

Estado de la cuestión y división

1. Cristo vino al mundo para instaurar el reino de Dios (*Mc.*, 1, 15) y para dar a quien se le somete la verdadera y auténtica existencia. Quien cree en El ganará la vida (*Io*, 3, 16). Esta es la voluntad de Dios al enviar a su Hijo: que quien vea al Hijo y crea en El tenga la vida eterna y sea resucitado por el Hijo el último día (*Io*, 6, 41). Esta vida es íntima y esencialmente distinta de todas las formas empíricas de vida, que no son más que analogías de la vida auténtica y definitiva, aparecida y hecha accesible en Cristo. La razón de que el hombre pueda participar de la vida aparecida en Cristo es la unidad entre Cristo y la humanidad, la unidad entre Cristo y el cosmos (*Tratado de Dios Redentor*, quinta edición); esta unidad es relacional: en Cristo están recapitulados el género humano y el cosmos (*Eph.*, 1, 10). Cristo es la plenitud de todos los tiempos y, por tanto, el centro de la historia (cfr. § 154). Véase V. Warnach, *Kirche und Kosmos*, en «Eukainia. Gesammelte Arbeiten zum 800-jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria

Laach am 24. August 1956», edit. por Hilario Emonds, O. S. B. (1956), 170-205; O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 1948, 2.^a edic. Por eso la vida divina que con El entra en la historia humana no queda circunscrita a su naturaleza humana individual, sino que se extiende por todas partes; todos los hombres y todas las cosas deberán ser incorporados a esa vida. Cristo es, por una parte, la plenitud de los tiempos y, por otra parte, El mismo llega a la plenitud incorporando a los hombres a su vida divino-humana; así logra la integración en la totalidad prevista por Dios desde la eternidad en su plan de salvación.

2. El universo fué consagrado y santificado por la Encarnación; en la Resurrección y Ascensión fueron infundidos en el cosmos los gérmenes de la glorificación. Incluso mientras transcurre su evolución participa la creación de la gloria del Señor glorificado; ahora, ocultamente, pero el día de la vuelta del Señor se romperán todos los velos y la creación será transformada en tierra nueva y cielo nuevo (*Apoc.* 21, 22; *Is.* 69, 17; 16, 22; *II Pet.* 3, 13).

3. El hombre debe participar de la vida de Cristo; él mismo es responsable de tenerla o no; no se le infunde automáticamente en un proceso natural parecido al crecimiento orgánico, sino sólo si se dirige y entrega en la fe a Cristo, a quien está ordenado según el eterno plan salvífico de Dios (*Rom.* 3, 24; § 182). Sólo en este «encuentro» personal se realiza entre los hombres y Cristo la comunidad que condiciona la verdadera y auténtica vida. Surge entonces la cuestión: ¿cómo puede el que lo pretende participar del nuevo modo de existencia fundada en Cristo, en su nacimiento y muerte, en su resurrección y ascensión? Es evidente que no puede lograrlo mediante actos de su entendimiento y voluntad. «Por el solo hecho de tener a Cristo por Hijo de Dios y aceptar todos sus mandatos, por el solo hecho de amarlo e imitarlo no tengo su vida; del mismo modo que no aprehendería la vida concreta de Göthe, sino que le imitaría a lo sumo, quien por veneración a él configurara toda la vida a su estilo» (Joh. Pinski, *Die sakramentale Welt*, 26).

4. Para que un hombre participe de la vida de Cristo tiene que ser incorporado a El y entrar en el campo de su vida y resurrección. Sólo eso significa para él la verdadera y auténtica existencia, la salvación que es a la vez protección y seguridad en la participa-

ción de la vida divina y plenitud en la participación de la infinita riqueza de la vida de Dios. Tal viva relación con Cristo sólo puede ser creada por Dios mismo, por su propia iniciativa; al hombre compete el estar abierto ante Dios (*Rom.* 3, 24). La predicación y los sacramentos están al servicio de ese proceso de iniciativa divina y patencia del hombre frente a Dios. La salvación viene de la fe, pero la fe presupone la predicación y el haberla escuchado (*Rom.* 10, 14). La fe adquiere figura concreta en los sacramentos. Palabra y sacramento son instrumentos y garantía de la actividad salvadora de Dios de distintas maneras. En los sacramentos—como luego veremos—la obra salvífica de Cristo se hace presente de forma que se hace accesible a todas las generaciones posteriores a El. Lo estudiaremos en la primera parte del volumen VI. La fuerza salvadora de la predicación se estudiará en el tratado de la Iglesia.

