, sólo la variedad de las *ecclesiae* que mantienen la mutua comunión en el vínculo de la unidad, de la caridad y de la paz [8], constituye la unidad cumplida de la *Ecclesiae catholica.* Por ello se ve también claro que la variedad no es mera coexistencia, sino compenetración en la mutua correlación y dependencia: una *pericoresis*

8. *Constitución dogmática sobre la Iglesia* 22 (citado allí de EUSEBIO, HE v, 24, 10, GCS II, 1, 495).

eclesiológica en que se halla su imagen eclesial la compenetración trinitaria [9].

El esquema fundamental de catolicidad que con ello va anejo tiene amplias consecuencias para la vida eclesiástica —y en concreto también para su lado misional—, que se indican en una serie de textos conciliares. El primer desarrollo se encuentra en el capítulo tercero, n.° 23, de la *Constitución sobre la Iglesia*, en que se expone el concepto de iglesia particular y su relación con la Iglesia universal. La idea de pericóresis eclesiológica, que acabamos de señalar como núcleo de esta relación, lleva aquí a la intuición concreta de la mutua responsabilidad de las iglesias particulares entre sí: la responsabilidad por los miembros no es asumida únicamente por la cabeza (con la que en este caso se significa al papa y a la Iglesia principal de Roma), sino también por los miembros mismos es decir, que las iglesias particulares asumen la responsabilidad de unas para con otras. «Deben, pues, todos los obispos promover y defender la unidad de la fe y la disciplina común de toda la Iglesia, instruir a los fieles en el amor de todo el cuerpo místico de Cristo, especialmente de los miembros pobres, de los que sufren y de los que son perseguidos a causa de la justicia; dice a este propósito el texto [10]. Tan pronto como se advierte esa responsabilidad universal, resulta evidente que no cabe detenerse en el umbral de la Iglesia: «El cuidado de anunciar el Evangelio en todo el mundo pertenece al cuerpo de los pastores, ya que a todos ellos en común dio Cristo el mandato imponiéndoles un oficio común... Por eso, todos los obispos... están obligados a colaborar entre sí y con el sucesor de Pedro, a quien particularmente le ha sido confiado el excelso oficio de propagar el nombre cristiano. Por lo cual deben socorrer con todas sus fuerzas a las misiones, ya enviando operarios a las mies, ya con ayudas espirituales y materiales...» [11]

Representa un buen signo de la unidad interna del trabajo conciliar, así como del carácter concreto de la voluntad que opera en

9. Cf. J. RATZINGER, *Las implicaciones pastorales de la doctrina sobre la colegialidad de los obispos*, en este tomo, p. 225-250. Cf. También las consideraciones de SCHMÉMANN en el tomo colectivo ed. preparada por N. AFANASIEFF, SCHMÉMANN y otros: *La primauté de Pierre dans l'église orthodoxe*, Neuchatel 1960, y una serie de trabajos de M.J. LE GUILLOU, en «Istina» 10 (1964), part. 103-124.

10. N.° 23, párrafo 2, centro.

11. Ibid., párrafo 3, comienzo.

él, el que tal afirmación no quede limitada al texto de la *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, sino que retorna en los decretos particulares que se agrupan a su alrededor y la concretan, dentro de los campos de trabajo respectivos, en el *Decreto sobre el deber pastoral de los obispos* [12], en el *Decreto sobre el ministerio de los presbíteros* [13] y en el *Decreto sobre la formación sacerdotal* [14]. Aquí no tenemos por qué entrar en más pormenores sobre las particularidades de orientación más práctica que en todo ello aparece; en cambio, tal vez sea útil aludir todavía al eco que encuentra el mismo pensamiento, aunque no se aplique directamente a las misiones en sentido estricot, en el *Decreto sobre el apostolado de los seglares* que ataca en dos pasajes la autarquía de los grupos y organizaciones y pide en su lugar la apertura a la misión universal de la Iglesia y su ingreso en ella [15].

4. *La variedad de religiones y la unidad del llamamiento divino*

Volvamos de nuevo al n.° 13 de la *Constitución sobre la Iglesia*. El último párrafo de este texto fecundo, que resta por considerar, plantea el problema de la incorporación a la Iglesia, en que se

12. N.° 6: «Episcopi, qua legitimi Apostolorum successores et Collegii episcopalis membra, inter se coniunctos semper se sciant atque omnium Ecclesiarum sollicitos sese exhibeant, cum ex Dei institutione et praecepto apostolici muneris unusquisque Ecclesiae una cum ceteris Episcopis sponsor sit. Praesertim solliciti sint de illis orbis terrarum regionibus, in quibus verbum Dei nuntiatum nondum est aut in quibus, praecipue ob parvum sacerdotum numerum, christifideles in periculo versantur a vitae christianae mandatis discedendi, immo et ipsam fidem amittendi.» — N.° 15: «Ita Ecclesias sibi concreditas sanctificent, ut in eisdem universae Christi Ecclesiae sensus plene effulgeat. Idcirco vocationes sacerdotales ac religiosas quam maxime foveant, speciali cura vocationum missionalium adhibita.»

13. N.° 10: «Meminerint igitur Presbyteri omnium ecclesiarum sollicitudinem sibi cordi esse debere. Quapropter Presbyteri illarum dioecesium, quae maiore vocationum copia ditantur, libenter se paratos praebeant, permittente vel exhortante proprio Ordinario, ad suum ministerium in regionibus, missionibus vel operibus cleri penuria laborantibus exercendum». Se pide la correspondiente revisión de las disposiciones sobre incardinación y excardinación, facilidad para el intercambio de sacerdotes, la erección de seminarios internacionales, etc. Se dan finalmente reglas para la conducta de los sacerdotes en sus nuevos campos de apostolado.

14. N.° 2, fin: «Opus fovendarum vocationum fines singularum dioecesium, nationum, familiarum religiosarum atque rituum dilatato corde transcendat oportet atque ad universalis Ecclesiae necessitates respiciens illis praecipue regionibus auxilium afferat, in quibus ad Domini vineam instantius operarii advocantur.»

15. N.° 19: «Consociationes non sunt sibi ipsi finis, sed missioni Ecclesiae circa mundum adimplendae inservire debent.» Igual n.° 30. La obligación general de Cáritas (sin especial referencia misional) en n.° 8, párrafo 4; en el n.° 17, indicaciones sobre la particular obligación de los laicos de trabajar con la Iglesia en regiones de escaso número de católicos. Cf. *Constitución sobre la Iglesia*, 35 fin.

contiene la cuestión de las relaciones de cada hombre particular con la Iglesia católica. Este párrafo de transición es importante en cuanto que establece las dos formas fundamentales de relación con la Iglesia católica, que por lo mismo pueden también considerarse como las categorías universales para las siguientes explicaciones del texto. Los hombres pertenecen a «la unidad católica del pueblo de Dios» de distinta manera o se ordenan a ella de distinta manera: *pertenencia*, que abarca a su vez formas diversas, y *ordenación* son las dos maneras de relación, de que vamos a hablar. Paralelamente a esta bipartición corre la triple distinción en creyentes católicos, creyentes en Cristo y «hombres en general, llamados por la gracia de Dios a la salud eterna». Con este último concepto recoge una vez más el texto la idea general que ya había antepuesto a todas las divisiones: la idea del *llamamiento* divino, que se dirige a todos los hombres y forma la tenaza de unión por encima de todas las divisiones de la historia. «Todos los hombres son llamados a esta unidad católica del pueblo de Dios, que simboliza y promueve la paz universal...» [16] En esta universalidad del llamamiento divino radica a la par la dinámica que hace superar continuamente todas las divisiones y que penetra e interrelaciona las descripciones particulares de los párrafos siguientes del texto conciliar.

Podemos saltarnos los párrafos 14, 15 y 16 con que ahora tropezamos: en el 14 se describen los requisitos de una plena incorporación a la Iglesia católica, en el 15 se exponen los vínculos entre la Iglesia católica y los cristianos no católicos (con lo que se sienta la base dogmática para el *Decreto sobre el ecumenismo);* en el 16 se aclara la relación entre los no cristianos y la Iglesia católica. Este texto es a la vez un primer esquema y base de lo que se dice en la *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*. Comoquiera que tendremos que volver todavía expresamente sobre esta *Declaración*, sólo necesitamos tocar aquí el final del n.º 16, el cual añade aquella estimación y clasificación teológica que no se repite ya en la mentada declaración, pero que de hecho debe suponerse. Efectivamente, el texto empieza por exponer todo lo que une a las religiones con la Iglesia, tal como

16. *Constitución sobre la Iglesia* 13, párrafo último.

resulta en definitiva de la unidad de la vocación del Dios que llama a todos. En ella se funda también la universal esperanza de salvación, que no viene de abajo, de la capacidad del hombre, sino de arriba, de la bondad del Dios que salva. Pero luego el texto resume la totalidad de los elementos unificadores en el concepto de teología de la historia, con que ya los padres de la Iglesia trataron de explicar el enigma de la prehistoria milenaria del Evangelio en la humanidad: la *praeparatio evangelica*. «Cuanto hay de bueno y verdadero entre ellos, la Iglesia lo juzga como una preparación del Evangelio y como otorgado por quien ilumina a todos los hombres para que al fin tengan vida» [17]. Así se imprime a todo ello el carácter de lo provisional, que no debe entenderse estáticamente sino sólo dentro de la consideración histórica, que sabe del estar en camino y de la necesidad de salir de sí mismo. El concepto de *praeparatio* da un sentido relativo a las religiones universales, siquiera descubra precisamente en su relatividad lo que tienen de positivo. Pueden ser de un valor real mientras sean relativas y en la medida que lo sean, con miras cabalmente al Evangelio. Sin embargo, no basta este concepto por sí solo para describir suficientemente la perspectiva teológica respecto de las religiones, y ello por doble motivo: tomado en sí mismo, insinuaría exclusivamente la idea de progreso que no basta, sin embargo, para describir la historia humana y las tendencias de sus movimientos, ni dentro ni fuera de la Iglesia (y, como nos lo dice hoy la ciencia natural al impugnar una ortogénesis rectilínea, ni siquiera para la evolución prehumana de la naturaleza). Ese concepto reduciría además la consideración de la historia religiosa del hombre a una perspectiva exclusivamente antropológica (o podría por lo menos hacerlo) olvidando así algunas fuerzas decisivas de esta historia.

El texto prosigue, consecuentemente, sus reflexiones en una doble dirección. Amplía por de pronto la escena un poco más y, junto a los actores humanos, hace ver el arriba y el abajo, que pertenecen

17. Ibid., n.º 16 con referencia a EUSEBIO, *Praeparatio Evangelica* 1, 1 en PG 21, 28 AB. A decir verdad, no se ve clara la razón de esta referencia, pues la orientación de la obra de Eusebio respecto de las religiones no cristianas es en la citada obra completamente distinta que en nuestro texto. Eusebio hace ver lo absurdo de los mitos gentiles y la insuficiencia de la filosofía griega y que, consiguientemente, los cristianos tuvieron razón en abandonarlos y volverse a los libros sagrados de los hebreos como a la verdadera *praeparatio evangelica*.

también al drama de la historia humana. Tras la *praeparatio,* tras lo verdadero y lo bueno está en definitiva Aquel de quien viene todo don bueno (cf. Sant 1,17) y que ilumina a todo hombre (Jn 1,9), para que tenga vida (10,10). Pero, por otro lado, aparece «el maligno» [18] que opone a la luz procedente de Dios y a su santidad esclarecedora el espejismo de la ilusión. Partiendo de este espejismo falaz (que ofusca al hombre, Rom 1,21), explica luego el texto la línea de ruptura que corre a través de la historia humana. Con la carta a los Romanos remite al hecho de que los hombres han cambiado la verdad de Dios por la mentira y han servido a la criatura más bien que al creador (Rom 1,22.25). «Por eso la Iglesia, acordándose del mandato del Señor que dijo: Predicad el Evangelio a toda criatura (Mc 16,15), procura con gran solicitud fomentar las misiones para promover la gloria de Dios y la salvación de todos los hombres» [19].

5. *El camino de las misiones*

Con ello se da la transición al párrafo propiamente misional de la *Constitución sobre la Iglesia* (n.º 17), cuyo contenido sólo hemos de esbozar aquí brevemente, porque las líneas que traza en rasgos escuetos, se prolongan en el fundamento teológico del *Decreto* misional, que representa así una especie de comentario auténtico intraconciliar sobre lo que aquí se dice. Nuestro texto parte primeramente de las bases positivas de la evangelización; el breve mandato misional de Marcos, citado al final del párrafo 16 se completa ahora con la cita del discurso del Señor glorificado al final del Evangelio de Mateo, y añadiendo el mandato misional del comienzo de los Hechos de los Apóstoles; como eco de los tres textos, en que puede percibirse por decirlo así la voz de la Iglesia de todos los siglos, se añaden las palabras del apóstol san Pablo: «¡Ay de mí, si no evangelizare!» (1Cor 9,16).

A este fundamento positivo lleva el ensayo de un doble esclarecimiento esencial del concepto misionero; y así, a una nueva indicación de la necesidad interna de las misiones partiendo de aspectos complementarios. El mandato misional del Evangelio de Mateo

18. N.º 16.
19. Final del n.º 16.

remite al concepto de misión en general, cuya gran explicación teológica ofrece el evangelio joánico, que enseña a entender a Cristo mismo como al enviado, cuyo ser es misión, no de sí ni para sí mismo, y que precisamente, con este doble derrumbamiento de las fronteras del yo, se hace por completo una cosa con el Padre y el instrumento enteramente suyo para los hombres. Con ello la línea misional de la Iglesia se remonta a la misión del Hijo por el Padre, a la dinámica original del amor trinitario. Esta referencia trinitaria de la idea de misión resuena aquí sólo tenuamente, siendo el *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia* el que la desarrolla más. Si el punto de partida de esta idea radica en lo cristológico y en la relación de Cristo con el Padre, la segunda línea ideal arranca de lo pneumatológico: la misión es interpretada como la realización en la historia universal de la voluntad salvadora de Dios; la Iglesia es instrumento del Espíritu Santo, que la apremia desde dentro a ponerse a disposición de su obra.

Junto a la definición de las misiones aparece en este escueto esbozo de una fundamentación teológica de la misionología una descripción del fin de las misiones, de su sujeto y de sus métodos. Fin de las misiones, dice el texto, es la plena formación de jóvenes iglesias en la Iglesia única; si el texto parece suponer la teoría de la plantación, de pensamiento fuertemente institucional, que entiende las misiones esencialmente desde el punto de vista jerárquico y las mira sobre todo como erección de nuevas iglesias jerárquicamente completas, no puede tampoco pasarse por alto que añade: «...hasta que las iglesias recién fundadas continúen a su vez la obra evangelizadora». El camino va, pues, de evangelización a evangelización; la tarea dinámica de propagar la Buena Nueva lo abarca todo y por ello implica y exige la «plantación» de las iglesias. Por lo que toca al método, se indica primeramente el esquema del camino general de la predicación cristiana: el mensaje que se dirige a los oídos humanos prepara para la fe y la confesión y conduce así al bautismo y con él a la inserción en el cuerpo de Cristo señalando el cumplimiento de todo en la caridad. A ello se añade luego la forma particular de la predicación misionera, que hemos oído ya resonar por dos veces: «...con su trabajo consigue que todo lo bueno que se encuentra sembrado en el corazón y en la mente de los hombres y en los ritos y culturas de estos pueblos, no sólo no

desaparezca, sino que se purifique, se eleve y perfeccione para gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre». El contenido total de lo que aquí se dice sólo se hace inteligible a la luz del eco fecundo con que el *Decreto* misional responde en sus capítulos particulares; la dialéctica fundamental de «asumir» y «purificar», en que se concreta misionalmente el «sí» y el «no» a las religiones, nos ha salido ya al paso. Todo ello se completa todavía con el *ora et labora*, a que alude el texto en su última frase, la cual esclarece al mismo tiempo que todo el trabajo misionero de la Iglesia pierde su contenido y degenera en charlatanería y actividad hueras, si no está penetrada por el hálito de la oración, si no forma por decirlo así la piedra sobre la cual la escala de Jacob, por la que sube y baja el Dios que habla, se completa con el Dios que oye y escucha. Ahora bien, así se deja también el fracaso y el éxito en manos de Aquel, de quien únicamente puede tratarse aquí.

Como sujetos, finalmente, de las misiones se mienta a laicos y presbíteros; la división parece de hecho un tanto esquemática (los laicos más ordenados al bautismo, los presbíteros a la eucaristía). De todos modos es importante que se haya superado una mentalidad meramente jerárquica. La explicación más precisa quedó también aquí reservada al *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia*. Y, finalmente, se habla del fin de las misiones y de todo ministerio, frente a los cuales la misma evangelización, la erección de iglesias y hasta la Iglesia entera peregrinante como tal, son simples medios que se ordenan hacia una liturgia cósmica, en la que el universo entero se convertirá en gesto único de adoración.

II. La idea misional en los Decretos sobre el apostolado de los seglares y sobre el ministerio y vida de los presbíteros

Junto con la *Constitución sobre la Iglesia*, los *Decretos sobre el apostolado de los seglares y sobre el ministerio y vida de los presbíteros* son los que ofrecen las formulaciones más profundas sobre la idea misional. Si es cierto que no pueden añadir ideas completamente nuevas, amplían desde luego el punto de partida y entran en el cuadro total que el Concilio trazó de una teología misionera.

1. *El Decreto sobre el apostolado de los seglares*

En este importante *Decreto*, la declaración fundamental sobre nuestro problema está en la siguiente proposición: «La vocación cristiana es, por su misma naturaleza, vocación al apostolado» [20]. Con ello se da la interpretación fundamental dinámica de la existencia cristiana; lo misional no aparece ya como mera actividad exterior, que se añade a manera de accidente al ser cristiano que descansa en sí mismo, sino que el ser cristiano mismo es, como tal, un movimiento hacia fuera. Está marcado, pues, en su esencia con el sello misionero y debe, por tanto, producir necesariamente una actividad exterior como realización de su más profunda esencia en todo tiempo y en cualquier cristiano que viva de verdad su cristianismo. Por eso, puede el texto aclarar misionalmente la idea paulina de cuerpo de Cristo cuando dice: «Hay en la Iglesia diversidad de ministerios, pero unidad de misión» [21]. Ello quiere decir que el principio jerárquico, que mantiene a la Iglesia católica, no puede significar que haya dos clases de cristianos, de los que unos poseen el cristianismo sólo para sí, mientras que otros prestan un servicio cristiano a los demás. Más bien existen dos clases de tareas, pero el ser cristiano es en todos igual y en todos tiene carácter de «misión». Con ello se pone en la luz adecuada un contenido fundamental del concepto de cuerpo de Cristo, que no había aparecido tan claramente en la *Constitución sobre la Iglesia*. La expresión «cuerpo de Cristo» es de hecho en san Pablo no tanto una afirmación ontológica, cuanto una afirmación de servicio. Es un concepto funcional, que expresa la recíproca dependencia de los cristianos entre sí y respecto de su cabeza y, simultáneamente, una referencia de unos a otros. Podría incluso afirmarse que la idea de cuerpo de Cristo en el primer texto en que nos sale al paso — 1Cor 12,4-31 —, no es más que una audaz parábola de la fuerza unificante de la caridad cristiana que, viniendo del Señor, supera todas las diferencias y funde a los muchos en la unidad del «estar en Cristo», como corresponde a la fuerza unificante del amor.

Volvamos ahora a nuestro *Decreto*. Funda su visión dinámi-

20. N.º 2.
21. Ibid., párrafo 2, al comienzo.

ca del ser cristiano (acaso la declaración más importante de todo el texto) en dos motivos: en las ideas del reino de Dios y de la gloria divina, que representan en efecto para la Iglesia no sólo un futuro remoto, sino que por ser su futuro constituyen el resorte que la empuja hacia adelante y, en este sentido, como todo verdadero futuro, son fuerza que opeya ya en pleno presente. El segundo motivo radica en la idea de fe, esperanza y caridad, sobre todo en el forzoso impulso que brota de la caridad, la cual dejaría de ser ella misma, si dejara de comunicarse. Así, «la voluntad de servir a la gloria de Dios por el advenimiento de su reino» [22], debe ser eficaz en todo cristiano y «a todos los cristianos se les impone, consiguientemente, la gloriosa tarea de trabajar para que el mensaje divino de la salvación sea conocido y aceptado dondequiera por todos los hombres» [23].

La ramificación de los motivos se extiende todavía más y abarca así todo el edificio de la teología: la caridad cristiana se remonta a la comunión eucarística, en que a su vez se realiza el misterio del cuerpo de Cristo, no sólo en su sentido sustancial, sino también, de un modo preciso e inseparable, en su sentido dinámico: como misterio de la deslimitación de los individuos, que se entregan al Señor y en el Señor a los hombres, a quienes él se ha entregado [24]. Pero remite también al hecho de la creación, en virtud del cual todo hombre puede ser llamado «imagen de Dios», con lo que se rechaza de antemano todo particularismo asentando un universalismo que no puede quedarse nunca en mera teoría [25]. También aquí el camino apunta de nuevo a la cristología: en Cristo, imagen perfecta de Dios (2Cor 4,4; Col 1,15), recibe el universalismo de la creación su urgencia plena y concreta.

Finalmente, y aparte de la idea teológica, debe incluirse la realidad de nuestra situación en el mundo, en que de manera creciente cada hombre comienza a hacerse más prójimo (próximo) de cada hombre. La unidad de la humanidad comienza a convertirse en realidad histórica y los imperativos que de ella se derivan, reciben así un peso que afecta inmediatamente al individuo. El texto deriva

22. N.º 3, párrafo 2. Cf. 4, párrafo 3: «... ad regnum Dei dilatandum...»
23. Ibid., párrafo 3.
24. N.º 8, part. párrafo 3. Acerca de la rica teología patrística sobre la conexión entre eucaristía y *caritas*, J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes*.
25. N.º 8, párrafo 5.

de ahí la obligación de cooperación y ayuda universal [26]. Ni una ni otra cosa son misión; pero la necesidad de ambas brota en definitiva de la misma esencial apertura de la existencia cristiana. Sobre ello tendremos que volver cuando lleguemos a plantearnos la cuestión de las relaciones entre diálogo y misiones.

2. *El Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros*

Este *Decreto* corresponde a los textos teológicamente más ricos y profundos del Concilio. Sobre la cuestión misional, contiene tal abundancia de aspectos y es tan importante por su nueva manera de entender el sacerdocio y los sacramentos, que merecería un estudio aparte. Aquí hemos de contentarnos con señalar los puntos capitales, que exigirían una reflexión más profunda.

a) Sacerdocio, sacramento y palabra

Lo sorprendente y distintivo de este texto es que no entiende el ministerio sacerdotal partiendo primariamente del sacrificio, sino de la idea de congregación del pueblo de Dios, que se realiza ante todo por el servicio de la palabra: «El pueblo de Dios se congrega primeramente por la palabra del Dios vivo, que con toda razón hay que buscar en la boca de los sacerdotes... De ahí que los presbíteros, como cooperadores que son de los obispos, tienen por deber primero el de anunciar a todos el Evangelio de Dios» [27]. Con ello no se excluye el aspecto litúrgico, sino que ya con este punto de partida recibe su plena anchura y profundidad cristiana. Porque el cuerpo que Cristo quiso prepararse y el sacrificio que ofrecería al Padre, deben abarcar a la humanidad entera o, como Pablo se expresa, los pueblos del mundo (los «gentiles») deben convertirse en oblación agradable a Dios, consagrada por el Espíritu Santo (Rom 15,16) [28]. Y Agustín recoge el mismo pensamiento

26. N.º 8, párrafo 4, y 27
27. N.º 4, al comienzo.
28. N.º 4, párrafo 2. Cf. mis observaciones en torno al *Decreto sobre la formación sacerdotal* en mi opúsculo: *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils* 63-67.

cuando dice que el ministerio sacerdotal tiende «a que toda la ciudad redimida, es decir, la congregación y sociedad de los santos, se ofrezca como sacrificio universal a Dios, por manos del gran sacerdote, que se ofreció también a sí mismo por nosotros, en su pasión, según la forma de siervo, para que fuéramos cuerpo de tan gran cabeza» [29].

Así pues, la palabra de la predicación tiende por su esencia a la liturgia, a la liturgia cósmica con que la humanidad entera se transforma en el cuerpo de Cristo y se convierte en «hostia», gesto de la glorificación de Dios y, por ende, en Reino de Dios, en que se consuma el mundo. Esta liturgia cósmica no es una liturgia en sentido impropio o alegórico, sino que sólo partiendo de ella y del gran arco que lleva hasta ella desde la palabra de la predicación, puede entenderse de hecho la liturgia «intermedia». La celebración eucarística de los cristianos no es un rito que subsista en sí mismo; su antiguo nombre de *synaxis* pone insuperablemente en claro su esencia de congregación de los hombres en Cristo. Por eso el Concilio vuelve intencionadamente a este nombre insertando la eucaristía en los contextos que acabamos de describir: «Es, pues, la sinaxis eucarística el centro de toda la asamblea de los fieles que preside el sacerdote» [30]. Y el centro de la acción eucarístisca del sacerdote, el acto de la consagración, es a la vez anuncio de la muerte y resurrección del Señor, predicación de nuestra salud eterna. Acción sacramental y predicación no son antitéticas, sino que el sacrificio cristiano tiene su particularidad frente a la historia de las religiones, cabalmente en que es, como tal, ministerio de la palabra; como culto cristiano su peculiaridad radica en que representa la congregación de los hombres entre sí. El *Decreto* dice a ese propósito que en la liturgia de la palabra de la misa «se unen inseparablemente el anuncio de la muerte y resurrección del Señor, la respuesta del pueblo que oye y la oblación misma, por la que Cristo confirmó con su sangre la nueva alianza, oblación en que los fieles comulgan de deseo y por la recepción del sacramento» [31].

29. *De civitate Dei* 10,6: CChr 47, 279; citado en el *Decreto* que examinamos, capítulo I, párrafo 4. Sobre la teología agustiniana del culto, cf. mi trabajo citado en la nota 24; además J. LÉCUYER, *Le sacrifice selon S. Augustin*, en *Augustinus Magister* II, París 1954, 905-914.