5. Como Dios no infunde a los hombres la vida aparecida en Cristo inmediatamente, sino mediante la palabra y los signos sacramentales, aunque palabra y sacramento son signos eficaces de salvación, son necesarios un predicador terreno y un administrador terreno de los sacramentos, porque palabra y sacramento son creados por Dios, pero son realidades y procesos formados de las cosas y fuerzas de la tierra. Cristo mismo creó un órgano mediante el cual realiza los signos de gracia por El determinados: es la comunidad de la Iglesia. El encuentro de Cristo y los creyentes no ocurre en un proceso individual de iluminación ni en un acto de personalismo salvador individual, sino en un proceso comunitariamente determinado. Antes de su partida, el Señor confió a sus apóstoles y sucesores—es decir, a la Iglesia—la misión que el Padre le había confiado a El. La Iglesia deberá actualizar la obra salvadora del Señor en todas las épocas, para que sea accesible a todas las generaciones que transcurran entre la Ascensión y la segunda venida. Cumple esta función—como acabamos de decir—de dos maneras: predicando la palabra y administrando los sacramentos, en cuyo centro está la celebración de la memoria del sacrificio de Cristo. La Iglesia tiene autorización, poder y deber para ello.

La predicación y administración de sacramentos que hace la Iglesia significa una llamada y una oferta obligatorias que Dios hace a cada generación. Cuando la Iglesia cumple la misión que le fué confiada por Cristo, aparece en nombre de Dios con poder de so-

beranía. Con este poder soberano cumple la tarea salvadora que Cristo le impuso y confió.

El presente tratado estudiará en qué consiste esa tarea.

6. El tema va a ser desarrollado *en tres grupos de problemas*: estudiaremos el *nacimiento de la Iglesia, su carácter divino-humano y su misión*. Estos tres grupos de problemas no se yuxtaponen, sino que se implican, ya que el carácter divino-humano y la misión de la Iglesia están determinados por su nacimiento; y viceversa: el carácter divino-humano y la misión de la Iglesia sólo pueden ser conocidos por su nacimiento, es decir, por haber sido fundada por Cristo.

El segundo grupo de problemas tiene el título de «carácter divino-humano» en vez de «esencia divino-humana», porque la palabra «esencia» se presta a malentendidos; si por esencia se entendiera el íntimo núcleo de los fenómenos ganado por abstracción o por intuición directa al poner entre paréntesis lo concreto y lo histórico, haríamos una afirmación equivocada de la Iglesia, ya que, dadas la relación de la Iglesia con Cristo y su historicidad, lo externo y fenoménico es en ella tan esencial como para Cristo su naturaleza humana y su manifestación o epifanía. Quien definiera la esencia de la Iglesia prescindiendo de su manifestación visible, cometería el mismo error que cometieron antiguamente los monofisitas al negar o infravalorar la naturaleza humana de Cristo; haría una eclesiología monofisita. En la Edad Moderna reina la idea monofisita de la Iglesia siempre que se usa la filosofía idealista de Hegel para interpretar la Iglesia, ya que, según Hegel, las manifestaciones concretas son las realizaciones evolutivas y graduales del espíritu absoluto, de la idea o del concepto. Cada grado superior niega al anterior subsumiéndolo y trascendiéndolo.

7. La reflexión teológica incide tardíamente sobre la Iglesia. Los primeros tratados sistemáticos sobre la Iglesia proceden de Juan de París († 1306) y Jacobo de Viterbo († 1308), que viven entre los siglos XIII y XIV. Les sigue el cardenal Torquemada († 1468) con una gran obra. Los ataques de los reformadores dieron ocasión a numerosas investigaciones sobre la Iglesia, de forma que en la época del Concilio de Trento el tratado de la Iglesia tenía ya lugar fijo y seguro en la Teología. Tuvieron especial importancia los escritos polémicos de San Roberto Belarmino († 1621). Los tratados postridentinos sobre la Iglesia se dedicaron a refutar los argumen-

tos de los reformadores y a delimitar las ideas católicas y reformistas de la Iglesia; así fueron definidas sus características. Defienden sobre todo la visibilidad de la Iglesia frente a la doctrina reformista de su indivisibilidad; según los reformadores la Iglesia es una comunidad en el Espíritu Santo.

Pero aunque el estudio expreso de la Iglesia nació tardíamente, la conciencia de la comunidad de la Iglesia existe desde el principio tanto en la teología como en la vida de la fe. La Iglesia era el espacio espiritual y la atmósfera en que se desarrollaron el pensamiento teológico y la vida de la fe. Así fué sentido y ese dato fué sabido desde el principio; las obras de San Ambrosio, de San Ireneo y de San Agustín, por ejemplo, están llenas de la idea de la Iglesia, aunque ninguna de ellas sea un tratado expreso sobre la Iglesia. Especialmente importante y fecunda para la Eclesiología es la obra de Santo Tomás, sobre todo su doctrina del carácter sacramental de la Iglesia.

8. Antes de empezar a estudiar los problemas vamos a explicar la metodología, que debe seguirse al estudiar la Iglesia. También tenemos que dar previamente un concepto común de Iglesia, para tener siempre a la vista el objeto propio de nuestra investigación.