30. N.º 5, párrafo 3.

31. N.º 4, final.

Con ello queda puesto de relieve con toda claridad el carácter misionero de la liturgia cristiana, que la *Constitución sobre la liturgia* sólo había indicado vagamente [32]; pero se ha puesto sobre todo de manifiesto la naturaleza de la vocación sacerdotal y el centro de gravedad de su espiritualidad. Ahora podemos decir que el sacerdote no debe entenderse desde una liturgia ritualmente concebida, sino desde el servicio a la asamblea del pueblo de Dios y a la predicación, es decir, de forma esencialmente «misionera» (siquiera sea en una interpretación fundamental que no restringe a las misiones entre gentiles).

b) Espiritualidad sacerdotal

De hecho, partiendo de estas ideas el *Decreto* ha formulado de manera nueva la espiritualidad del sacerdote; así se da la mano con las ideas que hemos encontrado en el *Decreto sobre el apostolado de los seglares*, ahondándolas. El *Decreto* parte de la necesidad del sacerdote que se encuentra desgarrado entre acción y contemplación resultándole difícil encontrar la unidad del espíritu en la variedad de tareas en que lo mete su ministerio diario. «Esa unidad de vida no puede lograrla ni la mera ordenación exterior de las obras del ministerio, ni, por mucho que contribuya a fomentarla, la sola práctica de los ejercicios de piedad. Pueden, sin embargo, construirla los presbíteros si en el cumplimiento de su ministerio siguieren el ejemplo de Cristo, cuya comida era hacer la voluntad

32. El carácter misional resuena al final del artículo 2, en que se dice: «Por eso, al edificar día a día a los que están dentro para ser templo santo en el Señor y morada de Dios en el Espíritu, hasta llegar a la medida de la plenitud de la edad de Cristo, la liturgia robustece también admirablemente sus fuerzas para predicar a Cristo, y presentar así la Iglesia a los que están fuera, como bandera levantada en medio de las naciones para que bajo ella se congreguen en unidad los hijos de Dios que están dispersos hasta que haya un solo rebaño y un solo Pastor.» En cambio, el artículo 9 dice: «La sagrada liturgia no agota toda la actividad de la Iglesia, pues para que los hombres puedan llegar a la liturgia es necesario que antes sean llamados a la fe y a la conversión.» La delimitación del concepto de liturgia que con ello se da, y la distinción entre la liturgia de los fieles y la acción propiamente misional está desde luego completamente justificada; cf. J. HOFINGER, *Mission und Liturgie* Maguncia 1960; J. RATZINGER, *Der eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik*, en *Statio orbis* I, Munich 1961, 227-242, particularmente 230. Pero la efectiva distinción entre la liturgia de los fieles en sentido estricto y la predicación misional no suprime, por otra parte, la interna unidad entre ambos datos y el sentido anunciador de la liturgia, por la que ésta participa en la estructura misional de lo cristiano, que la expresa incluso como un contenido sapiencial.

de Aquel que lo envió para que llevara a cabo su obra» [33]. Así puede decirse por de pronto sencillamente que Cristo mismo es la unidad que sostiene al sacerdote en los trabajos cambiantes del diario quehacer.

Pero ¿qué significa esto prácticamente? Significa por de pronto que la acción sacerdotal puede entenderse como participación en el trabajo y en la caridad pastoral de Jesucristo y que, por tanto, la piedad sacerdotal no camina al margen de su actividad apostólica, sino que se realiza en medio de ella. El texto dice consecuentemente que los sacerdotes que entienden de esta manera su acción, «desempeñando el oficio de buen pastor, en el ejercicio mismo de la caridad pastoral hallarán el vínculo de la perfección sacerdotal que reduzca a unidad su vida y acción» [34]. Así pues, la unidad del espíritu radica en la unidad de la misión, a la que está ordenado todo lo mucho que por razón de esta misión se hace. «Obrando de esta manera, los presbíteros hallarán la unidad de su propia vida en la unidad misma de la misión de la Iglesia...», dice el decreto [35]. La espiritualidad sacerdotal es, por tanto, una espiritualidad esencialmente misionera, y debe serlo si es exacta la imagen del sacerdote que antes hemos conocido. Según lo arriba dicho, ello no representa antítesis alguna con la espiritualidad sacramental y litúrgica, sino que abre el acceso al sentido central bíblico de los sacramentos y de la liturgia. El texto lo recalca expresamente cuando dice: «Esta caridad pastoral fluye ciertamente, sobre todo, del sacrificio eucarístico, que es, por ello, centro y raíz de toda la vida del presbítero, de suerte que el alma sacerdotal se esfuerce en reproducir en sí misma lo que se hace en el ara sacrificial. Pero esto no puede lograrse si los sacerdotes mismos no penetran, por la oración, cada vez más íntimamente en el misterio de Cristo» [36].

Cuán concretamente se le imponga al hombre el pensamiento misionero, cuán realistamente venga significada la trasposición de los signos sacramentales a la realidad de la propia vida y hasta qué punto se presenta aquí al hombre el núcleo de la pretensión cristiana, muéstralo otra formulación: «Para los sacerdotes es menester en

33. *Sobre el ministerio y vida de los presbíteros*, fin.
34. Ibid., párrafo 2.
35. Ibid., párrafo 3, hacia el final.
36. Ibid., párrafo 2, fin.

medida particular aquella disposición de espíritu por la que deben estar en todo momento prontos a no buscar su propia voluntad, sino la voluntad del que los ha enviado» [37]. La espiritualidad misionera es una espiritualidad de la cruz; lo es y debe serlo cabalmente, porque es una espiritualidad «abierta al mundo». La cuestión, hoy tan apasionadamente discutida de la orientación cristiana hacia el mundo y de su compatibilidad con el espíritu de la cruz, que está previamente dado por la celebración eucarística, entra mediante la idea misional en la recta perspectiva. Así, la idea misionera no sólo abre la unidad interna de la vida sacerdotal, sino que descubre la unidad de culto y vida, muestra la unidad de la espiritualidad cristiana como tal, que debe caracterizar a sacerdotes y laicos (siquiera sea de forma distinta y según las distintas circunstancias de su diario quehacer); todos se definen por haberse adscrito a un ser que significa misión: ir a los otros («apertura al mundo») y así necesariamente salir de sí mismo (cruz). Huelga cualquier explicación ulterior sobre cuán lejos está la forma aquí descrita de apertura cristiana al mundo de todo conformismo necio y de todo apego indiscriminado al mundo.

III. Las declaraciones sobre la libertad religiosa y sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas: El problema misión-diálogo

Sin duda habrá quedado claro que los textos del Concilio, teológicos en sentido estricto, están profundamente marcados por la idea misional [38].

Pero ¿no hay cierta dualidad en la orientación general del Concilio? ¿No se contraponen a los textos dirigidos hacia dentro, para

37. N.º 15, párrafo 1.
38. Aquí no hemos aludido a las indicaciones que podrían encontrarse en la *Constitución dogmática sobre la divina revelación*, especialmente, n.os 8 y 10; según ellas, el desarrollo de la palabra de Dios en la Iglesia se realiza al apropiársela ella por la oración, la meditación, la predicación, el pensamiento y la vida, todo lo cual no atañe sólo a la jerarquía, sino también a todo el pueblo cristiano. Partiendo de esa idea de tradición es evidente que el camino de la palabra de Dios a lo largo de la historia depende también de la multiforme asimilación por hombres y pueblos, que ponen a disposición de esa palabra carne y sangre, y lo hacen de distinta manera. Con ello se niega un ingenuo realismo conceptual, que sólo podía admitir una forma histórica de la palabra, y se exige poner toda la riqueza del espíritu humano al servicio de la palabra.

los que apertura al mundo significa esencialmente «misión», los textos dirigidos más hacia fuera —libertad religiosa, *Declaración* sobre las religiones universales, *Constitución sobre la Iglesia en el mundo*—[39], para los cuales apertura al mundo significa «diálogo», «colaboración» de todos los hombres de buena voluntad? ¿Y no aparece en esta dualidad el dilema interno del concepto de *aggiornamento*, que puede entenderse, por una parte, como renovación desde el interior de la fe, de forma que el punto de referencia de la renovación sean los orígenes cristianos, señaladamente la sagrada Escritura; pero puede también, por otra parte, entenderse como renovación en el sentido de modernización, de forma que el punto de referencia sería la compatibilidad de lo cristiano con el mundo moderno? De hecho, se da ese dilema, como lo puso precisamente de manifiesto la lucha en torno al esquema 13 *(Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy)*[40]. Diálogo y misión no son simplemente lo mismo; y, aun cuando nadie pudo mirar la modernización como el único contenido del *aggiornamento* ni, consiguientemente, nadie pudo poner como su único punto de mira el mundo moderno, siempre será cierto que la renovación de la Iglesia tiene dos puntos de referencia: de un lado, los orígenes cristianos como criterio esencial y fundamental de lo que pueda en absoluto denominarse cristiano; de otro, el mundo moderno, dentro del cual debe traducirse lo esencialmente cristiano y que puede así situarse en el campo visual como fin de la trasposición, si no se

39. Partiendo del tema podría añadirse también el *Decreto sobre los medios de comunicación social* que, sin embargo, en su n.º 3, parte para sus reflexiones del deber de difundir por doquier la palabra de Dios y, por ende, de la idea misional: «La Iglesia católica, como ha sido fundada por Cristo Señor para llevar la salvación a todos los hombres, y por ello se siente acuciada por la necesidad de evangelizar, considera que forma parte de su misión predicar a los hombres, con ayuda de los medios de comunicación social, el mensaje de salvación y enseñarles el recto uso de estos medios.» El punto de mira no está tan restringido en el n.º 2, donde antes que el empleo de tales medios para la «dilatación y afianzamiento del Reino de Dios», se alude a la contribución de esos medios al «recreo y formación del espíritu». Estos dos aspectos constituyen el principio divisorio de los dos capítulos del texto, en que, sin embargo, el aspecto de la predicación mantiene la primacía. En realidad de verdad, los medios de comunicación no son primariamente medios de predicación cristiana, y en la consideración unilateral de este aspecto radica la debilidad del *Decreto*, que con esta base teológica excesivamente directa se ha hecho demasiado fácil la tarea. Un tema de suyo profano no se trata teológicamente de manera objetiva con sólo reflexionar primariamente sobre su empleo eclesiástico. Cf. el comentario al decreto por K. SCHMIDTHÜS en el tomo complementario I del LThK 112-135.

40. Cf. J. RATZINGER, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils* 31-39.

quiere caminar hacia un historicismo y arcaísmo que nada tiene de bíblico. En este sentido será relativamente fácil ponerse de acuerdo sobre los dos polos de la voluntad eclesiástica de renovación y su interna coordinación; pero, en la práctica, el balance es difícil y siempre se podrá discutir sobre el debido equilibrio. Mas ¿cómo se logró este equilibrio en el Concilio? ¿Se yuxtapusieron tal vez dos clases de textos, unos desde el punto de vista de las misiones, y otros que se atienen al diálogo? En tal caso quedaría para el trabajo posconciliar la tarea de sopesar ambas clases de textos para establecer la recta relación entre ellos. ¿O ha dejado el propio Concilio traslucir el ordenamiento de esos motivos? Para lograr una respuesta, tratemos de poner en claro la orientación fundamental de la *Declaración sobre la libertad religiosa* y la *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas:* una discusión de las complejas afirmaciones de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy no aportaría una visión esencialmente distinta y podemos por ello darla de mano, tanto más cuanto que rompería los límites de este breve trabajo.

1. *La «Declaración sobre la libertad religiosa»*

¿Contradice la libertad religiosa al mandato misional de la Iglesia? Pareja afirmación sería una equivocación total, aun dejando a un lado las adiciones posteriores de la declaración conciliar sobre la única verdadera religión y su concreta existencia en la Iglesia católica, adiciones que fueron antepuestas al texto en un estadio bastante tardío para tranquilizar a la oposición. Se podrá incluso decir, a la inversa, que la libertad religiosa es condición para que puedan darse de hecho las misiones. Así, no fue casualidad que las opciones en pro de la *Declaración sobre la libertad religiosa* llegaran principalmente de los obispos misioneros, cuyo trabajo está amenazado por la pretensión de exclusividad de las religiones nacionales y que tenían por tanto que manifestar un interés vital por una forma de relación entre sociedad y religión, en que la libertad sea uno de sus elementos principales. Esta orientación es más que un interés condicionado por la coyuntura, si es que las misiones han de ser para el cristianismo algo más que asunto secundario,

sino más bien una parte de su misma esencia. El obispo Muñoz Vega, que trabaja en el Ecuador, expuso claramente esta idea en un discurso que apenas contó en el marco del debate sobre la libertad religiosa el 21 de septiembre de 1965: las misiones sólo pueden existir si las religiones particulares abandonan su pretensión de identificarse con una determinada sociedad o nación, y, en lugar de la coacción social por la pertenencia a una religión determinada, no se sienta el principio fundamental de la libertad de credo religioso. La libertad religiosa es un postulado no sólo exterior, sino intrínseco a las misiones; la idea misional significa a la par la eliminación del exclusivismo de una determinada religión que apele a medios políticos o sociales de coacción. (Aquí se da claramente por supuesto que «la libertad religiosa» en el sentido del Concilio no quiere decir indiferencia frente a la verdad, ni toca en absoluto la relación entre religión y verdad o entre individuo y verdad religiosa, sino la relación entre sociedad y religión, la libertad del credo religioso respecto de los medios de coacción social). Puede incluso afirmarse que la pretensión total de verdad de la fe cristiana, su «exclusividad» espiritual, que representa la razón del carácter misionero del cristianismo, excluye cualquier exclusividad social y exige la libertad religiosa como condición de su realización. La actitud negativa frente a la libertad religiosa, que de tiempo atrás fue dominante en la teología católica, se funda, en parte, sobre una mala inteligencia de esa idea y, por otra parte, sobre la ausencia de la situación misional y en el atrincheramiento en un conservadurismo que quiere sobre todo proteger la situación de presente; finalmente, descansa en una visión antihistórica que sólo sabe de las magnitudes abstractas de verdad y error, sin reflexionar sobre su realización histórica.

Aparte de la conexión esencial entre libertad religiosa y misión, de la realización de la idea derivan también algunos imperativos concretos sobre los métodos misionales. La declaración conciliar previene contra lo que se ha solido llamar proselitismo, contra un método, consiguientemente, que sin coacción exterior trata de ganarse, con tácticas no limpias de cierta presión sobre todo a los espiritualmente débiles [41]. Previene, claro está, contra cualquier forma de violencia exterior, que pugnaría contra la libertad del acto de fe [42], y recalca finalmente, siguiendo el ejemplo de Cristo y los modos de su predicación misionera, que el mensajero del Evangelio «trate con amor, prudencia y paciencia a los hombres que viven en el error o en la ignorancia de la fe». «Deben, pues, tenerse en cuenta tanto los deberes para con Cristo, Verbo vivificante, que hay que predicar, como los derechos de la persona humana y la medida de la gracia que Dios, por Cristo, ha concedido al hombre, el cual es invitado a recibir y profesar voluntariamente la fe» [43].

41. N.º 4, párrafo 4.

2. *La Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*

Pero ¿qué decir de la *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas?* A mi parecer, partiendo de nuestro planteamiento de la cuestión, hay que distinguir tres afirmaciones en el texto.

a) Es de observar en primer lugar la limitación de la perspectiva que se impone el texto mismo. «En su tarea de fomentar la unidad y la caridad entre los hombres y entre los pueblos, la Iglesia considera aquí, ante todo, aquello que es común a los hombres y conduce a la mutua solidaridad» [44]. Ello quiere decir que la *Declaración* se reconoce expresamente como una afirmación parcial; acomete el tema, largo tiempo descuidado, de poner de relieve lo que une al cristianismo y las religiones, sin pretender por ello aclarar toda la trama de las relaciones entre la Iglesia y las grandes religiones. La *Declaración* por lo contrario, presupone toda esa trama y recalca desde esa postura un aspecto que hasta ahora había sido poco atendido. Con ello volvemos a lo anteriormente dicho: la *Declaración* amplía la idea del número 17 de la *Constitución sobre la Iglesia,* es un comentario conciliar sobre este punto y encuentra, consiguientemente, su contexto teológico en el capítulo sobre el pueblo de Dios de dicha *Constitución.* Su contexto interno

42. N.º 10. La nota 7 ofrece una extensa documentación tomada de toda la tradición cristiana.

43. N.º 14, al final.

44. N.º 1, párrafo 1.

y el límite de sus afirmaciones sólo se comprenden de considerarla inserta en este capítulo y en su cuadro total. No suprime, por tanto, la concepción teológica que arriba bosquejamos a base de este capítulo, sino que da color y forma más definidos a un pormenor del cuadro allí trazado.

b) Esta ordenación fundamental explica el segundo plano de afirmaciones: la descripción de lo que une las religiones de los pueblos con la fe cristiana. No necesitamos detenernos aquí en los extensos párrafos dedicados a Israel y al Islam, que ocupan una posición aparte. Basta para nuestro propósito considerar brevemente la descripción de las restantes religiones en el n.° 2 del texto. El texto se ocupa primero de las «religiones naturales» (y piensa sin duda particularmente en las religiones de África, pero en general también en las llamadas religiones primitivas de los pueblos sin escritura), trata más extensamente el hinduismo y budismo y añade finalmente una observación sobre las «restantes religiones». Destaquemos sólo lo que dice sobre el hinduismo y el budismo. El texto no trata evidentemente de descubrir la relación interna de los fenómenos allí observados con lo cristiano, ni, consiguientemente, de poner en claro, tras la diferencia y hasta oposición externa, la relación interna de lo humanamente religioso con lo cristiano. En el hinduismo, por ejemplo, nos sale al paso, de un lado, la desbordante variedad de una mitología que se despliega casi hasta lo infinito y, de otro, la radical eliminación de la muchedumbre de imágenes en la unidad del pensamiento filosófico, que se retrotrae, por encima de toda variedad, a la unidad e identidad absolutas. Nos sale al paso la dureza de una ascesis, que a menudo parece superar francamente las posibilidades humanas, la inmersión por la meditación en el todo-uno, pero también el simple abandonarse en la confianza del amor infinito. El texto conciliar ordena estos fenómenos en torno a dos polos espirituales. El mito y la filosofía son modos de la búsqueda humana de Dios y del empeño por verter en la palabra del discurso humano el misterio inaccesible de Dios, el empeño por «expresarlo». No cabe duda que habría sido posible una consideración del mito completamente distinta; se podría también poner de relieve el factor de lo fantástico, de lo arbitrario, del desconocimiento de la verdad del Dios uno, su oscurecimiento y equiparación con los deseos humanos, sin hacer por ello agravio al

mito. Pero se puede igualmente (y a la postre se debe) hacer resaltar en todos estos descarríos el caminar incansable de la inquietud humana hacia Dios y, por lo mismo, el movimiento fundamentalmente positivo, que se da *también* en el mito, sin atribuirle por eso un carácter definitivo que, en el fondo, tampoco reclama para sí. Lo mismo acontece en la descripción del budismo, presentado sobre todo como una teología «negativa» de la insuficiencia del mundo y como un anhelo positivo a través de la idea de «camino», formulada por él mismo, por el que se busca la iluminación o la liberación. También aquí hubiera sido posible subrayar la insuficiencia teológica de una religión que se entiende a sí misma esencialmente como atea; pero ¿no hay de hecho en este ateísmo una *theologia negativa*, que atañe en algo al cristiano y que éste debería meditar en su exigencia positiva más seriamente de lo que hasta aquí se ha hecho? A esa meditación cabalmente quiere invitarle la *Declaración* sobre las religiones universales.

Si algo cabe reprochar a este texto, no es la limitación de la perspectiva, que reconoce expresamente como tal, sino más bien cierta simplificación en el planteamiento del problema. Al tratar de las relaciones entre el cristianismo y las religiones universales debiera haberse planteado el problema, tan traído y llevado desde Barth y Bonhoeffer, sobre las relaciones entre «fe» y «religión», aquella tesis, por tanto, que afirma una oposición excluyente entre ambas y describe la religión como «falta de fe» y proclama un «cristianismo arreligioso», con lo que se pone decididamente en tela de juicio lo religioso no solamente en las religiones universales, sino en el propio cristianismo. Una postura tan complaciente con las religiones como aquí aparece, fácilmente hace sospechar que no sea crítica cuando da de mano a esta cuestión. Cierto que también en la literatura teológica puede hallarse una relación desequilibrada entre ambos puntos de vista. Mientras se ataca a lo religioso en el cristianismo y se propaga un cristianismo sin religión, se hacen consideraciones complacientes sobre el carácter saludable de las religiones no cristianas...

c) El tercer plano de afirmaciones consiste en las consecuencias prácticas que se sacan y desarrollan de la idea de los puntos comunes entre la Iglesia y las religiones universales. Lo que se había dicho en la *Constitución sobre la Iglesia* y se repite extensa-

mente en el *Decreto sobre la actividad misionera* se repite aquí: «La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo» [45]. Una vez más se pone de manifiesto que la conversión a la fe cristiana no representa sólo un apartarse de los dioses y un volverse al Dios único; es también, al tiempo que un gesto de purificación, la recepción de lo oscuramente querido en el paganismo, que alcanza así de hecho su verdadero sentido. El texto conciliar apunta una doble razón para reconocer que en medio de esa reparación actúa también la «aceptación». Remite al Dios creador, del que proceden todos los hombres y, sin emplicar muy claramente este punto, descubre las religiones de los pueblos en relación con la realidad creadora [46]; pero las ve sobre todo iluminadas por aquella luz que alumbra a todos los hombres que vienen a este mundo y ve así operar también sobre ellas un factor cristológico [47]; una y otra cosa son a la postre inseparables [48].

Las otras consecuencias se refieren a la actitud de los hombres y comunidades entre sí; en lo esencial corresponden a lo que, desde otro punto de partida, se explica también en la *Declaración sobre la libertad religiosa*. «La Iglesia exhorta a sus hijos a que con prudencia y caridad, mediante el diálogo y la colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales, que en ellas existen» [49]. Se añade la exhortación a la fraternidad para con todos los hombres, porque «el que no ama, no conoce a Dios» (1Jn 4,8) [50]. Sin género de duda hay aquí un imperativo universal para el misionero y la manera de misionar; un examen de conciencia de primer orden sobre los modos misioneros de antes y una negación del europeísmo en lo misional, una estricta distinción entre «misión cultural» y «misión de la fe», que no pueden confundirse entre sí. Y aparece clara la saludable necesidad que representan las misiones para la fe, porque la obligan a reconocer la relatividad de sus formas de expresión y a purificarse de falsas identificaciones con realidades que no pertenecen de hecho al orden de la fe, sino a los órdenes de este mundo. La fe necesita de las misiones para poder permanecer siendo ella misma; pero las misiones sólo podrán prestarle este servicio crítico de purificación, si están enteramente animadas por la caridad y no quieren imponerse al otro, sino regalarle a *Cristo*. Si esto procuran, será ley fundamental el respeto a la peculiaridad del otro y a su mundo espiritual. Pero así es evidente que diálogo y misiones no se excluyen, sino que las misiones exigen el diálogo.

45. N.º 2, párrafo 2.

46. N.º 1, párrafo 2: «Una enim communitas sunt omnes gentes, unam habent originem, cum Deus omne genus hominum inhabitare fecerit super universam faciem terrae, unum etiam habent finem ultimum, Deum, cuius providentia ac bonitatis testimonium et consilia salutis ad omnes se extendunt, donec uniantur electi in Civitate, quam claritas Dei illuminabit, ubi gentes ambulabunt in lumine eius.

47. N.º 2, párrafo 2

48. Sobre la unidad de la fe en la creación y la cristología cf. H.U. VON BALTHASAR, *Karl Barth*, Colonia 1951, en que el tema se desarrolla 336-344 desde el enfoque de la teología católica; H. KÜNG, *Rechtfertigung*, Einsiedeln 1957, 138-150, con un corte a través de toda la tradición; E. HAIBLE, *Schöpfung und Heil. Ein Vergleich zwischen Bultmann, Barth und Thomas*, Maguncia 1964.

49. N.º 2, párrafo 3.

50. N.º 5, párrafo 1. El número comienza con la hermosa frase: «Nequimus vero Deum omnium Patrem invocare, si erga quosdam homines, ad imaginem Dei creatos, fraterne nos gerere renuimus.

3. *Misión y diálogo*

Todo considerado, cabe afirmar que, a través de todos los textos del Concilio, aunque con matices diversos, se dan tres órdenes de afirmaciones respecto de las relaciones entre la Iglesia y las religiones universales:

a) Los temas propiamente misionales.

b) La idea de «cooperación» y «diálogo».

c) La idea de la posibilidad de salvación más allá de los límites de la Iglesia, en virtud de la voluntad salvadora de Dios que actúa en todas partes [51]. Cierto que esta posibilidad de salvación en ninguna parte se vincula directamente con las otras religiones *como tales*, de suerte que apareciesen como una especie de camino supletorio de salvación, sino que se liga a estos dos elementos: la gracia salvadora de Dios, por una parte, y la obediencia a la con-

51. *Constitución sobre la Iglesia* 16: «Qui enim Evangelium Christi Eiusque Ecclesiam sine culpa ignorantes, Deum tamen sincero corde quaerunt, Eiusque voluntatem per conscientiae dictamen agnitam, operibus adimplere, sub gratiae influxu conantur, aeternam salutem consequi possunt.» Cf. también el *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia* 7: «...Etsi ergo Deus viis sibi notis homines Evangelium sine eorum culpa ignorantes ad fidem adducere possit...» La *Declaración de las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* no toma posición, de acuerdo con su intención limitada, en el problema de la salvación.

ciencia, por otra. Pero nada impide suponer que esa obediencia pueda tener lugar en las formas brindadas por las religiones, si bien es siempre importante que no se califique como camino de salvación a las religiones, sino precisamente la obediencia y la gracia que hace posible.

De intentar ahora establecer una relación entre estos tres órdenes de motivos, habrá que decir que, en la opinión del Concilio, la corriente va sin duda del tercero al primero. Puesto que lo salva es siempre y en exclusiva la gracia, su mensaje debe ser predicado a todos y el camino debe conducir, por encima de toda búsqueda e intento humanos, al Evangelio de la gracia. Tampoco el «diálogo» y la «cooperación» pueden ser fin último, sino sólo precursores de la unidad que no viene de los hombres sino de Dios. De hecho ¡cuánto puede durar lo provisional en este mundo, que no es tampoco en sí mismo nada más que provisionalidad frente a lo defintivo, el reino de Dios, que se establecerá en el cielo nuevo y en la tierra nueva!

Si hay, pues, una unidad dinámica de los tres motivos, en que la razón misional ocupa un puesto superior, ello no quiere decir que absorba a los otros dos, de suerte que acabase por no haber más que un solo motivo. No, hay y habrá siempre tres motivos cuya unidad dinámica no suprime su trinidad, sino que la confirma. Por eso, el «diálogo» es un verdadero diálogo que la impaciencia del éxito no debe empujar hacia una inmediatez intemporal de la voluntad misionera; mas por eso permanece también en todo momento el trabajo inmediato del servicio misional, que no es lícito extinguir por falta de fe y esperanza. Y acaso pueda añadirse que el diálogo tiene su lugar más propio dentro de lo misional: en la fe, que quiere entenderse mejor o sí misma, aprendiendo a entender al otro, y aprende así a distinguir entre la propia voluntad y el mensaje que ha recibido. Cuanto menos el misionero se transmita a sí mismo, cuanto más sencillamente lleve a Cristo, tanto menor será el dilema entre diálogo y predicación, tanto más puramente abrirá la predicación el acceso al diálogo decisivo del que toda conversación es sólo un estadio previo: al diálogo de la humanidad con su Creador cuya adoración es, a par, su deber supremo y su máximo poder.

Lugar de la primera publicación de los artículos

Observaciones sobre el concepto de Iglesia en el «Liber regularum», de Ticonio, en «Revue des Études Augustiniennes» 2 (1956) 173-185.

La Iglesia en la piedad de san Agustín, en *Sentire ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Krift der Foömmigkeit (Festschrift für P. Hugo Rahner),* ed. dirigida por J. DANIÉLOU y H. VORGRIMMLER (Friburgo de Brisgovia 1961) 152-175.

Influencia de la controversia sobre las órdenes mendicantes en la evolución de la doctrina del primado, en *Theologie in Geschichte und Gegenwart (Festschrift für M. Schmaus zum 60. Geburtstag).* Munich 1957, 697-724.

Origen y naturaleza de la Iglesia, bajo el título: *Die Kirche als Geheimnis des Glaubens,* en «Lebendiges Zeugnis» (1956/57) 19-34; bajo el título actual con nueva introducción en «Humanitas christiana. Werkblatt für das Erzbischöfliche Abendgymnasium Collegium Marianum Neuss» 6 (1962) 2-11.

El concepto de Iglesia y el problema de la pertenencia a la misma, bajo el título: *Wesen und Grenzen der Kirche,* en *Das II. Vatikanische Konzil. Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern,* ed. dirigida por K. FORSTER, 24 (Wurzburgo 1963) 47-68.

El oficio espiritual y la unidad de la Iglesia, en «Catholica» 17 (1963) 165-179; impreso en *Die Autorität der Freiheit,* ed. dirigida por J. CHR. HAMPE, t. II (Munich 1967) 417-433; y en «Theologisches Jahrbuch», ed. dirigida por A. DÄNHARDT (Leipzig 1969) 405-418; en inglés en «Journal of Ecumenical Studies» 1 (1964) 42-57.

Primado y episcopado, Vortrag bei der Tagung des Institute of European Studies in Tübingen am 19. Juli 1964, no publicado hasta ahora.

Teología del concilio, en «Militärseelsorge» 4 (1961/62) 8-23; además en «Catholica» 15 (1961) 292-304; y en *Vaticanum secundum,* t. 1: *Die erste Konzilsperiode,* obra dirigida por O. MÜLLER (Leipzig 1963) 29-39.

La colegialidad episcopal según la doctrina del concilio Vaticano II, en G. BARAÚNA, *De Ecclesia,* t. II (Friburgo de Brisgovia - Francfort 1966)

44-70 (al mismo tiempo en inglés, francés, italiano, español, portugués), además en K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episcopato e primato* (Brescia 1966) 145-186.

Implicaciones pastorales de la doctrina sobre la colegialidad de los obispos, en «Concilium» 1 (1965) 16-29 (al mismo tiempo en inglés, francés, italiano, español, portugés).

Cuestiones que plantea el encuentro de la teología luterana con la católica, después del Concilio, en «Oecumenica. Jahrbuch für ökumenische Forschung», dir. F.W. Kantzenbach y V. Vajta (Gütersloh 1969) 251-270.

Franqueza y obediencia. Relación del cristiano con su Iglesia, en «Wort und Wahrheit» 17 (1962) 409-421; inglés en *The Church Readings in Theology*, Nueva York 1963, 194-217; extracto en «Theology Digest» 13 (1965) 101-106.

¿Qué significa renovación de la Iglesia?, en «Diakonia» 1 (1966) 303-316.

¿Una Iglesia abierta al mundo? Reflexiones sobre la estructura del concilio Vaticano II, en Th. Filthaut, *Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil* (Maguncia 1966) 273-291.

El catolicismo después del Concilio, en *Auf Dein Wort hin. 81. Deutscher Katholikentag* (Paderborn 1966) 245-266. Reimpresión en numerosas revistas alemanas; francés en «La documentation catholique» 63 (1966) 1557-1576; inglés en «The Furrow 18 (1967) 3-23; italiano (extracto) en «Studi Cattolici» 69 (1966) 44-47.

Los nuevos paganos y la Iglesia, en «Hochland» 51 (1958/59) 1-11.

¿Fuera de la Iglesia no hay salvación?, en holandés (con el título: *Salus extra ecclesiam nulla est)* en «Veranderd Kerkbewustzijn» (do-c dossiers 4), Hilversum - Amberes 1965, 42-50; portugués en *O Mistério da Igreja* (Temas Conciliares 1), Lisboa 1965, 57-67; ed. inglesa en preparación.

Valor absoluto del camino cristiano de salvación, en BÖLD - GENSICHEN - RATZINGER - WALDENFELS, *Kirche in der ausserchristlichen Welt* (Ratisbona 1967) 7-29; en inglés «Teaching all Nations» 4 (1967) 183-197.

Declaraciones conciliares acerca de las misiones fuera del Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia en *Mission nach dem Konzil*, ed. dirigida por J. SCHÜTTE (Maguncia 1967) 21-47 (a la vez, francés).

Índice de citas bíblicas

Gén

1,16 75
2,24 93
10 406
14,18 75
24,2-5 47
28,12 42
48

Éx

11-12 91
12-46 91
16,19s 305

Deut

11,22-31 282
28 282

Jos

6,24s 379

1Re

19,13 421

Est

3,6 73

Sal

2,8 419
16 (15),5 331
40 (39) 280
68 (67),10 52
82 (81) 411
119 (118),2 43

Cant

1 23
1,4 23
1,5 285
288
3,4 41
5,3 49
6,9 41

Sab

10,4 377
14,7 377

Is

2,2 411
11 278
11,11s 88
53,10-12 395
58 279

Jer

25,9 279
31,31ss 278
25,29 286

Ez

28,14 24

Dan

7 90

Mal

1,10s 280

Mat

5,22 175
5,23s 323
6,34 305
7,14 369
7,21 391
8,20 414
9,37 369
10,5s 281
10,16 333
10,17 175
11,1 192
12,6 92
14,30 287
16,17ss 130
143
286
16,18s 58
90
210
16,23 286
18,18 90
210
286
20,17 192
22,14 369
371
22,35-40 par 391
23,2s 281
23,8s 234
25,31-46 391
25,41 382
26,14 192

26,30 192
26,52 420
26,59 175
26,61 92
27,40 92
28,16-20 210

Mc

1,22-27 par 123
1,38 123
2,22 304
3,13s 89
3,14 192
3,16 192
4,10 192
4,11 par 124
5,37 124
8,33 286
9,2 par 124
10,42 304
10,45 369
395
11,11 192
11,11-19 par 278
11,15-19 par 92
13,9 175
13,14 360
14,10 192
14,17 192
14,20 192
14,23 358
14,33 par 124
14,43 192
14,55 175
14,58 92
278
15,1 175
15,29 92
15,29s par 278
15,38 par 92
16,7 236
16,12 236
16,16 378
428

Luc

1,70 47
2,49 123
4,43 123
8,1 192
9,1 192
10,38-42 31s
12,32 369
13,33 123
14,16-24 par 372
14,26 313
17,10 415
18,31 192
19,5 123
22 146
22,3 192
22,31s 125
287
22,37 123
22,66 175
24,26 292
24,34 236
24,44 123

Jn

1,9 428
1,11 414
1,14 166
1,29 333
1,51 90
2,17 52
2,19 92
278
280
3,8 126
4,12ss 90
6,67-71 192
6,68s 287
10,9 43
10,10 428
11,47 175
11,52 419
12,24 81
13,10 49
13,36 371
14,9 56
17,18 123
126
18,36 421
19,34 333
19,36 91
20,21 123
126
20,24 192
21 146
21,15 125
21,15-17 90
287
21,15ss 210
21,15-23 59
21,19 125

Act

1,6 228
1,15-26 90
1,22 226
2,29 295
2,42 420
4,12 378
4,13 295
4,15 175
4,29 295
4,31 295
5,21 175
5,27 175
5,34 175
5,41 175
6,2 192
6,12 175
6,15 175
7,1-53 279
8,32 301
9,4 45
11,26 140
15 177
15,6-29 129
281
20,17 132
20,28 132
20,28 195
22,30 175
23,1 175
23,6 175
23,15 175
23,20 175
23,28 175
24,20 175
28,28 145

Rom

1,21 428
1,22 428
1,25 428
3,23 392
4 94
282
413
4,14 282
4,16 283
5 94
5,12-21 93
6,1-11 93
95
9,11 281
9,10-13 146
11 369
11,16-19 95
12,2 311
333
13,9s 391
15,16 433

1Cor

1,2 110
121
1,17 126
1,26 341
3,2 44
5,7 91
304
6,12-20 93
6,15ss 265
9,16 399
9,16 428
9,22 327
10,4 95
10,14-22 93
95
10,17*a* 96
11,18 110
121
11,23 129
12 98
169
12,4-31 431
12,12s 265
12,12-31 93
12,13 95
12,13*a* 95
12,13*b* 95
14,19 110
342
14,28 110
14,34 110
15 94
15,1-3 129
15,5 124
192
236
15,9 110
121
15,21s 93
15,27s 328
15,28 136
15,44-49 93
16,1 110

2Cor

3,17 295
4,4 432
5,14 399
5,18-21 126
5,20 211
5,21 272
11,2 94
290
13,10 67

Gál

1,2 121
1,12-15 146
1,13 110
121
1,18 124
2,9 124
2,11ss 287
2,11-14 124
294
3 94
3,16 93
3,26-28 93
3,28 122
265
409
3,28*b* 95

Ef

1,10 421
2,14ss 409
3,18 56
4,5 412
4,15 328
5,22-33 94
5,27 264
285

Flp

1,1 127
3,6 110
3,12s 355
3,13s 36
3,20 145

Col

1,15 432
1,15-20 328
2,10 328

Tes

5,19 294

Heb

1,2 419
4,14-10,18 77
10,5ss 280
13,8 250
13,12s 307

Sant

1,17 428
1,19 37
1,22 38

Pe

1,17 145
1,19 333
2,11 145
3,15 320
3,20s 377
5,3 304
5,13 146

1Jn

4,8 444

Jds

6,19ss 174

Ap

2,28 23
3,15s 300
5,3ss 333
5,5s 333
5,6 333
13,3 397
13,8 397
13,13s 397
17 146
22,16 23

Índice de autores

Afanasieff, N. 424
Agustín 16 21 25 27 31 57 77 143 202 302 382 384 434
Alberigo, G. 193 197 205 216
Aleçon, E. d' 71
Alquerio de Claraval 42
Altendorf, E. 16
Ambrosio 40 46 173 304
Andrutsos, Chr. 169 171 180
Anselmo de Havelberg 150
Arquillière, H.X. 80
Asmussen, H. 160
Atanasio 176
Aubert. R. 157 387
Auer, A. 54 329

Bacht, H. 157 165 226 384
Baehrens, E. 378
Bakel, H. van 15 17
Balthasar, H.U. von 31 35 52 55 97 270s 284 288s 294 298 321 327 340 390 395 444
Baraúna, G. 128 140 221
Bardy, G. 16s 143
Barth, K. 78 368
Basilio 234
Batiffol, P. 17 59
Bauer, J.B. 124
Baum, G. 381
Baus, K. 31 40 232
Belarmino, R. 87 105 246
Benz, E. 24 81s 165 182
Berresheim, H. 70
Bertrams, W. 197 206 211 219
Bertrand de Bayona 70
Betti, U. 221
Betz, J. 125 236 286
Beumer, J. 108 114 378
Bierbaum, M. 60 62 64 66 67 68 70 71 75 79 82
Bihl, M. 70
Bihlmeyer-Tüchle 66
Blaise, A. 244
Blinzler, J. 143
Böhmer, J.H. 193
Bonifacio VIII 386
Bonnet, M. 176
Bonwetsch, N. 176
Bornkamm, G. 126 130
Botte, B. 132 141 177 194 200s 231 232
Boussé H. 199
Bracaloni, L. 71
Braun, J. 322
Breuning, W. 172s
Brodrick, J. 367
Brox, N. 388
Brunet, R. 52
Brunner, E. 24
Buenaventura 42 48 68 80 242

Bultmann, R. 125
Burkitt, F.C. 16
Butler, C. 158

Campenhausen, H. von 127
Caronti 322
Caspar, E. 58
Cayré, F. 16s
Cazelles, H. 158
Celestino I 208 247
Cesáreo de Arles 38
Cipriano de Cartago 232 234 380
Clasen, S. 62
Clément, M. 155
Colombo, C. 319
Colson, J. 132 140 193 207 231 340
Congar, Y. 21 59 61 107 114 117 136 141 150 161 167 169s 180 231 241 278 332 383 389 391s 396 398
Conzelmann, H. 126
Csányi, A. 32
Cullmann, O. 58s 79 125 130 145 279 286 299
Cuttat, J. A. 403 409

Chanoines Réguliers de Mondaye 207
Charlier, L. 319
Chatelain, E. 70
Chenu, M.D. 155 319
Chirat, H. 244
Chomjakow, A. St. 169

Dahl, A. 91
Daniélou, J. 79 141 169 241 391
Dante 367
Deimel, L. 108
Deissler, J. 406
Dejaifve, G. 193 231
Dekkers, E. 16
Delahaye, K. 56
Delorme, F. 48 61 68 72 76
Dempf, A. 24 62 65 67 70 72 77 82
Denifle, H. 60 70
Dettloff, W. 158
De Wulf, M. 66
Dibelius, O. 88 107
Dinkler, E. 17
Dolan, E. 199
Dombois, H. 144 160 246
Dostoievski, F. 82
Draguet, R. 319
Duda, B. 104 119 156
Dumont, C.J. 136
Dupuy, B.D. 141 200 231

Ehrle, F.X. 81s
Eichmann-Mörsdorf 72
Eisenhofer, L. 322
Elfers, H. 383
Euquerio de Lyon 43 46
Eusebio 141ss
Evdokimov, P. 108 132 206

Faral, E. 61ss 68
Feckes, C. 107
Felder, H. 62
Félix II 247
Festo, Sexto Pomponio 174
Fidel de Fanna 70
Filón 45
Fink, K.A. 386
Finke, H. 61
Flaccio Ilírico 82
Flaco Verrio 174
Fliche-Martín 81
Fohrer, G. 227
Forget, J. 170
Forster, K. 18 22
Francisco de Asís 64 72
Fransen, P. 180
Frend, W.H.C. 15 18
Freudenfeld, B. 308
Friedrich, G. 279 325
Fries, H. 125 283 384 394 402
Fuhrmann, H. 155
Fulgencio de Ruspe 382

Gallay, J. 52
Galli, M. von 346
Geiselmann, R. 397
Gélin, A. 158

Gemelli, A. 71
Gerardo de Abbeville 64 67
Gerhoh von Reichersberg 289
Geyer, B. 61 65 80
Gilson, É. 66 76 104
Gillet, R. 41
Glasenapp, H. von 410
Grabmann, M. 65 70
Grabowski, St. J. 52
Graciano 62
Gracias, Card, 332
Gregorio Magno 41 46 159
Gregorio de Nisa 234s
Grillmeier, A. 168 384 388
Gross, H. 158
Grotz, H. 140s 143s 146 177
Grundmann, H. 82
Guardini, R. 88
Gudeman, A.L. 174
Guillermo de Auvernia 289 294
Guillermo de St. Amour 61s 64 66-69 72 82
Guillermo de Saint-Thierry 112
Gumposch, V. Ph. 106
Guyot, J. 132 141 151 231 244
Gy, M. 151 244

Hacker, P. 410
Hahn, T. 15-19 21 24ss
Hahn, V. 127
Haible, E. 444
Halbfas, H. 394
Haller, J. 58
Hamer, J. 108 231 248
Hamp, V. 237
Hampe, J. Chr. 221
Harder, R. 54
Harkianakis, St. 167 169
Harnack, A. von 25 78 305
Heer, F. 341
Hegel, G.W.F. 106
Heiler, F. 163
Heinzmann, R. 158
Hennecke-Schneemelcher 130
Henry, P. 50 53
Henry-Schwyzer 53
Hermelin K.H. 280s
Hernegger, R. 362
Hertling, L. 101s
Hilario de Poitiers 234
Hinschius, P. 155
Hipler, F. 24
Hipólito 201
Hirschenauer, J. 62
Hödl, L. 78 242
Hofmann, F. 16 18 21 31 55 383
Hofinger, J. 435
Hofstetter, K. 131 133 145s
Holzer, O. 108
Hünermann, J. 362

Ignacio de Antioquía 99 175 381
Ignacio de Loyola 367
Ireneo 381
Isidoro de Sevilla 41 46 174
Ivánka, E. von 169

Jaeger, W. 235
Jaki, St. 107 169
Jámblico 48
Jansen, B. 81
Jedin, H. 154 156 158 170 174 310 332
Jeremías, J. 125 236 237 281 307 340 413
Jerónimo 41 46 234 382
Joaquín de Fiore 76
Joest, W. 119 123 126 128
Jourjon, M. 37
Juan Crisóstomo 99 421
Juan Quidort de París 61
Juan de Ragusa 104 119
Jungmann, J.A. 322 340 344

Kamlah, W. 16 54
Karrer, O. 59 125 164 204
Kasper, W. 115
Kattenbusch, F. 90
Kempf, Th. K. 237
Kinder, E. 105
Klauser, Th. 176 304 342
Klausner, J. 59

Klein, G. 124 226
Kleutgen, J. 210
Knox, R.A. 299
Koch, A. 322
Koetschau, P. 235
Kolping, A. 222
Koster, M.D. 89 97 108
Krämer, H. 279
Kredel, E. 124
Kretschmar, G. 172 176s
Küng, H. 121-156 161 172 179 185 202 246 332 389 444
Kuss, O. 322

La Bonnardière, A.M. 32
Labriolle, P. de 44
Lackmann, M. 161
Lactancio 382
Lambot, C. 33
Lamirande, E. 382
Lampe, G.W.H. 176
Lang, A. 167 222 286
Läpple, A. 119 237
Lattanzi, H. 211
Le Blond, J.M. 31
Lechner, J. 242
Leclerq, J. 48 154
Lécuyer, J. 51 193 199 202 208 232 234 247 434
Le Fort G. von 88
Léger, Card. 332
Le Guillou, M.J. 118 122 142 145s 152 154 193 196 199 202 206 217 424
Lengeling, E.J. 322
León Magno 234
L'Huillier, P. 150
Liégé, A.M. 212
Linton, O. 110 121
Löhrer, M. 320
Lotz, J.B. 31
Lubac, H. de 45 48 55 57 96s 109 112 154 235 367 378 381 395
Luchaire, A. 70
Ludwig, J. 143
Lüft, J.B. 322

Maccarone, M. 78
Magsom, C.M. 322
Malmberg, F. 114 398
Mandonnet, P. 61 76
Mandouze, A. 31 50
Margull, H.J. 172
Maron, G. 240 305
Marot, H. 177 204
Marrou, H.J. 141
Martène-Durand 60
Martimort, A.G. 322
Matt, L. von 291
Meer, F. van der 30 33 37
Marsch, E. 98s
Merzbacher, F. 156
Metodio de O. 176
Metz, J.B. 329
Meyer, R. 279
Mirgeler, A. 82
Mitterer, A. 114
Mohlberg, L.C. 141 207
Möhler, J.A. 106 397
Montcheuil, Y. de 118
Morin, G. 32 38
Mörsdorf, K. 115 242
Müller, K. 59
Müller, O. 174

Neumann, J. 221
Neuner-Roos 106
Newman, J.H. 384
Nicolás de Lisieux 68
Nicolás de Oresme 60
Nissiotis, N.A. 208
Nussbaum, O. 344

O'Hanlon, D. 332
Ohm, Th. 118
Onna, B. van 179
Opitz, H. 176
Optato de Mileve 232 234
Orígenes 39s, 45 232 288 378ss

Pablo VI 324
Parente, P. 198
Parmeniano 16

Paulino de Nola 46
Pauly-Wissowa 17 193
Pedersen, J. 94
Pedro Juan Olivi 81s
Pelster, A. 70
Peterson, E. 228 239 281 378
Philips, G. 388
Pichler, J. 156
Pilgram, F. 107
Pincherle, A. 15s 19 25 27
Pío IX 305 331 385
Pío X 305 328 331
Pío XII 114 197 259 261s 376
Pissarek-Hudelist, H. 184
Plotino 53
Plumpe, J. 56
Podéchard, E. 158
Przywara, E. 108
Pseudo-Agustín 23 43
Pseudo-Dionisio 48
Pseudo-Joaquín 76

Rad, G. von 227 406
Rahner, H. 29 56 173 291 377
Rahner, K. 31 40 115 120 127 144 154 184 186 202ss 206 229 236 277 284 376
Ramsay, H. 16
Ratzinger, J. 16 18 21 25 31 42 48 51 54 99 118 120 127 144 153 184 186 200 202 208 229 236 240 278 320 322 340 366 397 406 410s 424 432 435 438
Rendtorff, R. 279
Refoulé, B. 31 146
Rengstorf, K.H. 226s
Renninger, J.B. 322
Reuter, H. 15
Riedlinger, H. 289
Rigaux, B. 226
Rinetti, P. 55
Ringger, J. 125 236
Robinson, H. Wh. 94
Roesle, M. 125 145
Rondet, H. 31 52 106 157
Röper, A. 376
Rothenburg, J.S. 311
Rusch, P. 193 208 219
Ryan, S. 199

Sanders, H. 16
Sartory, Th. 136
Schaefer, E. 24
Schauf, H. 116
Scheffczyk, L. 158
Schelkle, K.H. 90 124 226 325
Schlatter, A. 90
Schlette, H.R. 409
Schleyer, K. 69
Schlier, H. 124 228 281 298 332 340 395
Schlink, E. 123
Schmaus, M. 107 119 121 236 239
Schmémann, A. 145 424
Schmid, J. 31 130
Schmidt, K.L. 371
Schmidt, T. 90
Schmithals, W. 124
Schmidthüs, K. 438
Schnackenburg, R. 110 124 226
Scholz, H. 17
Schürmann, H. 128 140 340
Schütte, J. 118
Schutz, R. 310
Schwartz, E. 59 143 247
Schwarz, R. 344
Schweitzer, A. 97
Schweizer, E. 87
Seeberg, E. 24 58s 82 236
Seitz, O. 155
Seppelt, F.X. 58 62
Sérent, A. de 71
Šilić, R. 70 78 80
Simeón el nuevo teólogo 396
Simon, M. 307
Skydsgaard, K.E. 120
Sohm, R. 172
Söhngen, G. 63 135 204
Spicq, C. 48
Stählin, W. 160
Stankowski, M. 179
Staudenmaier, F.A. 322

Steenberghen, F. van 66 81
Strotmann, D.T. 154
Strotmann, Th. 204

Teófilo de Alejandría 46
Ternus, J. 78
Tertuliano 194 232
Thalhofer, V. 322
Thibon, G. 398
Ticonio 15 29
Thurian, M. 340
Timiades, E. 144
Todd, J.M. 180
Tomás de Aquino 31s 38 61 74 76 99 199 242
Tomás de York 69s, 75 79
Tomás de Villanueva 70
Tondelli, L. 82
Torrell, J.P. 193 210
Totzke, F. 154
Tromp, S. 99
Tüchle, H. 299
Turner, C.H. 143

Überweg, F. 61 65
Uhlmann, J. 70 80
Uttenweiler, J. 66

Varrón 174
Vicedom, G.F. 118
Vielhauer, Ph. 130
Viller, M. 31 40
Vogels, H.J. 26
Vögtle, A. 59 125 307
Vonier, A. 268
Vooght, P. de 156
Vorgrimler, H. 158 169 180 320
Vries, W. de 141 149 154 201 231 248

Walz, A. 74
Wendland, P. 45
Wikenhauser, A. 96s 122
Willam, F.M. 350

Zinelli, F.M. 210 216

Índice alfabético de materias

Abel 21 245
Abraham 19 22 27s 94 178 245 250 405s 413
Absolutismo 185 410
Absoluto, lo 406ss
Acción 40s v. también vida activa
Adán 43 94s 404 406
Ad gentes (decreto sobre las misiones) 324 417ss 443
Adoración 345 430
Agape v. amor
Agar 28
Aggiornamento 297ss 337 352 438
Agustín 18 24 26 29 30ss 107 288 346 383 396
Agustinismo medieval 42 65 384s
Alegoría 42 112 304
Alegría 36 52 373
Alejandría 138 141ss 146 148s
Aleluya 36 345
Alianza 94 266 278 282s 302ss
  antigua 97 99 111 267 282 284 302 418
Alma 45 50 52 88
  subida alegórica del 45
Amén 345
Amor 30 33 39ss 50ss 94 99 102 118 169 270 290 293 303s 315ss 346 352s 355 370 387s 391s 395 415 429 431
Amundanamiento de la Iglesia 313s 316 321 336
Analogia fidei 48
Anatema 221 313s
Angeles 42 45ss 91
Anglosajona v. evangelización
Anselmo de Canterbury 67
Anticristo 24 26ss 61 81 268 288
Antigua Alianza 97 99 111 267 282 284 418
Antiguo Testamento 27s 76s 97 113 267ss 278ss 282 302 379ss 404 412
Antioquía 129 139ss 146 148s 154 176
Apertura cristiana al mundo 313ss 346ss 437
Apocalipsis 264 266
Apóstol 89s 124s 127ss 131 139s 143s 154s 175s 186 189s 195 197 203ss 215 225ss 249 286 420
Arcaísmo 342 439
Arcano, disciplina del 365
Arrianismo 168
  idea de Dios 239
Aristóteles 74 94 246 348
Arnold, Gottfried 24
Ascesis 31 332 338 442
Ateísmo 313 328 359 403 407 443
Aureliano, emperador 142

Autocefalía 206
Autonomía de los órdenes mundanos 328ss
Autoridad 114 152 169 209 293 330
Averroes 74

Babilonia 23ss 83 118 145s 279 284 288s 291 412
Barth, K. 443
Bautismo 18 49 55 95s 114ss 240 259s 262 269 300 363s 431
  de los herejes 262
  reiteración 18
Belarmino, R. 109 367
Belén 47 391
Betania 31s 36
Betel 404
Bien 23 25 28 43
  y mal 23s 28
Bipartitio 22ss v. también *Corpus bipertitum*
Bizancio 153
Bloch, E. 412
Böhmer, J.H. 193
Bonhoeffer, D. 443
Bonifacio VIII 80
Budismo 403 407s 442
Buenaventura 45 60s 80s
Bultmann, R. 444

Cabeza 45 47 67 75 196s 200 204s
Caín 405
Canaán 404s
Canon de la Misa 161 245 340
Canónico 115s 156 269
Cardenalato 153ss
Caridad v. amor
Carisma 155 246 293 381
Carismáticos 155 342
Caritas unitatis 37
Carlos II de Nápoles 81
Carnal 47 166 229
Carne v. carnal
Carolingios 153
Carta de comunión 101 141 161
Carta pascual 46 161
Casa de Dios 47
Casta meretrix 284
Cátaros 289 361
Catecismo romano 105s
Catolicidad 16 24s 27 160 173 187 198 231 240 258 260 418 421ss
Catolicismo 335ss 389
  crítico 155 179
  primitivo 126 237
Católico 25 27s 33s 132ss 198 227 258 267ss 316 360 367 372
  v. también catolicismo
Ceciliano 69
Celso 45
Cena pascual v. Pascua
Cena del Señor v. Eucaristía
Cenáculo 339
Certeza de la salvación 268
Cesarea 146
Cesarea de Filipo 286
Cielo 38 42 45s 48 75s 368 372 380
Cipriano de Cartago 18 138s 194 234 378
Cisma de Occidente 156 172 261 383
Cismáticos 382
Ciudades v. doctrina de las dos ciudades
Civitas Dei, civitas diaboli 25
Clemente de Roma 232
Clericalismo 344
Clérigos 104 173 234
Clero secular 60
Codex sinaiticus 39
Código de derecho canónico (CIC) 115 248
Colecta 129 139
Colegialidad 132s 139 143 149 163 170 182s 186ss 191ss 225-250 (passim)
Colegio v. colegialidad
  episcopal como cuerpo 194 214 232
Collegium 132 214 232 235 244
Communio 122 149 237 263
  hierarchica 217
  ecclesiarum 245
  v. también comunidad, comunión

Comunidad 44 90 94 132 153s 227 229s 240s 339
dirección de la 132
primitiva 124 130
v. también *communio*, comunión
Comunión 133 160 196 201 218 230s 236s 244 261
carta de 101 141 161
de los santos 244 360s
v. también *communio*, comunidad
Conciencia 388 393s 445
de la fe en la Iglesia 72 120 162 224
Conciliarismo 69 81 156s 185
Concilio 68 148ss 158 161 165-189 (passim) 200s 208 211s 248 313
de los apóstoles 129 173 176
ecuménico 150 158 170ss 208 220
Concilios
de Basilea 119 156
de Calcedonia 78 150
de Florencia 382s
de Constanza 156s
III de Letrán 174
IV de Letrán 174
V de Letrán 156
de Lyón 154
de Nicea 138 140 146ss 168 171 201
de Trento 158 206 216 222 269 310 339
Vaticano I 87 105s 156ss 161 165 184s 187 191 195 210 258
Vaticano II 103 109 113 117 137 149 156 160 163 182s 187s 191-224 (passim) 225-250 (passim) 251-273 (passim) 313-333 espec. 318ss
de Viena 222
historia de los 156 221 314 332
Concilium 172
Conferencia episcopal 247s
Confesión de Augsburgo 105
Confessio Augustana 119
v. también Confesión de Augsburgo
Conformismo 333 437
Congregación cultual 110 121s
Congregación de Propaganda 326
Congreso eucarístico de Munich 241 435
Consagración 195ss 202 215s 223
Consejo episcopal 162s
Conservativismo 298 314 394 440
Constantino emperador 59 149 153 173 175
Constantinopla 143 147 150 154
Contemplación 31 35 38 41ss 47s 50 435
v. también vida contemplativa
Controversias teológicas interconfesionales 252ss 354
Conversión 316 324 326 337 360 366 435
Cordero pascual v. Pascua
Corinto 129 298 342
Cornelio de Roma 234
Corpus bipertitum 22 25 27 v. también *bipartitio*
Corpus Christi 111 113s
v. también *corpus mysticum*, cuerpo de Cristo
Corpus mysticum 96 112ss 199 v. también cuerpo de Cristo
Corpus verum 96 112 199 v. también Eucaristía
Cosmos 25 397 401
Creación 419 432 444
Cristiandad 76 129 131 187 346
Cristianismo 20 53 100 130s 249 300 347 367 376
su valor absoluto para la salvación 401ss 371ss
Cristiano 32 37s 140 262 289 301 328 391 396
Cristiano anónimo 390 395
Cristo 19ss 31 34 41ss 50ss 55s 67 74s 77ss 135 250 264ss 270ss
como punto de partida para el ministerio eclesiástico 123ss
doble naturaleza 42ss
humanidad de 42ss 47 282 397
imitación v. seguimiento
miembros de 47s 93 196
reinado sobre el mundo entero 25
retorno 28 250 268
seguimiento 31 54 202 226 313 333 337
señorío 328
soberanía 328
v. también Jesucristo
Cristología 314ss 328 429 432s
Crítica 88 277 279s 282 290ss
cultual 280
Cruz 35 38 46 51 57 91 95 109 163 284s 323 349 351 378 388s 397 404 409 437
teología de la 284 349
Cuerpo 45 47 76 265s 272s
de Cristo 51s 55 87ss 103ss 111ss 122 126 132 135 140 166 169 180 189 199s 231 242s 256ss 273 294 322s 396 420 424 429 431s 434
de Cristo e Iglesia católica romana 257ss 265ss
Culto 26 51 91 98s 202 245 278 434
Cura de almas 155 245 301
Curialismo 82 157 185

Christus dominus (decreto sobre los obispos) 321 425
Christus humilis 49

Dagón 24
Damasco 44
Dámaso papa 143
Dante 289
David 23 41
filiación davídica de Cristo 419
Decisión 326
Decreto sobre el apostolado de los laicos 321 417 425ss 430ss 435
Decretum gelasianum 143s 150 207
Decretum Gratiani 68 170
Dei Verbum (constitución sobre la divina revelación) 253 318 437
Démones 410
Derecho 138 149s 160 195s 199 209 233 278
Descanso 34s 41 50 52
Descenso de Dios a la historia 43ss 48 126 348
Descentralización 163
Desmundanización de la Iglesia 331s 365
Diablo v. Satanás
Diácono 67 127 131 153 175 230 234
Diálogo 30 159 315 324ss 380 437ss 444ss
interconfesional 280s
Dignitatis humanae (aclaración sobre la libertad religiosa) 336 437ss
Didakhe 128 140
Dionisio de Corinto 232 247
Dios 20ss 24 29 31 33s 40 42 44s 52ss 67s 74s 180 231 236 238ss 244 249s 252s 278ss 302ss 305 315ss 322 327 329ss 339s 343s 353 361 364ss 368ss 398 404ss 418ss 432ss 444
de los pueblos 405
descenso a la historia 43ss 48 126 348
humillación 34 44
idea arriana 239
Padre 49 51 57 64 405
personal 404 409
pueblo de 282s 291 418 422
servicio de 51 99 202 279 323 338ss
v. también Trinidad
Dioses 407s 410s 443s
Disciplina del arcano 365
Disciplina penitencial 272
Disputa de Leipzig 155 159
Divinidad de Cristo 42ss 47
Doce, los 89s 110s 123 126 188 192ss 203s 225ss 236
tribus 90 226
Doctrina de las dos ciudades 24s
Dogma 158 162 184s 187 221ss 237 319 386
historia del 158

Domingo 64 68 72
Dominicos 60ss
Domno de Antioquía 141 148
Donato el grande 16
Donatistas 18 23s 26 28 33 68

Ecclesia 110 121s 172 174ss 178 229s 263 383
Ecclesia ab Abel 383
Ecclesiam suam 324
Eck 155 159
Eckhart, maestro 95
Ecumenismo 209 325 353ss
Efeso 142
Ekklesia v. ecclesia Edom 146
Elección 278 287 368 371s 405 411
Elegidos 21 v. también elección
Emperador 75 149 152 173 239
Encarnación 42 96 166s 283s 316 327 329 348s 379s 397 404
Encíclicas, teología de las 161 224 318
Episcopado 59 61 127 133 137-164 (passim) 170ss 184 186s 189 191s 214s 220 223s 239 248
v. también obispo, oficio episcopal
obispo de Roma v. Papa, papado
colegio episcopal como cuerpo 194 214 232
conferencia episcopal 247s
consejo episcopal 162s
Episcopalismo 157s 186
Era mesiánica 90
Error 73 167 440
Escala de Jacob, interpretación cristológica 48
Escándalo 286ss 299 351
Escatología 27 35 121 145 226s 236 250 265 267ss 285 349 419 422s
Escisión 181 259 381
Escolástica 41s 48 61 70 198
Esdras 121
Esenios v. Qumran
Esperanza 28 56s 123 136 146 250 270 290 350 372s 396 421s
Espíritu divino 21s 30 33 52 81 102 105s 111 125s 128 136 169 211 259 273 291 307 420 429
v. también Pneuma
humano 40 75s
Espiritualidad 51 348 351 434s
Espiritualismo 97 100
Esposa 23 50 76 93 96 168 187 264 272 284 289 291 380
Estado feudal v. feudalismo
religioso 38 423
Esteban de Roma 138
Ester 73
Estoico 54 348
Eternidad 52 369
Etica 51 54 76
Etnicocristianos 129 131 133 144s 228 378s
Eucaristía 46 51 55 95ss 111s 114 128 133 140 176ss 181 198s 206 217 229 242s 244 261 339s 420 430 432s
Eulogio de Alejandría 159
Evangelio 72s 120 145 155 163 203 206 266 289 399 427 434
de Juan 125s 349 419 429
de los Hebreos 130
Evangelistas 47 130
Evangelización anglosajona 155
Excomunión 68 115s 140
Exégesis 43 45ss 252 319
Existencia cristiana 238 281 376 431

Fachinetti, G. A. v. Inocencio IX
Fariseos 281s 304ss 372
Fe 18ss 37 40 72 87ss 106 120 122 139 144 148 150s 158 160ss 168ss 178 181 187 189 228 236 250 252 268ss 288 290 293 298 302 307 310s 332 353 364ss 371 375s 387 392ss 409 440 443
confesión de la 115 162 258 260 269
conocimiento de la 294
Febronianismo 185
Federico II de Hohenstaufen 65

Felici, arzobispo 213
Feudalismo 65 155
Fiel 19s 28 33 45 56 64 88 94 139 226 268 367 370 426 434
Fiesta 345
Filiación davídica de Cristo 419
Filosofía 45 232 246 407s 442s
Flaco Verrio 174
Focio 150
Formgeschichte, método de la v. historia de las formas
Franciscanos 60s 80ss
espirituales 76 80s
Francisco de Asís 47 60 64 68 71s 291
Francisco Javier 118 367
Franqueza 277-295 (passim)
Fraternidad 151 159 238ss 245s 266 444
Frequens, decreto 156

Galias 153
Galicanismo 70 185
Gaudium et spes 251 324 328 336 347 388 438
Gelasiano v. *Decretum gelasianum*
Gelio Aulo 174
Gentiles 147 226 281 359ss 381ss
Gerardo de York 67
Gillet, R. 15
Giro constantiniano 304
Gnosis 130 298
Gonzaga, Ercole (cardenal) 310
Gracia 20ss 25 27s 56 76s 128 136 240 259 266 268 282s 287s 361 385 387s 440
doctrina de la 55s
Graciano, decreto de 155 v. también *Decretum Gratiani*
Gregorio Magno 42
Guillermo de St. Amour 60 80

Haec sancta, decreto 156
Harnack, A. v. 17
Hartmann, N. 360
Hechos de los apóstoles 413 428
Heidegger, M. 360
Heinecke, J.G. 193
Hereje v. herejía
Herejes, bautismo de los 262
Herejía 68 101 134s 143s 158 262 289 297 360 381s
Hermano 234s 240 391 393
Hermenéutica 310s
Herveus, Natalis 242
Hijo del hombre 90
Hilario de Poitiers 68
Hinduismo 442s
Historia 74 80 118 126 189 194 266s 279 290 390 393 397s 401 410 419 427
comprensión de la 25 319s 350
de la salvación 20 39s 118 281s 372 389 398 405s 420
de las formas 130
de las religiones 401 423 435
de los concilios 156 221 314 332
de los dogmas 158
Historicidad de la Iglesia 59 v. Iglesia
Historicismo 384 439
Hombre 37 42 44s 53s 67 75 93s 238 299 302 326 406
Homero 341
Homo viator 59
Honorio papa 72
Hosanna 345
Hospitalidad 241
Humanación v. encarnación
Humani generis 257
Humanidad 367
Humanidad de Cristo 42ss 47 282 397
subir alegórico 42s
Humanitarismo de la Iglesia 317
Humanización del mundo 329
Humildad 38 151 163 292 415
Hybris 392

Ideología 335
ídolos, culto de los 93 412
Iglesia

antigua 137ss 171s 207 228 257
carácter definitivo 283
católica romana 113ss 128 141 256ss 375s 386 424
como comunidad 167 364
como signo y misterio de fe 88s 102
como corporación 104 113 261
como concilio 171s
como cuerpo místico 89 96 103ss 256
como organismo 106 109 113 169 208 258ss 424
como organización 88
como *res publica christiana* 104
concepto 15ss 20ss 55 76 87 93ss 97 103ss 119ss 168ss 178 208 254s 267ss 420ss
conciencia de la fe 72 120 162 224
de la caridad 89
del derecho 89
desmundanización 331s 365
división 354
e iglesias 253ss
esencia 166s 198 200 207 230 270 314
espiritual 97
estructura 132 139 187 198 229ss 246s 338 361 366
historicidad 59
local 109 121s 139 145s 177 205ss 229 244s 255 263 423s
miembros 18s 20s 26 28 103ss 269ss 387 426
modernización 249 438s v. también renovación de la Iglesia
necesidad para la salvación 375ss
ocultamiento 105s
origen 87ss 137 188 192 295
pecabilidad 26 256s 264s 267ss 277ss 285ss 360
peregrina 21 109 430
reforma 257 267ss 275ss 301 306 377 v. también renovación
renovación 224 249 297ss 337 351 439
santidad 267 269ss 278ss
unidad 51 54 76ss 106 119ss 128ss 139ss 148 153 160s 163 181s 199s 211 229 236 239 246ss 255s 259s 265 338 354 380 423
visibilidad e invisibilidad 88s 100 383
y mundo 285 291 346ss 357ss 361
v. también apertura cristiana al mundo, amundanamiento de la Iglesia
Iglesias africanas 122 161
Iglesias de Asia 161
Iglesias orientales 218 220 346 353
Ignacio de Antioquía 139 144s 229 232 247 3378
Ignacio de Loyola 291 313
Imperialismo 317s
Incredulidad 252 294-324 (passim) 360ss 371 443
Incrédulo v. incredulidad
Indiferentismo 386s
Infalibilidad 79 166ss 184s
Infierno 118 367 369 380
Inocencio III 75
Inocencio IX 205
Inquisición 82 291
Institución 269s 278s 284 288 294 316 330 394
Inter mirifica (decreto sobre los medios de comunicación social) 328 336 438
Interpretación cristológica de la escala de Jacob 48
Intolerancia 410 412
Ireneo 126 236 378 421
Isaac 19 178 405
Isaías 340
Isidoro de Sevilla 42 58
Islam 152 442
Israel 24 88 90s 93s 110s 121 124 145 226ss 250 268 278s 281s 308s 331 368 377 404ss 411s 419 442

Jacob 23 41ss 45ss 90 146 178 405
escala de 42ss 430

Jansenio 384 390
Jansenismo v. Jansenio
Jaspers, K. 360
Jerarquía 48s 64s 70 74ss 101 105 115 155 168 196 200 269 423 429
ambulante 140
Jeremías 24
Jericó 43 378
Jerónimo 40 171 240 382
Jerusalem 23s 26 43 74 129 131 140 144ss 288s 405 420
Jesucristo 38 57 75 89ss 95 192 249 306 315 369ss 373 396 409 421
Jesuitas 390
Jesús histórico 124 126 192 227 249 349 409
muerte de 92 227 280 434
v. también Jesucristo
Joaquín de Fiore 60 81
Joaquinismo 60ss 81
Josué 378
Juan de Ragusa 119
Juan Quidort de Paris 242
Juan XXIII 165 221 349
Judaísmo 130
tardío 377 411
Judas 89 226
Judeocristianos 127ss 134 145
Judíos 27 127 146 368 372 380ss
Juicio 38 285
Jurisdicción 185 196ss 210s 215s 240ss 245
Justificación 19 21 26 372
Justo en el Antiguo Testamento 21 27
Juventud, movimientos 256 342 347

Katholikentage 336
Kerygma 126 211 324 326s
Kyrie eleison 345

Laico 62 76 104 123 128 167ss 173 176 180 239 247 292 294 321s 417 423 431 437
Las Casas 414
Lavatorio de los pies 49
Lengua popular 338 342
Leonianum (sacramentario) 141
Leví v. Tribu de Leví
Ley 19ss 25 28 39 76 266 279 282 391 415
mosaica 76
Leví, tribu de 331
Lía 41
Liberalismo 310
Libertad 126 128 169 287 294s 298 306 422 440
Libre albedrío 75
Limosna 39 99
Liturgia 51 133 153 160s 193 242 302 322 338ss 347 434
cósmica 430 434
penitencial 343
pontifical 347
reforma litúrgica 338ss
Livio 175
Lot 28
Lucifer v. Satanás
Lumen gentium (constitución sobre la Iglesia) 168 191-223 (passim) 251-272 (passim) 318 320s 418-430 (passim) 431 441 443
Lutero, M. 24 69 82 134 155 281 288 298 354

Llamada de Dios 323 394 425ss
v. también vocación

Magisterio 183ss 210s 222 318ss 383s
Mal 50
bien y 23ss 28
Mandamiento 26 413s
Mandato misional v. mandamiento, misión
Marana tha 345
Marcos, iglesia de 143
María 47
María Magdalena 40
María y Marta 31-41 48
Marob 41
Maronitas 155

Mártires 281 290 414
Mater Ecclesia 55s 107
Materia 53 348 407
lo absoluto de la 406
Materialismo v. materia
Máximos IV, patriarca 154
Mayorino 69
Medioevo, estructura social 63
Melanchthon 120 122
Melquisedec 75 245
Melquitas 154
Mesías 250 286
como nombre honorífico 286
Método de la «Formgeschichte» v. historia de las formas
Metropolita 147 155 172
Micol 41
Miembros de Cristo 47s 93 196 198
Misa 339 434
carácter sacrificial 280 339 345
del Papa 346
oración *contra paganos* 104
Misericordia 43 51 266 398 412
Misión 118 123 125s 130s 133 140 145 155 189 203 226 316ss 320 323 325 333 363 366s 370 398s 408 410ss 417ss 425 429 431 436
Misterio 32 53 118 338
Mística 31 37 39s 43s 50 113
asiática 403
de la iluminación 37
Mitología 442
Mystici corporis 103 107 112ss 197 216 256s 376 387
Möhler, J.A. 107
Moisés 20 281s
Monacato 58ss 66 154s 213
clerical 66
laico 66
Monarquía 151 189 231 235 239 246
Monoteísmo 406
Montanismo 177
Moral 282s 321 360 368s
Movimiento litúrgico 256 342
Muchedumbre v. *multitudo*
Multitudo 33 54 246s 256
Mundo 24 35 37 40 42 49s 54 59 74 76 92 117 144ss 178 189 250 252 272 299 306 309 313ss 380 404 407s 420s 433 439
cristificación 328s 332 349
Dios del 405
huida del 348
humanización del 329
Iglesia del 26 366
imagen antigua 383
Münster 298
Muñoz Vega (obispo del Ecuador) 440

Neoaristotelismo 73
Neoplatonismo 26 48 50 74
Nerón 144
Nicetas de Nicomedia 150 159
Nínive 23
No católicos 115 135 163s 217 259 375 426
Noé 377 381 406
Nombre de Jesús 378
Nostra aetate (aclaración sobre las religiones no cristianas) 324 426 437ss
Nueva Alianza 111 266s 282 290 301s 304 418 434
Nuevo Testamento 22 25 27 58 77 113 278 280 282 302 412s
Numen locale 404
Numen personale 404

Obediencia 68 71 77 119 123 126 129 189 277ss 395 445
Obispo 38 64ss 77s 88 102 126 131s 139ss 150s 153ss 169ss 179 183ss 191-224 225-250 381 424
de Roma v. Papa
titular 215
v. también episcopado
Occidente cristiano 104 304
Oficio 37 39 51s 59 78 87-102 112 119-135 (passim) 144 148 154ss 162 182 184 188 192 195s 199s 203 206 226ss 239ss 279 294

episcopal v. obispo, episcopado
v. también Papa, presbítero, primado
Optatam totius (decreto sobre la formación sacerdotal) 318 321 422 425
Optato de Mileve 18
Oración 31 52 245 285 338ss 420 430
Oraciones 161
Ordenación 127
Órdenes mendicantes 155 185
controversia sobre 58-83
Ordo 74 194 200 214 232 234 240ss
Oriente y Occidente 403s
Origen de la Iglesia 87ss 137 188 192 226 249s 295
Orígenes 381
Oseas 93
Osservatore Romano 213s
Oxford, movimiento de 344

Pablo 36 44 56 59 102 125 127ss 131 133 144s 147s 226 265s 272 281 294 298 324 341 346 392 421s
Pablo de Samosata 140 142
Pablo IV 309
Padrenuestro 49
Padres apostólicos 208
Paganismo nuevo 359-373 (passim)
Palabra 35ss 40 42s 46 111 120s 122 126ss 139 166 168 178 181s 186 189 231 237 252s 278ss 294 317 320 323 327 339ss 365 414 432
Papa 24 58-83 87s 104s 133s 135s 152s 155s 159ss 165s 170 183ss 194s 196s 203s 206ss 212 214ss 223 242s 248 259s 269 288 375 424
autoridad docente 72 211s
falibilidad 68
Papado v. Papa
Papalismo 71s 80 82 156s 186s
Paraclesis apostólica 265s
Paradosis v. tradición
Parente 214
París v. Universidad de París
Parmeniano 19
Párroco 153s 240
Parroquia 145
Particularismo 394 410 432
Pascua 90s 111 291 388 396
controversia sobre 142 200
Pasión de Cristo 47 320s 415
Pastoral 221 225-250 321
Patriarcado 146 148ss 153s 160 171
Pecabilidad de la Iglesia 26 256s 264s 267ss 277ss 285ss 360
Pecado 20 23 49 52 118 267 269 272s 287 370 419
Pedro 58s 70 89 102 124s 129ss 133 140 143ss 152 189s 195 203ss 209 214 236 285ss 294s
oficio de 160 187 236 246
Pedro Juan Olivi 78
Pelagianismo 390
Penitencia 26 289
Pentecostés 118 225 228 287
Perikhoresis 239 248 423
Perfectæ caritatis (decreto sobre la renovación de la vida religiosa) 321
Persona, Dios como 404 409
Piedad 30 35 44 47s 51 54ss 247 367
eclesial 30s
Pío IX 297 307 388
Pío XII 388
Platón 26 32ss 37 43 54 74 94 246 348 406
Platónico v. Platón
Platonismo v. Platón
Plotino 33 54
Pluralismo en la Iglesia 423
Pneuma 20s 76 94 96 126 128 265s 273 429
v. también espíritu de Dios
Pneumatocracia 128
Pobreza 64 71s 99 315 331 392s
controversia sobre las órdenes mendicantes 60-83 (passim)
de espíritu 392s

Policarpo de Esmirna 232 247
Politeísmo 406s 411
Política 138 246
Populus christianus 104s
Porfirio 54
Postridentina, época 31
Predestinación, doctrina sobre 368
Predicación 30 37s 42 47 183s 186 203 206 223 281 320 326 331 339 365s 422 430 434 446
ordinaria 365
Predicador v. predicación
Prelado 38 41 65 67
Presbítero 66 101 126s 131 155 175s 193 229s 233 239
Presbyterorum ordinis 321 425 430 433ss
Primado 58ss 10ss 106 126s 128s 132s 137ss 182ss 191 197 200 209s 215 218 233 235ss 245 247 249 259 287
Principio de subsidiariedad 67
Profecía 267 278ss 293
Profeta 39 128 140 156 267 278ss 290s 369
Profetas, acción simbólica 227
Progresismo 297 394
Prójimo, amor al 47 51 56 432
Promesa 414s
Propaganda, Congregación de 326
Protesta 279 281 292
Protestantes 192 227 240
Pseudoclementinas 130
Pseudo Dionisio 66 74 399
Pseudo Isidoro 155 171
Pseudo Joaquín 82
Pueblo de Dios 43 72-102 (passim) 106ss 121ss 139ss 146 211 228 244 250 256s 261 264 268 422s 434
Pueblos 24 227 405s 411s 413 415
peregrinación hacia Sión 411
Pufendorf, S.A. 193

Quanto conficiamur moerore 386
Qumrán 124 306

Rahab 379
Raquel 41
Recapitulación 421
Redención v. redentor
Redentor 91 326 328 379 390s
Reductio 73ss
Reforma franciscana 24 82
Reforma litúrgica 338-346
Reino de Cristo v. reino de Dios
Reino de Dios 146 268 285 330 413s 421s 432 434
Relaciones cristianas con Dios 44 348
Relatividad 401 408
Relativismo 309
Religión 403 443s
filosofía de la 403
Religiones 376 386ss 389 394 398 402ss 410 422 425ss 442
africanas 442
ciencia de las 309
de Asia 407ss
historia de las 309
Renovación 185 250s 297
Resolución 361 v. también decisión
Resurrección 59 97 124s 130 226s 236 266 273 349 389 413 434
Reuter, H. 17
Revelación 28 161 219 249 252 315 336
Revelatio 24
Ricardo de Mediavilla o de Middletown 80 242
Rito 280s 340ss 423 434
Roger de Marston 80
Roma 58s 61 101 106 129 131ss 138s 140ss 199 207 244s 255 342 345s 410s 424
Romanticismo 106ss 112s 259 261

Sacerdocio en el Antiguo Testamento 278s
en general 127s 173 227
Sacerdos 151
Sacerdote 66 74s 76 88 123 183 243s 294 322 430 432ss
formación 311 422

Sacramentalismo 363
Sacramentarium Veronense 207
Sacramento 56 105 115 119 135 166 195ss 202 215 223 245s 322 362s 387 432s 435s
Sacrificio 51 280 323 403 432ss
Sacrosancta 156
Sacrosanctum concilium (constitución sobre la sagrada liturgia) 422 435
Saduceos 306 310
Salem 75
Salomón 23
Salvación 19ss 27s 53s 116s 188 202 249 277 283 361 367s 369ss 375-399 (passim) 412 415 427 434 446
certeza de la 268
historia de la 20 39s 118 281s 372 389 398 405s 420
Samaría 281
Sangre de Cristo 379 434
Santiago apóstol 124 129ss 133 145
Santidad de la Iglesia 267 269ss 278ss
Santo, subida alegórica 47
Santos 270 285 291
Sapientia 302
Sarracenos 174
Satanás 23 25ss 292
Saúl 41
Secretariado para los no cristianos 324 326
Sectarismo 82 366
Secularización 331
Sedes apostolica 59 144
Seguimiento de Cristo 31 54 202 226 313 333 337
Sencillez 312 345 353 392
Séneca 341
Sentire Ecclesiam 290 292
Sermo Guelferbytanus 32 34
Sermón de la montaña 64
Servicio 30 35 37 43s 48ss 54 78 126ss 135 183 188s 196 200 203 227 233 240 322 333 395ss 415 431

Siervo de Dios 279 286
Símbolo niceno 240
Simón de Cirene 355 397
Sinagoga 39 308
Sinaí 110 121 404
Singulari quadam 386
Sínodo 140ss 147s 153 161 171 173ss 178 185 232 247
Sociedad de los santos 100 434
Societas perfecta 192
Sodoma 28
Sohm, R. 89
Sola fides 376
Subir, alegórico 49s
v. humanidad de Cristo, alma, santo
Subsidiariedad, principio 67
Sucesión apostólica 127 140 143s 147ss 154 160 167 173 177 195s 202ss 207s 228 233 303s
Sufrimiento 279s 290 292 411
Sumo sacerdote 77 151 434
Synedrion 174ss

Tabernáculo 344s
Teísmo 403
Templo 23 91s 110 278s 322 405
Teocracia veterotestamentaria 304 420
Teodoro Studita 154
Teología 24 38 280 319
católica 251ss
luterana 251ss
medieval del imperio 304
política 329
Teoría de la plantación 429
Teresa de Ávila 337
Tertuliano 18
Testigo 131 133ss 172 183 226 236 279
primero 133 135
Testimonio 283 290ss 327 362 415
Theman 24
Theologia gloriae 268
Thora 278 308
Ticonio 15ss 288 379

Tiempo v. últimos tiempos
Tierra 38 42 45
Timoteo 131
Tipología 22ss 35 280
Tiro 23
Tito 131
Tolerancia 247 346 411 414
Tomás, actas 175
  evangelio 130
Tomás de Aquino 31 41 48 61 74 114 155 348 444
Tomás de York 61 67 75 77
Tradición 32 39s 45 55 59 65 126 129s 138 148 162 184 193 219 228
Tribu de Leví 331
Trinidad 33 162 238 314 419 424 429
Triunfalismo 265 268 355

Ulises 35 309
Última cena 49 87 90 93 98 102 111 125 130 345
Últimos tiempos 90 124 136 227 278 411
Unam sanctam 386
Unidad 32ss 36 76 91s 94s 98 110 118 162ss 227 229s 236 266 316 401 403 405s 412 419ss 423s 435s 442s 446
  v. también unidad de la Iglesia
Unitatis redintegratio (decreto sobre el ecumenismo) 217 318 426
Universalismo cristiano-judío 402ss 410ss 414 432
Universidad de París 62s

Valentiniano II 173
Veracidad 292 303 307s
Verbo v. palabra
Verbo encarnado v. encarnación
Verdad 26 35 73 81 83 152 166 168 221 237s 290 292s 303 307s 440
Veronense, v. *Sacramentarium*
Vicarius Christi 74s 78s 211
Víctor, papa 201
Vida
  activa 31 35 38 40s
  contemplativa 32 38 40s
  presente-futura 34s 42
Vocación 125 127
Votum Ecclesiae 390s 393 395

Zacarías de Calcedonia 150